٧٢٠٠

المجلد الاول من ابكار الافكار للآمدي في الكلام

٢٩

آمدي
١٦٦٢
٢١٤

حرمین محاسبہ حسینیہ علی کفندی قولدرنمش

٢١٦٣
٥٥٥
٢١٤

قد وقف هذه النسخة الجميلة سلطانيا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان
بن السلطان السلطان الغازي محمود خان
صحيحا سقيما لمن يطالع ويتأمل ويعلم ويأخذ
نعمة عليه وأجمل جزاء الفقير
المفتقر إلى رحمة ربه
عمر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد واله وسلم تسليما ورضي الله عن اصحاب رسول الله اجمعين قال
سيدنا ومولانا وشيخنا المولى الامام العامل الفاضل الصدر الكبير علامة العصر مدبر الدهر
امام الائمة ملك العلماء سلطان الفضلا قدوة الشريعة ناصر الملة قامع البدعة شيخ المشايخ
سيف الدين ابو الحسن علي بن علي محمد الآمدي ثبت الله بقاءه وعمر الله بجوده اجلد اركانه ونكس
بسبب تطهيره اعلام مباطل واباد سالكانه لحمد لله الذي لا يبلغ مدى عظمته الواصفون ولا يدرك
كنه حقيقته العارفون ولا يحيط بجلال صمدية العالمون تعالى عن ان يحيط به الاوهام وتتظنونه
وجل عن ان تخيل بادراك عالم والسنون لخالق لكل الموجود سواه فهو كائن بعد ما لم يكن وفاقد
بعد ان يكون والصلوة على سيدنا محمد رسوله لمقام بشرعه المطهر لدينه بعد ازكان مكنون و
على اله واصحابه اعلام الهدى ومعاذير ستر المصون وبعد بانه لما كان كمال كل شئ وتمامه بحصول
كمالاته الممكنة لديه وكمال الانس الانسانية بحصول مالانهاية من الكمالات ومن الاحاطة بالمعقولات
والعلم بالمجهولات ولما كانت العلوم منتشرة بالمعارف متعددة وكان الزمان لا يتسع للتحصيل
بجملتها والعمر يقصر عن الاحاطة بكليتها مع تقصير الهمم وقصورها وصعب الدواعي وفتورها و
كثرة الشواغل واستيلاء الموانع وكان الواجب قسمي في تحصيل اكملها وافتتاح اقدامها لما
هو الاهم من الاهم وما الفائت فيه معرفته الاتم ولا يخفى اول ما تشرف اليه بالنظر ابصار البصائر
وتمتع بخواذ واتي افكار الهمم ولحواظ ما كان موضعه اجل الموضوعات وغايته اشرف الغايات
والحاجة في تحصيل تفاوته الايد به من الايات واليه مرجع علوم الدينية ومستند النواميس
الشرعية وبه صلاح العالم ونظامه وجليه وابدامه والطرق الموصلة اليه التفتيشات والمسالك
المرشح بخوه تحقيقات وذلك العلم الملقب بعلم الكلام الباحث في ذات واجب الوجود وصفاته
وافعاله ومتعلقاتها فكان الاولى بالاهتمام في تحصيله والنظر في تحقيقه وتحصيله ولما كان مع

ذلك فتحقنا احواله وفتحنا فصوله واحطنا بمعانيه واوجزنا مبانيه والجهر اغواره وكشفنا
اسراره وزيدنا فيه ما قال سبق الاولين ووجدنا غاية افكار المتقدمين والمتاخرين
واستبدعنا خلاصة الابواب وفصلنا المغزر اللباب وسالني بعض الاجلة من
والفضلاء الطلاب بجمع كتاب حاوي مسائل الاصول بجامع لافكار الابكار الارباب
العقول المقتصر لا يخرجه التطويل الى الملل ولا مر الاختصار الى النقص والخلل فاجبته الى
دعوته والحقه بامنيته وجاء الفوز يوم المعاد والغبطة عند قيام الاشهاد والله المسئول
عز ان يلهمنا الرشد بافهامنا وان يسدد لما قصدناه وان يغنينا من الاغيار وهو الاكفار
انه قريب مجيب لمن فصد واستجاب وستمتيه ابكار الافكار وجعلته مشتملا
على عشرين قاعدة متضمنا جميع مسائل الاحوال القاعدة الاولى في العلم واقسامه
واحكامه والثانية في النظر واقسامه وما يتعلق به والثالثة في الدليل واقسامه وبه
الرابعة في الحصار الوجوب في السمع واول واجب على المكلف والخامسة في انقسام
المعلوم الى الموجود والمعدوم وابطال الاحوال والسادسة في انقسام الموجود الى الممكن
والمستحيل وان المعدوم ليس بشئ والثامنة في انقسام الموجودات الممكنة الى الجواهر و
الاعراض واحكامها والتاسعة في حدوث الموجودات الممكنة الى الجواهر العاشرة في
الصفات النفسانية لواجب الوجود الحادي عشر فيما يجوز على واجب الوجود الثانية
عشر في ابطال التسلسل لا يجوز على واجب الوجود الثالثة عشر في وحدانية ذات وصفات
واجب الوجود الرابعة عشر في افعال واجب الوجود الخامسة عشر في اسماء واجب
الوجود السادسة عشر في المعاد والسابعة عشر في التسميات الثامنة عشر في الاسماء
والاحكام التاسعة عشر في النبوة العشرون في الامامة القاعدة الاولى في العلم و
اقسامه ويشتمل على اربعة اقسام الاول في حد العلم وحقيقته الثاني في علم الضروري
واختلاف الناس فيه الثالث في العلم الكسبي الرابع في احكام العلم القسم الاول
حد العلم وحقيقته اما حقيقة العلم في اختيار العلماء في العبارات الدالة عليها فقال بعض
المعتزلة فانه اعتقد شئ على ما هو عليه وهو باطل بالمعتقد عن تقليد وجود الرب يعلى فانه
اعتقد شئ على ما هو عليه وليس اعتقاده العلماء وهذا مما لا يندفع في ان زيد في الحد
مع سكوت التعبير اليه ثم انه يخرج عنه العلم بالمعدوم المستحيل الوجود فانه علم وما تعلق به
ليس بشئ بالاتفاق ومنهم من زاد في الحد انه اوقع في الضرورة او دليل وهذه الوقاية
وان اندفع بها الاشكال الاول فلا يندفع بها الاشكال الثاني ومن زعم ان العلم لا يتعلق بالمعدوم
المستحيل الوجود محكمة ذلك علم تصديقي والعلم التصديق يستدعي علمين تصوريين واحد
التصويرين المعدوم المستحيل الوجود فيكون مناقضا لقوله مع كونه مكابرة للبديهية ومما

بجاول كل عاقل من نفسه من العلم باستحالة الجمع بين النفي والاثبات وهو عنه متصور مع كون
النفي غير معلوم وقال القاضي ابوبكر معرفة المعلوم على ما هو عليه وهو باطل من الوجهين الاول ان
اعلم عندي ولا يقال العلم معرفة بالاجماع فلا يكون الحد جامعا الثاني انه عرف العلم بالمعلوم والمعلوم
مشتق من العلم والمشتق من الشيء يكون اخفى من ذلك الشيء وتعريف الاظهر بالاخفى بجميع وجوهه
فيه زيادة لا حاجة اليها وهي قوله على ما هو به وقال الشيخ فيه عبارات العبارة الاولى العلم
هو الذي يوجب كون من قام به عالما الثانية هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم الثالثة العلم
ادراك المعلوم على ما هو به والعبارتان الاوليان مدخولتان من حيث انه من اخذ العالم في حد العلم و
هو اخفى منه والثالثة مدخولة ايضا من حيث انه اخذ بالمعلوم من تعريف العلم وهو اخفى منه
ثم لا حاجة الى الزيادة وهو على ما هو به الادراك في حد العلم وهو اخفى منه والادراك على العالم
نوع من العلم ومعرفة الجنس بنوعه ممتنع وانصافا انه راجع على ما تقدم وقال الاستاذ ان وجود
العلم ماج بوجوده من الذي قام به اتفاق الفعل واحكامه وهو باطل بانه ان اراد بالجح به
الاحكام والفصل واتفاق بطريق الاستقلال فهو محال فان اتفاق الفعل كما يتوقف على العلم
يتوقف على القدرة وان اراد به يتوقف عليه الاتفاق فلا يستقل به فيلزم عليه القدرة فانها
ايضا كذلك وليست علما وايضا فان الواحد من ابالة العلم وهو غير موثر في اتفاق فعل القادر
فيه ولا لخارجة عنه اذ هو غير موجد على اصلنا وقد قيل في ابطاله ايضا ان العلم قد يكون بحالا
يصح به اتفاقه كعلم الواحد منا بنفسه وبالله يعلى وبالمستحيلات فان ما تعلق به ليس
فعلا ولا مما يصح اتفاقه به وانما يلزم هذا الابطال ان لو قيل العلم هو ما يصح به اتفاق
كلما يتعلق به واما اذا اريد به ما يصح به في الجملة اتفاق الفعل فلا وقال الشيخ ابو القاسم
الكعبي اتفاق العلم ما يعلم به وفيه ايضا تعريف العلم بما هو اخفى منه وقال بعض الحجة
العلم اثبات المعلوم على ما هو به وهو فاسد على ما تقدم الثاني انه اذا كان العلم اثبات المعلوم
بالعالم بالمعلوم يكون مثبتا للمعلوم ويلزم من تقدم ذلك يكون علمنا بوجود محدث تعالى اثباتا
له وهو محال الثالث ان الاثبات قد يطلق ويراد به ايجاد الشيء ويطلق ويراد به
تكوين الشيء غير محدث وقد يطلق تجوزا على العلم ولا يخفى ان ارادة الاثبات بالمعنى
الاول والثاني فيما نحن فيه ممتنع والثالث فيه تعريف العلم بالعلم وهو ممتنع وقال غيره
من اصحاب العلم ثابتين المعلوم على ما هو به ولا يخفى ما فيه من الزيادة وتعريف العلم بما هو
اخفى منه والذي يخصه ان الثبتين متقدم معروف بالظهور بعد الخفي والخروج بعد الابهام
وذلك مما يوجب الخروج علم الرب تعالى عن هذا وقال غيره هو الشفة بانه المعلوم على
ما هو عليه ولا يخفى ما فيه من الزيادة وتعريف العلم بما هو اخفى منه كيف وانه يلزم من كون
العلم هو الثابتة بالمعلوم ان يكون ما قام به العلم واتفاق ذلك يوجب كون الباري تعالى

اثنا بما هو عالم به واطلاقه على الله ممتنع شرعا وقالت الفلاسفة العلم عبارة عن انطباع
صورة المعلوم في النفس ويلزم عليها من علم الحرارة والبرودة في نفسه ويلزم من
ذلك ان يكون العالم بها حارا او باردا وهو محال فان قيل التطبع انما هو مثال الحرارة
والبرودة لا نفس الحرارة والبرودة قيل بالمثال ان كان ما وفي الحقيقة للمثل
فالاشكال لازم والا بليس مثاله ولا العلم متعلقا به والعلم تحد به العلم اختلف
العلماء المتاخرين يقال بعضهم لا طريق الى تعريفه بالحد تعريفه انما هو بالفصاحة والمثال
وقال بعضهم العلم بالعلم بديهي لازما عد العلم لا يعرف الا بالعلم ولو كان غير معروف له
لكان دورا ولان الانسان يعلم بالضرورة وجود نفسه والعلم احد تصور فيه التصديق
البديهي وما يتوقف على ما هو عليه البديهي يكون بديهيا يتصور العلم بديهي وهما باطل
اما هو الاول فلان الطريق المذكور في التعريف ان حصلت به معرفة العلم وتميزه
عن غيره فلا معنى للتعريف سوى ذلك فان لم يحصل به تميزه عن غيره فليس معرفا له
واما القول الثاني بتقييد لازم فان الدور يوجب الا يكون التحديد بامر خارج عن العلم ولا
يلزم من ذلك امتناع التحديد مطلقا اذ الحد اعم من التحديد بامر خارج عن المحدود على ما لا
يخفى الا ان يكون العلم تسليطا وليس كذلك اذ هو نوع من متعلقة الكيف والكم على
راي ومن هو له المضاف على راي فيكون مركبا كيف وانه لا دور اذ الدور انما يكون مع
اتحاد جهة التوقف وتوقف غير العلم على العلم لا من جهة كونه صفة مميزة له بل من
جهة كونه مدركا له وتوقف العلم على الغير بخلافه فلا دور وعلم النفس بوجودها
وان كان بديهيا فلا يلزم ان تكون العلوم التصورية بديهية لوقوع النسبة شرطا بينهما
فانه لا معنى للقضية البديهية الا ما اذا جعل العلم يؤدي انهما بادر العقول الى النسبة الواجبة
لها من غير توقف على النظر والاستدلال سواء كانت المفردات معلومة بالبديهة
او النظر ولهذا يا نفس احدى هذه التصورات في المثال المذكور والعلم بمعنى
النفس غير بديهي حصول ولا شبهة في تحديد ان يقال العلم عبارة عن حصول الشيء
في النفس حصولا لا ينظر في النفس احتمال كونها غير الوجه الذي حصل عليه و
يغني بحصول المعنى في النفس تميز فيه في النفس عما سواه ويدخل فيه العلم
بالاثبات والنفي والمفرد والمركب وتخرج عنه الاعتقادات والظنون حيث انه لا
يبعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي حصل عليه في النفس
وهو في النفس وجه لا سلبي لانه لو كان سلبيا بسلبه يكون اثباتا لانه سلب سلب
اثبات ولو كان كذلك لما صح سلب العلم عن المعدوم المستحيل الوجود ولما فيه من
الاتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية وهو محال فان قيل هذا وان دل على ان

العلم ثبوتي فيه معارض بما يدل على كونه سلبيا وبيانه ان الجهل البسيط نقيض العلم والجهل البسيط ليس سلبيا والا كان سلبه اثباتا كما ذكرتموه ولو كان اثباتا لا يصح سلبه عن المعدوم المستحيل الوجود لما فيه من اثبات الصفة الوجودية للعدم المحض وهو محال واذا كان الجهل البسيط ثبوتيا بالعلم المناقض له يكون سلبيا قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان العلم نقيضا له وليس كذلك بل هو مقابل له والمتقابلان اعم من التناقض ولا يلزم من كون احد المتقابلين ثبوتيا ان يكون الآخر سلبيا ويدل عليه انهما قد يجتمعان في الكذب ولو كانا متناقضين لما اجتمعا في الكذب وقد قيل ان العلم صفة اضافية بين العالم والمعلوم وفيه نظر فانه ان قيل بان الاضافة عدمية سلب الا ان يكون ثبوتيا ويلزم منه ان يكون سلب الاضافة بين الاعدام المحضة موجبا لاتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية وهو محال وان قيل الاضافة وجودية فيلزم ان الاضافة بين المتقدم والمتأخر صفة ثبوتية لهما مع ان احدهما معدوم وان تكون الاضافة بالتقابل بين السلب والايجاب صفة ثبوتية لهما وسلب عدم محض وان كان كل واحد من الامرين محالا بالعلم لا يكون صفة اضافية واذا عرف معنى العلم فهو حاصل متحقق بلا تنافي العقلاء ولم يخالف في ذلك غير السوفسطائية وسيأتي الكلام تعميما فيما بعد وهو منقسم الى قديم وحادث اما القديم فهو علم الله تعالى وسيأتي الكلام عليه بعد واما العلم الحادث فهو قسم ضروري وكسبي ولا نه من الاشارة اليها القسم الثاني في علم الضروري واختلف الناس فيه وقد قال القاضي ابو بكر العلم الضروري هو الذي يلزم النفس للمخلوقات لزوما لا يجد الى انفكاك عنه سبيلا وهذه العبارة وان وقع الاحتراز فيها عن علم الله تعالى الا انه لا مانع في زوال العلم الضروري وثبوت اضداده كما سيأتي فلا يكون جامعا وان قيل المراد به منع الانفكاك مقدورا للعبد او عادة فيدخل فيه العلم النظري بعد حصوله بانه كذلك وليس ضروريا عندهم فلا يكون الحد مانعا وانما يعم ان لو اريد به منع الانفكاك عنه قبل النظر مقدورا للعبد ايضا وعادة لكن ان الضروري قد يكلف على ما اكره عليه وعلى ما تدعو الحاجة اليه كالحاجة الى الاكل في المخمصة وعلى ما سلب فيه القادرة على الفعل والترك كحركة المرتعش الا ان اطلاق العلم الضروري على المعنى الحادث انما هو بهذا الاعتبار الاخر وعلى هذا فالعلم الضروري هو العلم الحادث الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال وذلك اما العلم بالحواس الظاهرة كالعلم بالمسموعات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والملموسات او بالحواس الباطنة كعلم الانسان بما يجده والمدرك بالامور العادية كعلمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غابرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كالعلم بانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الضدين لا يجتمعان وان الكل اكثر من الجزء وبحوله وربما خصت

هذه

هذه بالبديهيات واذا عرف معنى العلم الضروري فقد اختلف الناس فيه فقال قوم ان جميع العلوم الواقعة ضرورية غير مقدورة للعباد ولكن منهم من قال ان الجميع غير مقدور للعباد ولا يتوقف على نظر واستدلال ومنهم من قال العلوم كلها وان كانت غير مقدورة فمنها ما حصوله لا عن النظر ومنها ما حصوله عن نظر لكن بعد تمام النظر يقوم العلم ضروريا غير مقدور عليه وقال قوم العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته والاعتقادات الصحيحة ضرورية غير نظرية وما عدا ذلك فلا يمتنع ان يكون نظريا وقال بعض الجاهلين جميع العلوم نظرية لا ضرورة وقال بعض المتأخرين ما كان من العلوم التصورية فهو ضروري وما كان من بقية العلوم التصديقية فهو منقسم الى ضروري ونظري والذي عليه المحصلون انه ليس كل علم ضروريا فانه خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه في المسائل المختلف فيها كحدوث العالم ووجود الصانع والجوهر الفرد وفناء الاعراض الى غير ذلك ثم لو كان العلوم كلها ضرورية لما ساغ الخلاف فيها من الجم الكثيرين العقلاء ممن تقوم الحجة بقولهم ولما وجد احدنا نفسه خلية عنها وعلى هذا ايضا يبطل قول من فصل بين العلوم المتعلقة بالاهية تعالى وصفاتها والاعتقادات الصحيحة وبين غيرها ومن قال يكون العلم ضروريا مع حصوله عن النظر بلا نزاع معه في غير التسمية فانا لا يكون العلم الا غير مقدور او غير ضروري او غير كونه الطريق المفضية اليه المقدورة للعبد لا بمعنى ان العلم الحاصل عنها مقدور كيف وان موقفه الله تعالى واجبة بالاجماع اما بالشرع او بالعقل وان كان بالعقل فما لا يوجب ما ليس بمقدور وان كان ذلك بالشرع ايضا لا يوجب فعل ما ليس بمقدور شرعا على ما يأتي وعنها انه ليس كل علم ضروريا فليس كل علم نظريا والا لزم التسلسل الممتنع بل البعض ضروري وبعضه نظري وسيأتي الرد على شبهه ومن كرر الضروريات فيما بعد ومن قال بالفرق بين التصور والتصديق وقد احتج عليه الجبائي والبلخي في الطائفة الحقايق القسم الثالث في العلم الكسبي والعلم المكتسب هو العلم المقدور لاحدنا وقد اختلف اصحابنا في جواز نوع العلم بالمكتسب من غير نظر واستدلال فيجوز قوم وان كانت العادة على خلافه كالاستاذ ابي اسحاق ومنع منه اخرون وعلى هذا فمن لم يجوز انفكاك العلم المكتسب عن النظر يجد المكتسب عندهم مطردا في العلم النظري وكل علم مكتسب عندهم نظري مكتسب ومن جوز الانفكاك لم يطرد وجد المكتسب عندهم في النظري وان اطرد وجد النظري في المكتسب فكل نظري مكتسب وليس كل نظري مكتسب وعلى هذا فقد اختلف ارباب هذا المذهب في العبارات الدالة على العلم فمنهم من قال هو العلم الواقع عقيب النظر الصحيح ومنهم من قال ما يوجبه

النظر الصحيح ومنهم من قال هو النافع عن النظر الصحيح ومنهم من قال هو المقدور بالنظر
فيه نظرا صحيحا ومنهم من قال ما يتضمنه النظر الصحيح والعبارة الاولى مدخولة بما يقع من
العلم الضروري عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث من الالم واللذة والفرح والغم ونحوه فانه ليس نظريا مع وجود الحد والعبارة الثانية والثالثة بغير مرضية على رأي
اصحابنا لاشعارها بوجود العلم ووجوبه بالنظر وليس كذلك على ما سياتي في النظر
والعبارة الرابعة بغير مطردة على رأي من يرى من اصحابنا ان العلم الحاصل بالنظر
غير مقدور للعبد واما العبارة الخامسة فهي عبارة القاضي ابي بكر وهي موافقة
لاحوال اهل الحق من اصحابنا وان كان فيه غموض بسبب غموض النفس وشبهة
ان يقال معنى تضمن النظر الصحيح للعلم انها مخالف قدرة ابتقاء الافاق واضداد
العلم لانفكاكه احدهما عن الاخر من غير ايجاب ولا توليد كالعرض مع الجوهر وتذكر النظر
وان كان لم يكن هو نفس النظر بالعلم الحاصل عنده لا يخرج عن ان يكون النظر متضمنا
له بعبارة القاضي مطردة في هذه الصور ايضا القسم الرابع في احكام العلم و
يشتمل على ستة فصول الاول في تجويز وقوع علم الضروري نظريا وربما كالعكس
والثاني في واجب العلم الثالث في العلم الواحد الحادث هل يتعلق بمعلومين ام لا
الرابع في تجويز تعلق علم بمعلوم او معلومات على الجملة الخامس في اختلاف العلوم
وتماثلها وما وسة في تعلق العلم بالشئ من وجه دون وجه السابع في امتناع وجود
علم لا معلوم له والثامن في محل العلم الحادث وانه لا يقارنه التاسع في اضداد العلم
الحادث واحكامها **الفصل الاول** في تجويز وقوع العلم الضروري نظريا وبالعكس
اما ان العلم الضروري هل يجوز وقوعه نظريا فقد قال به القاضي ابو بكر في بعض
اقاويله وجماعة من المتكلمين ويقال اخرون منهم من لم يجوز ذلك فيما كان من العلوم الضرورية
شرطا في كمال العقل وجوز فيما عداه وقد ذهب القاضي ابو بكر الى هذا التفصيل
في قول اخر واليه ذهب ابو المعالي من اصحابنا واحتج من قال بتجويز ذلك في العلوم الضرورية
مطلقا بان العلوم في جنس واحد جواز في بعض جواز الكل وقد جاز في بعض العلوم
ان تكون نظرية فكذلك في الباقي والقائل ان يقول وان كانت العلوم من جنس واحد
فلا يمتنع ذلك من اختلاف النوعية وتميز كل واحد بمعنى غير معنى الاخر ومع ذلك
فلا يلزم ان ما جاز على احدهما يجوز على الاخر لجواز ان يكون ما جاز على احدهما سببا لتغيير
او ان يبين الاخر يكون ما زاد منه واشتراط العلوم كلها في عارض واحد وهو الادراك
والاحاطة او غير ذلك غير دال على اتحاد النوعية له لما مانع من اشتراك المختلفات
في لازم واحد عام لها وايضا فانه لو جاز وا وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية و

كل

كل ما هو جائز ان كان لا يلزم من موخر وقوعه المحال فلنفرض في وقوع جميع العلوم الضرورية
النظرية ولو كان كذلك لاستحال وقوع شئ من العلوم النظرية لان العلم النظري لابد
وان ينتهي الى العلم الضروري والا تسلسل الامر الى غير نهاية وهو ممتنع وايضا فانه اذا
جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية جاز وقوع العلوم الضرورية التي هي شرط
في كمال العقل نظرية واذا كانت نظرية فيكون متوقعه على النظر والنظر متوقف
على كمال العقل انه الذي لا يتم كالنظر الاية وكمال العقل الذي لا يتم نظر العقل والاية
متوقف على تلك العلوم الضرورية فيكون واردا ايضا فانه لو جاز وقوع جميع العلوم الضرورية
نظرية بالنظر على ما باتي بعضه وقوع المنظر فيه في حالة النظر لا يكون عالما بها وذلك يقضي
الى تجويز ان يكون العاقل حالة النظر غير عالم باستحالة الجمع بين الضدين وان لا واسطة بين
النفي والاثبات وان الواحد اقل من الاثنين وان جمعهم في ان واحد لا يكون في مكانين
ولا يخفى ما في ذلك من الاحالة وايجاد قول المنكرين البديهيات فان قيل هذا وان
دل على امتناع وقوع الضروري نظريا فما المانع من وقوعها كسبية مقدورة للعبد
وان لم يتفق الى النظر واستدلال كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحاق في بعض ذكر
المذاهبية فيقول لو وقعت كسبية للعبد مقدورة له لصح الاضراب عنها لكونها مقدورة
فانه لا معنى للمقدورية الا ما يصح فعله وتركه والا كان منظرا اليه ولجاء فلا يكون
مقدورا ولا يخفى ان اضراب العاقل عن العلوم البديهية محال كيف وان هذا مما لا
يطرد في العمل عندي اذ هو من العلوم الضرورية فلو جاز وقوعه مقدورا يصح الاضراب
عنه واضراب العاقل عن عقله محال ثم ان حصول العلم مقدورا ينبئ عن حصول
العقل اذ كان من العلوم المقدورة فحصوله مقدورا يتوقف على حصوله في نفسه و
حصوله في نفسه يتوقف على كونه مقدورا وهو دور ممتنع وربما قيل في ابطاله
لو جاز حصول العلم الضروري مقدورا من غير نظر لجاز حصول العلم بالنظر من
غير نظر واستدلال لو جاز ذلك لا يتم علينا الدعاء الى النظر والاستدلال
المفضي الى معرفة الباري مع وجوبه لجواز ان يقول المدعو ذلك حاصل من غير
نظر ولا استدلال وهو انما يلزم ان لو لزم من جواز وقوع الضروري مقدورا من
غير نظر جواز ذلك في النظر فلا بد من دليل جامع ولا دليل عليه وايضا فان حصول
ذلك مع تجويزه خارق للعادة والخبر عن نفسه بما يخرق العادة غير مصدق
فيه وانا نمنع ذلك مطلقا محتجة ما شرعنا اليه في الاعراض وربما احتج بانه لو
جاز وقوع العلم الضروري نظريا بجاز وقوع الآلام والاوجاع وغير ذلك
مما وقوعه غير مكتسب وهو تمثيل من غير دليل جامع فلا يكون صحيحا كما تقدم ومن

قال بين بالتفصيل بين العلوم الضرورية التي هي شرط في كمال العقل وغيرها فمستند ما
فيما قضى فيه بالجواز مستند القائلين بتجويز الجواز وقد عرف ما فيه بقي الجواز مما سلبناه من
الدور في الاعتراض على القائلين بالجواز مطلقا واما ان العلوم النظرية يجوز ان تقع ضرورية
غير مقدورة للعبد فهذا مما اتفق عليه اهل الحق من اصحابنا واما المعتزلة فبعوا قولون
على الجواز في الكل غير انهم يمنعون من الوقوع في البعض من العلم بالله تعالى وصفاته من
حيث ان العلم بالله تعالى وصفاته واجب على العبد ولو لم يكن ذلك مقدورا له لكان
الايجاب مجيبا ومستندهم في الجواز ان العلوم من جنس واحد فما ثبت للبعض
جاز ان يثبت في الكل والله تعالى قادر على خلق العلوم الضرورية للعبد غير مقدورة
له فلذلك فالباقي لديه عليه من الامكان ما جرده على حجة القائلين بجواز وقوع العلوم
الضرورية نظرية على ما سبق **الفصل الثاني** في مراتب العلم وتوقيف العلوم خلافا
في جواز استناد العلم النظري الى الضروري اوالى علم النظري مستند في الاحوال الى
علم ضروري وانما الخلاف في جواز الاستناد العلم الضروري الى النظر فيه اختلف اصحابنا
فيه فمنهم من جوزه اعتمادا منه على ان العلم بما استحالة اجتماع الضدين ضروري و
التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض نظري لا ضروري فالعلم
باستحالة اجتماع الضدين ضروري وهو مستند الى وجود الاضداد وهو نظري فلهذا
فانه من لا يعلم وجود الاضداد لا يحكم باستحالة واجتماعها وانكره الباقون من حيث
ان العلم الضروري لا خلو للنفس عنه بخلاف النظري فانه لا يمتنع خلوه منه بتقدير
عدم النظر فلو كان العلم الضروري مستندا الى النظر لاقتضى الى جواز خلو النفس
فانه لا يمتنع عن النفس مع امتناع خلوها عن التابع وهو محال ثم اختلف هذا الفريق
في الجواب عن مستند فريق الاول فمنهم من قال العلم باستحالة اجتماع الضدين نظري
وليس بضروري ولهذا الجنس افانه الدليل من قال بجواز اجتماع حركة والسكون
والسواد والبياض في محل واحد من ارباب الكون والظهور ومنهم من قال العلم
باستحالة اجتماع الضدين وان كان ضروريا الا انه استند الى علم ضروري فانه من
نفى الاعتراض ولا ينكر طرد الالم عليه ولا يستقرب في ذلك وانما يستقرب في كون
هذه الصفات مغايرة للذوات والعلم باستحالة اجتماع هذه الاضداد لا
يتوقف على كونها مغايرة للذوات فاذا ما توقف عليه العلم الضروري وليس
بضروري لانه الضروري غير متوقف عليه والحق عنه في ذلك يتوقف على تخليص
محل النزاع ليكون التوارد للنفي والاثبات على محل واحد فيقول العلم الواقع بالنسبة
بين المفردات القضية بعد تصور قعوداتها فقد يقال له ضروري بمعنى انه غير مكتسب

ولا مقدور

ولا مقدور وان كان نظريا كما سلفناه في القسم الثاني وقد يقال العلم بالنسبة ضروري
بمعنى انه لا يتوقف بعد العلم بالمفردات على النظر والاستدلال فانه كان الاول فالنقيضة
نظرية ولا منافاة بين كونها نظرية وبين كون العلم بها غير مقدور على هذا فلا
يمتنع استناد مثل هذا الضروري الى العلم النظري اما انه يستند الى النظري
خارج عن العلم بالمفردات او نظري متعلق بالمفردات بان كان الاول فهو تناقض
اذ الكلام فيها لا يتفق بتوقف وتقدر مفرداته الى النظر فاذا قيل بافتقاره الى النظر
فانه قيل بافتقاره الى النظر فقد خرج عن ان يكون ضروريا بهذا الاعتبار وان
كان الثاني فلا خفى بجوازه ولا تخرج القضية بذلك عن ان تكون ضرورية اذ القضية
الضرورية بهذا الاعتبار هي التي تنافى العقل بالنسبة الواجبة لها بعد تصور مفرداتها
من غير توقف على نظر واستدلال وسواء العلم بالمفردات ضروري بهذا الاعتبار
او نظري على ما سلفنا تحقيقه وعلى هذا فلا يمتنع خلو النفس عن العلم بهذه النسبة
مع فرض عدم التصور للمفردات فمن سلم بان مثل هذا العلم الضروري لا تخلو النفس
عنه مطلقا وانما لا تخلوا النفس عنه مع فرض عدم التصور المفردات وتعقل
بان العلم باستحالة الجمع بين الضدين نظري فلا يخفى ما فيه من انكار البديهة وامكان
قول مثل ذلك في جميع البديهيات والقول وبانه يجوز ان الاستدلال على القائلين
بالكون والظهور فانما يلزم ان لو كان الاستدلال على استحالة الجمع بين الضدين وليس
كذلك بل على استحالة ما يعتقدونه من الكون والظهور بما يقتضي اليه من الجمع بين الضدين
وفرق بين المقامين ومن قال من اصحابنا بان العلم بكل واحد من الضدين ضروري
اما ان يريد بالحقيقة او الوجود فان يريد به الحقيقة فلا يخفى ان العلم بحقيقة السواد
والبياض مثلا غير ضروري فانه كم من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يعلم حقيقتهما دون
النظر والاستدلال فان اريد به العلم بوجود السواد والبياض عينا بالوجود على
اصل اصحابنا لا يريد على الحقيقة فاذا كانت الحقيقة غير معلومة ضرورة فكذلك
الوجود واما انه هل يجوز استناد العلم الضروري الى الضروري فقد اختلف فيه اصحابنا
ايضا فجوزه القاضي ابو بكر محتجا عليه بان العلم الضروري بامر من الامور الخارجية عن
نظير العالم به متوقف على العلم بنفس العالم وعلم المرء بنفسه ضروري وانكره
اخرون اعتمادا منهم على ان الضروري لو افتقر الى امر اخر في حصوله لخرج عن كونه
ضروريا والحق انه ان قيل بان الضروري يكون بعد موقفة مفردات القضية متوقفا
على وتضمنه فهو غير ضروري بالحق ما قاله الثقاة وان اريد به ما يلازمه لا على وجه
يكون متضمنا له فالحق ما قاله القاضي هذا ما غير فيه وعسى ان يكون عند غيري في غير

الفصل الثالث في تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين وقد اختلف في ذلك فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى انه لا يتعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين على التفصيل وذهب بعض اصحابنا الى جواز ذلك مطلقا ومن اصحابنا من فصل العلم الضروري والنظري فيجوز ذلك في الضروري دون النظري كالشيخ ابي الحسن الباهلي والذي ارتضاه القاضي ابو بكر وابو المعالي ان كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كالسواد والبياض والقديم والحادث ونحوه لا يتصور تعلق العلم الواحد الحادث بهما وكل معلومين لا يتصور فرض العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كالعلم بالشيء والعلم بذلك الشيء فانه لا يتصور العلم بالشيء مع امكان عدم العلم بالعلم بذلك الشيء وكذلك بالعكس كالعلم بمماثلة احد الشيئين للاخر مع العلم بمماثلة الشيء الاخر له فانه لا يتصور انفكاك العلم باحديهما عن العلم بالاخر وكذلك في الحروف المضادة والتي الغة بل كان العلم بالنسبة الواقعة بين المفردات ايجابا وسلفنا بانه لا يمكن انفكاك الطاء من العلم بالمفردات كالعلم بان الانسان حيوان وانه ليس بحجر بلا بد وان يكون العلم بهما واحدا واما مذهب الاول فمحتجا انه لو كان جائزا ان يتعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين لجاز ان يتعلق بثالث او رابع والى ما لا يتناهى ويلزم من ذلك ان يكون الواحد هنا عالما بمعلوم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو ممتنع واما مذهب الثاني فمحتجا انه لا مانع من تعلق العلم الواحد اذا كان قديما بمعلومات متعددة بذلك المعلم لحادث بان احكام العلل لا تختلف شاهدا وغايبا واما المذهب الثالث القائل بالتفصيل بين الضروري والنظري فمحتجا في جواز تعلق العلم الضروري بمعلومين ما هو محتج به من قبله ومحتجا في امتناع تعلق العلم النظري بمعلومين ان كل واحد من المعلومين فالعلم به نظري على ما وقع حد الفرض والعلم النظري يتوقف على النظر ويلزم من ذلك اجتماع النظر المقتضيين الى العلم بالمعلومين وكل نظري متضاد على ما بان في قاعدة النظر واجتماع الضدين محال واما المذهب الرابع وهو مذهب القاضي فمحتج في الطرف الاول ووجهين الاول انه لو جاز تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر لانقلب الجائز مستحيلا وهو محال وبيانه ان العلم بالسواد مثلا مما يجوز انفكاكه عن العلم بالبياض فلو كان العلم المتعلق بهما واحدا لتصور انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر وكذلك محال لما فيه من انقلاب الجائز مستحيلا الثاني انه لو جاز ان يكون العلم الموجب لكونه عالما بالسواد وعالما بالبياض واحدا مع الاتفاق على تجويز ان يكون مختلفا لكانت الواحدة موجبة لما يوجبه العلم

والقدرة من كون العلم والقدرة عالما وذلك محال وحجته في الطرق الثانية من وجهين وايضا الآن انه اذا علم الواحد متعاسبا واما ان يكون عالما بعلمه بذلك الشيء او لا لا جايز ان يكون غير عالم به والاسباغ ان يقال بان الواحد هنا عالم بجميع المعلومات ولكنه لا يشعر بكونه عالما ولا يخفى ان حصول علم الانسان وهو يشعر به محال وان كان عالما بعلمه بذلك الشيء فاما ان يكون علمه بعلمه بذلك الشيء هو علمه بذلك الشيء او غيره لا جايز ان يقال بالمضايفة والا كان العلم بالعلم بذلك الشيء غير العلم بذلك الشيء ويلزم منه التسلسل الممتنع وان كان هو هو فهو المطلوب فان كان العلم واحدا والمعلوم مختلف وهو الشيء والعلم بذلك الشيء الوجه الثاني انه لما امتنع الانفكاك بين كون العلم عالما بالشيء وبين كون ذلك الشيء معلوما ولزم من ذلك امتناع اضافة هذين الحكمين الى علمين بكون احدهما موجبا الحكم العالمية والاخر موجبا الحكم المعلومية بذلك اذا كانت معلومية كل واحد من الشيئين لا ينفك عن الاخر امتنع اسنادهما الى علمين وجب ان يكون الموجب لهما علما واحدا وفي حجج هذا المذهب نظر اما حجة المذهب الاول فلقايل ان يقول لا نسلم انه يلزم من جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين فصاعدا على وجه يكون متناهيا جواز تعلقه بما لا يتناهى ولا سبيل الى بيانه وان كان المحتج بها معتزليا فيلزم غلبة القدرة الحادثة فانه يجوز عندهم تعلقها المقدورين فصاعدا مع اتحادها ويلزم من ذلك تعلقها بمقدورات غير متناهية وان كان ذلك ممتنع في القدرة فمثله في العلم من غير فرق واما حجة المذهب الثاني فلا يخفى انها قياس تمثيلي والحاق شاهد من غير دليل جامع فتكون باطلة ثم يلزم على من احتج بذلك من اصحابنا القدرة الحادثة فانها لا تتعلق بما لا نهاية من المقدور واحد على اصلنا كما بانه ولزم من تعلق قدرة الله تعالى بمقدورين فصاعدا جواز ذلك في القدرة الحادثة ولا تخفى فقدر الفرق بين العلم والقدرة واما حجة مذهب الثالث على جواز تعلق العلم الضروري بمعلومين مع اتحاده فهي حجة مذهب الثاني وقد عرف ما فيها وما حجته على امتناع تعلق العلم النظري بمعلومين بناء على نظري واحد فهو غير مسلم واما حجة مذهب الرابع وهو مذهب القاضي اما الاولى منها فانما يلزم ان لو قيل بانفكاك العلم بالسواد عن العلم بالبياض مطلقا وليس كذلك بل لقايل ان يقول انما يجوز الانفكاك ان لو علما بعلمين اما اذا علما بعلم واحد فلا جواز احاله جواز الانفكاك لا تجامع حالة عدم الانفكاك فلا يلزم منه انقلاب الجائز مستحيلا فانا قبل اذا جاز ان يكون البياض والسواد معلوما بعلمين فلو جاز ان يكونا معلومين بعلم واحد فكل واحد من المعلومين يجوز ان يتعلق به علم

لايجوز تعلقه بالاخر وعلم يجوز تعلقه بالاخر بالمعلم فانه اما منها ثلاثي او غير منها
ثلاثي فانه كان الاول فيلزم منه تماثلهما واشتراكهما في اخص صفات النفس و
اخص صفات النفس احدهما انه لايجوز تعلقه بمعلومين بالمعلوم الاخر واخص
صفات نفس العلم الاخر جواز تعلقه بالمعلوم الاخر وذلك يجوز الى ان يكون كل
واحد من العلمين يجوز تعلقه بالمعلوم الاخر ولايجوز وهو محال وان كان غير مثلين
فاما ان يكونا من قبيل مايجوز اجتماعهما ام لا فانه كان الاول فيلزم منه جواز تعلق
علمين بمعلوم واحد وهو ممتنع والا كان العالم بالشئ عالما به مرتين وعاقل
مالا يجد ذلك من نفسه كيف وان احد العلمين لايكون مفيدا ضروريا كون ما
يتعلق به معلوما وان كان الثاني فيلزم من عدم اجتماعهما استحالة اجتماع حكميهما والا
كان الحكم ثابتا بدون موجب وهو محال والاجتماع بين حكميهما غير ممتنع ولقائل ان
يقول المختار انما هو القسم الثالث وهو استحالة الجمع بين العلمين والقول بانه
لو استحال الجمع بين العلمين لاستحالة الجمع بين حكميهما مسلم ولكن لانسلم جواز الجمع
بين الحكمين فان حكم كل واحد من العلمين كون من قام به عالما وكما يمتنع الجمع بين الموجبين
يمتنع الجمع بين الحكمين والا كان الحكم ثابتا بدون موجبه وهو محال كيف وانا لانسلم
ان كون العالم عالما يزيد على قيام العلم به حتى يقال بالموجب والحكم واما الحجة من جهة
على الطرق الاول فانما يلزم ان لو امتنع على صفة واحدة ان توجب ما توجبه
الصفات المختلفة ولا يلزم من امتناع ذلك في بعض الاحكام كالعالمية والقادرية
امتناع ذلك مطلقا الا بتبيين الاشتراط في دليل المنع ولا سبيل اليه كيف وانه قد
لانسلم اوتم موجبا وحكم على ما تقرر قبل هذا فلا يصح الاستدلال واما الحجة الاولى
على الطرق الثاني فمبنى غاية الحسن والقوة لكن لقائل ان يقول الكلام انما هو في جواز
تعلق العلم الواحد معلومين وتعلق العلم بنفسه نسبة اضافية بين العالم و
وذلك يستدعي التغاير بين العالم ونفسه وهو محال فلا تعلق للعلم بنفسه و
ذلك وان كان صحيحا بنفسه في نفسه دون المغير واما الحجة الثانية بحاصلها ايضا
يرجع الى قياس تمثيلي من غير دليل عقلي موجب للاشتراك في الحكم فلا يصح كيف و
ان لقائل ان يقول في الفرق ان العلم يستدعي وجود العالمية والمعلومية ولا يستدعي
وجود معلومين فلا يلزم من امتناع اشتراك المعلومية والعالمية الى علمين امتناع
اشتراك المعلوم الى العلم وان اشتراط كل واحد من الفصلين في عدم الانفكاك
وبالجملة فاقرب هذه المذاهب انما هو مذهب القاضي فعليه بالاشهاد في تحقيقه به

الفصل الرابع في جواز تعلق العلم بمعلوم او معلومات على الجملة وقد اختلف

في ذلك

ذلك فذهبت المعتزلة والقاضي ابو بكر الى تجويزه وذهب كثير من اصحابنا وابن
الجبائي في بعض اذا بلغ الى المنع من ذلك وصورة المسئلة العلم بان رجلا في
الدار مع قطع النظر عن تميزه وان معلومات الله تعالى لا تتناهى مع قطع النظر عن
تفاصيلها وقبل نخوض في التصحيح والابطال لابد من تخليص محل النزاع فنقول لا
يخفى بان المفهوم من العلم بان معلومات الله غير متناهية وان في الدار رجلا غير
المفهوم من العلم بتفاصيل المعلومات وتميز الرجل من غيره وعلى هذا العلم بالجملة اما
ان يراد به العلم بعدم النهاية في معلومات الرب تعالى ويكون الرجل في الدار
غير مشروط بملازمة الجهل بتفاصيل المعلومات وتميز الرجل او العلم بذلك
مشروطا بملازمة الجهل بالتفاصيل والتميز فان كان الاول فالعلم بالجملة غير
مناف للعلم بالتفصيل والتميز وهو غير ممتنع لا في حق القديم ولا في حق الحادث
على ما لا يخفى وسواء انفرد في حق الحادث العلم بالجملة عن العلم بالتفصيل او لم
ينفرد وان كان الثاني والعلم والجهل غير متصورين في حق الله تعالى لانه عالم بذاته لما فيه
من لزوم الجهل في حقه ومتصور في حق المخلوق فانه لا يبعد من علم او جهل واما معلومات
الله تعالى غير متناهية مع جهلنا بتفاصيلها فان قيل اذا جوزتم تعلق العلم الحادث
بالمعلوم بهذا الاعتبار فاما ان تجوزوا على الله تعالى العلم بما علمه العبد على ما
علمه اولا فان جوزتم ذلك لزم الجهل في حق الله تعالى بالتفاصيل وهو محال وان
لم يجوزوا ذلك اوجبتم على الله تعالى الجهل بما علمه الله تعالى للعبد وهو ايضا محال
وايضا فانه العلم بالجملة بهذا الاعتبار لا يجامع العلم بالتفصيل وعند ذلك فاما
ان يكونا متضادين او غير متضادين ولا يجوز ان يقال بالاول اذ هو خلاف مذهبكم
في العلم المختلفة ولا جائز ان يقال بالثاني والا لما تعذر الاجتماع وهو خلاف
الفرض وايضا فانه العلم بالمعلوم على الجملة بهذا الاعتبار اذا كان لا ينفك عن
الجهل بالتفصيل فاما ان يكون العلم بالجملة هو الجهل بالتفصيل او غيره وان كان
الاول فيلزم ان يكون العلم جهلا فهو محال وان كان الثاني فلا يمنع ان يكون الامر بالشئ
غير النهي عن الاضداد وان كان لا ينفك الامر بالشئ عن النهي عن اضداده ولم
تقولوا به وهذه المحالات انما لزمت من القول بتعلق العلم الحادث بالمعلوم على
الجهل باعتبار المذكور فيكون محالا والجواب عن الاشكال الاول انه لا يمتنع سلب علم
عن الله تعالى بما علمه العبد انما كان اثبات ذلك العلم يجر الى الجهل في حقه تعالى
بل سلبه واجب نفيا للجهل عنه والعلم بالجملة بهذا الاعتبار يلازمه الجهل فكان
ممتنعا في حق الله تعالى وعن الثاني ان العلم على الجملة غير مضاد للعلم بالتفصيل بل

يلازمه الجهل اما بالتفصيل او الجهل بالتفصيل مضاد للعلم بالتفصيل فكان امتناع اجتماع العلم بالجملة والعلم بالتفصيل لانتفاء هما بل للملازمة ضد العلم بالتفصيل للعلم بالجملة وغرضنا انما يلزم ان يكون العلم على الجملة جهلا بالتفصيل ان لو تلازم لزوما متحققا في الامور بالشيء والنهي عن اضداده وليس كذلك بان العلم على الجملة او ان لازم الجهل بالتفصيل لا يلزمه العلم على الجملة فافترقا فالبابان

الفصل الخامس في بيان تماثل العلوم واختلافها وكل علمين تتعلقا بمعلومين فيهما مختلفان وسواء تماثل المعلومان كبياضين او اختلفا كالسواد والبياض واحتج بعض اصحابنا عليه فان العلم باحدى المعلومين لا ينوبها فالاول الاخر ولا يقوم مقام الاخر ولا بد من مزية والا كان العلم باحد المتناقضين علما بالاخر والعلم بالسواد علما بالبياض وهو محال ويلزم عليه البياضان والسوادان فانهما متماثلان وما لزم من تماثلهما وان يكون احدهما هو الاخر فكذلك لا يلزم من تماثل العلمين وان يكون العلم باحد المعلومين هو العلم بالمعلوم الاخر والاقرب في ذلك ان يقال لو لم يختلفا بالتماثل ولو تماثلا لما اجتمعا المثالان على ما بانه متضادان وهذا فانه يمتنع اجتماع بياضين وسوادين في محل واحد وكل علمين تعلقا معلوم واحدهما على ما تاتي الاجب امتماثلان وسواد الحد وقت المعلوم او اختلف او اتحد محل العلمين او اختلف ولهم فيما انما اختلف محل العلمين خلاف والحق انه ان اتحد المعلوم ووقته فالعلمان به متماثلان لقيام كل واحد منهما مقام الاخر فان كل واحد منهما هو علم بعين ما هو معلوم الاخر واما ان اختلف وقت المعلوم بالعلمين بان كان احد العلمين متعلقا به في وقت والاخر في وقت اخر فغير قبل الاختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتاخره في اختلاف الجوهرين وليس كذلك فان المعلوم فيما نحن فيه ليس هو جوهر او عرض من الاعراض فقط بل مقيدا بوقت معين بان المفهوم من كون الجوهر معلوما في وقت كذا غير المفهوم من كونه معلوما في وقت غير ذلك الوقت واذا اختلف المعلوم فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين اللهم الا ان ينظر اليه من حيث هو جوهر او عرض ما وينطع النظر عما وقع به الاختلاف من الوقت بالمعلوم يكون واحدا والعلمان المتعلقان به متماثلان واما اذا اختلف محل العلم كالعلم القايم بزيد والعلم القايم بعمر فان قلنا لان كل واحد من العلمين اقتضى لذاته ان يكون مختصا بذلك المحل دون غيره فيهما مختلفان والا فيهما متماثلان وسياتي تحقيق ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وتقدس وعلى هذا بما كان من العلوم متماثلا فهي متضادة فانه ما من علمين مختلفين الا ويتصور الجمع بينهما نظرا الى استواء ما يمتنع فيه الجمع بين المختلفات فليس لذواتهما بل بالنظر الى حدين العادة وبالجملة فالقول بنفي التضاد بين العلوم المختلفة حتى لا يوجد منها

ضدان واثباته غير بين اذ لا باعث عليه دليل قطعي غير النظر الى السبر واستوا ان قصر وليس بقطعي **الفصل السادس** في العلم بالشيء وجه والجهل به من وجه وقد اختلف في ذلك فقال بعض اصحابنا يجوازه فانه من علم وجود الجوهر وجهل بكنهه فيه علم الشيء من وجه وجهله من وجه وقال القاضي ابو بكر المعلوم من حيث هو معلوم يمتنع ان يكون مجهولا من وجه ومن علم وجود الجوهر بمعلومه من حيث هو ذات ما ليس مجهولا من وجه والمجهول من الخبر فزايد على معلومه بالمعلوم غير المجهول اما ان يكون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه فلا ومن اراد كون الشيء معلوما من وجه مجهولا من وجه ما ذكرناه فهو ملحوز ولا نزاع معه في غير الاطلاق والعبارة والحق ما ذكره ثم اتفق المتكلمون على امتناع العلم بوجود الشيء والجهل بوجود ذلك الشيء وان يكون الشيء مجهولا من جهة ما كان معلوما وهذا انما يكون تحقيقه ان لو حذف جهة العلم والجهل من القول والفعل بان يكون معلوما مجهولا بالفعل او القوة واما ان اختلفت الجهتان فلا يمتنع ان يكون الشيء معلوما بالقوة مجهولا بالفعل مع اتحاده وذلك كما اذا علمنا على الجملة عاما ان كل اثنين زوج واتفق ان كان في تردد اثنان فقد علمنا زوجا بالقوة لدخوله تحت عموم القضية الكلية واذا جهلنا اثنينية فقد علمنا كونه زوجا بالفعل بالعلم به بالقوة للعلم بالقضية الكلية والجهل به بالفعل للجهل بالقضية الجزئية **الفصل السابع** في امتناع وجود علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له وخالفهم ابو هاشم في العلم المتعلق بالمستحيلات طرد التحديد الشيء بانه معلوم وقال العلم بامتناع اجتماع الطريق انتفاء شريك الباري تعالى وارتفاع النقيضين وامتناع كون الجزء ما وبا للكل ونحو ذلك علم لا معلوم له مع موافقته على تعلق العلم بالمستحيلات وكونها عالمين بها ووافق في المعنى وخالف في البسط فانه لا معنى لكونها معلومة غير تعلق العلم بها والا تكيف بتقدير وجود علم لا معلوم له مع ان العلم والمعلوم من قبيل المتضايفات التي لا تنعقل لكل واحد منهما الا مع تعقل الاخر ولو ساع ذلك لساع القول بوجود معلوم بلا علم ولا عالم ووجود علم ولا عالم وذكر ولا مذكور وقدرة ولا مقدور الى غير ذلك ولم يقل به قايل وكل ما يتحمل في ضمن الا نفكاك في هذه الصور فهو لازم فيما نحن فيه وقد قيل في انكاره ايضا ان العلم باستحالة اجتماع الضدين علم بالضدين وهما معلومان والعلم باستحالة وجود شريك الباري على الباري وهو معلوم وكذلك العلم بكل استحالة لابد ان يكون العلم فيها متعلق المعلوم باطلاق القول بانه علما لا معلوم له محال لكنه مبني على القول بان كل امرين لا يتصور العلم باحدهما مع الجهل بالاخر وبالعلم بهما واحد وقد عرف ما فيه ثم قال ابو الهاشم المراد بهذه الاطلاق انه ليس كلها تتعلق به العلم

يكون معلوما كما لاستحالة لاغيرها لاندفعت هذه المواخذة **الفصل الثامن**
في محل العلم الحادث وانه لايقوم له اما محل العلم بالعلم ان العلم ينقسم الى ما يتعلق بالكليات
وهي المعاني المشتركة بين الجزئيات المجردة عن المخصصات الموجبة للتشخيص كالعلم بحقيقة
الجسم من حيث هو جسم وهو ما يصلح لاشتراك الاجسام المتشخصة فيه والى العلم بالجزئيات
التي لايصلح معناها لاشتراك كثيرين فيها بالعلم بهذا الجسم ونحوه من القسم الاول فقد قال
الفلاسفة انه محله النفس وسيأتي تحقيق معنى النفس فيما بعد وما كان من القسم الثاني
يحله فهي جسمانية قائمة باجزاء خاصة بالبدن وتلك القوى منقسمة الى ظاهرة و
الى باطنة فاما القوى الباطن فهي الحواس الخمسة واما الظاهرية فهي حواس الخمسة
الظاهرية وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس السمع عبارة عن قوة مرتبة
في قضيبية سمع الصماخ الباطن من الاذن من شانها ادراك ما تأدى اليها من الاصوات
لحادثة بواسطة تموج الهوى والبصر عبارة عن قوة مرتبة في القضيبة المجوفة من العين
من شانها ادراك ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من اشباح الاجسام ذوات الالوان المضيئة
مستقرة بواسطة الاجسام المشفة والشم عبارة عن قوة مرتبة في الزائدتين وهي مقدم
الدماغ من شانها ادراك ما ينادى اليها من الرائحة بواسطة الهوى المشتق والذوق
عبارة عن قوة منبثة في القضيبة المنبسطة على السطح الظاهر من اللسان من شانها
ادراك ما يرد عليها من الطعوم بتوسط ما فيها من الرطوبة الغذائية واللمس عبارة
عن قوة منبثة في كل البدن من شانها ادراك ما ينفعل عنه البدن من الكيفيات الملموسة
واما القوى الباطنة فهي خمسة والمعبر عنها بالحس المشترك والمصورة والمتخيلة والوهمية
والحافظة اما الحس المشترك عبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ
من شانها ادراك ما يتأدى اليها من الصدر المنطبعة في الحواس الظاهرة واما المصورة
عبارة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ من شانها حفظ ما يتأدى
الى الحس المشترك من الصور واما المتخيلة وهي عبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف
الاوسط من الدماغ من شانها الحكم على ما يتأدى الى المصورة بالاتفاق والافتراق
واما الوهمية عبارة عن قوة مرتبة مؤخر التجويف الاوسط من الدماغ من شانها ادراك
المعاني الغير المحسوسة من المعاني المحسوسة المعنى الذي تدركه الشاة من الذيب موجبا
لتوقيها منه واما الحافظة عبارة عن قوة مرتبة في تجويف الاخير من الدماغ من شانها
حفظ ما ادركته الوهمية وزعم بعض المتفلسفة المتأخرين ان المدرك للكائنات
من الكليات والجزئيات انما هو النفس والقوى الظاهرة والباطنة غير المدركة في ادراك
النفس لهذا الكليات واما اصحابنا فاليقينية المخصوصة عندهم غير مشتركة كما

يأتي بل قالوا ان كل جزء من اجزاء ومن بدن الانسان اذا قام به ادراك فهو مدرك عالم
به وهل ذلك مما يقوم بالقلب او غيره فيما لايجب عقلا ولا يمتنع لولا ما دل الشرع
عليه بقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب الآية وفي التخصيص ليس ذلك مما
يدل عليه قيام العلم بالقلب لجواز ان يكون القلب شرطا في قيام العلم بغيره قلب
من اجزاء البدن واما الكلام على وجود النفس وكونها مدركة للكليات دون الجزئيات
فسيأتي الكلام عليه فيما بعد واما ان العلم غير باق فيما قد اختلف فيه ايضا والذي
عليه اجماع المعتزلة بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لايتعلق بها التكليف
واما العلوم المكتسبة المكلف بها فقد قال الجبائي انها غير باقية والا فالمكلف
بها حال بقائها غير مطيع ولا عاص ولا مثاب ولا معاقب مع تحقق التكليف
وهو خلاف اصلهم ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا واما اصحابنا
فانهم قضوا بالاستحالة بقائها لكونها اعراضا وسيأتي تحقيق ذلك في بقاء الاعراض
ان شاء الله تعالى **الفصل التاسع** في اضداد العلم الحادث واحكامها واضداد
العلم الحادث الجهل والشك والظن والغفلة والذهول والنوم والسكر والموت
واما الجهل فقد يطلق على بسيط ومركب اما البسيط فهو عدم العلم فيما من شانه ان يكون
عالما لعدم العلم مطلقا والا لوصف الجمادات بكونها جاهلة اذ هي غير عالمة وعلى
هذا الجهل يجتمع الاعتباران باثبات العدم العلم لانها صفته والفرق بين الاوصاف
ظاهرة وعلى هذا فلا يخفى ان التقابل وامتناع الجمع بين العلم والجهل بهذا
الاعتبار لذاتهما لا لامر خارج عنهما وبه يظهر احالة قول من اخرج الجهل عن كونه ضدا
عن اضداد العلم واما الجهل المركب فقد قيل فيه انه عبارة عن اعتقاد مجهول
على خلاف ما هو عليه لا على خلا كونه مجهولا والا فخرج غير مجهولا على خلاف ما اعتقد
وهو غير مسدد ولما فيه من تعريف الجهل بالمجهول وهو اخفى من الجهل لكونه مشتقا منه
بالاولى فيه ان يقال الجهل هو اعتقاد المعتقد على خلاف ما المعتقد عليه في نفس
ولا يخفى ان لفظ المعتقد يعم الموجود والمعدوم الذي ليس بشيء فكان اولى من لفظ الشيء
وهذا مما لا خلاف في كونه ضدا للعلم واما احكام الجهل فيها انه غير مقدور للمحل
للعبد بنظر واستدلال وسواء كان بسيطا او مركبا فان النظر ان كان صحيحا
فهو ينقض العلم لا الجهل وان لم يكن صحيحا فلا ينقض الجهل كما سبق بالمقدور بالنظر
والاستدلال رفعه بان يحاول الناظر نظرا صحيحا يقضي به الى العلم الذي هو ضد
فيرتفع فاذا جهل العبد حامل لم يخلق الله تعالى له ذلك من غير نظر واستدلال وزعم
بعض الناس انه لا قدرة له على خلق الجهل لانه عالم بجميع مقدوراته فلو كان قادرا على

فعل الجهل لغيره لكان عالما به وخرج عن كونه جهلا او كان عالما بما هو جاهل به وهو ممتنع و
هو غير سديد فانه من فعل الجهل لغيره لا يلزم ان يعود اليه حكمه حتى يكون جاهلا به او
بما يعود حكمه الى من هو قائم به بل الفاعل له يكون عالما به علما هو عليه من كونه جهلا ومن علم
الجهل على ما هو عليه ما يكون جهلا ثم لو عاد الله تعالى حكم الجهل بسبب خلقه للجهل للعبد
حتى يوصف بكونه جاهلا لعاد اليه حكم القتلة والسهو والعجز بسبب خلقه للعجز
في العبد باتفاق المسلمين ووصف بكونه غافلا وساهيا وعاجزا وهو ممتنع واما
حكم الجهل في جواز تعلق الواحد منه بمجهولين وجواز الجهل بشيء واحد من وجه دون
وجه واختلافات الجهالات وتماثلها وامتناع وجه جهل لا مجهول له او امتناع نيابة
وتعيين محله فعلى ما سبق في العلم الحادث والاختلاف في كل مقام كالاختلاف
في العلم والاحتجاج كالاحتجاج في المزيف والمختار ومن احكامه ان الجهل مثل
وهو مثل للعلم اولا اما الجهل البسيط فلا خلاف في كونه ليس مثلا للعلم بان عدم
الشيء لا يكون مثلا لذلك الشيء واما الجهل المركب فذهب كثير من المعتزلة الى كونه
مثلا للعلم بانعدام الشيء لا مثلا فانه من اعتقد كون زيد في الدار مثلا ولم يكن زيد فيها
ونفى على ذلك الاعتقاد حتى وجد زيد في الدار فانه اعتقادا الاول الموصوف
بكونه جهلا من جنس اعتقاده الثاني مع كونه علما وما به الافتراق من كون زيد في الدار
في احد الحالتين وعدمه في الاخر فامر خارج غير موجب للاختلاف بين الاعتقادين
وقد اجمعوا على انه اعتقاد المقلد للشيء على ومن ما هو عليه مثلا للعلم وذهب اصحابنا
الى امتناع المماثلة بين الجهل والعلم بهذا الاعتبار محتجين على ذلك بانه لو جاز الجهل كالمثل
للعلم اما المثلان فالاشتراك في اخص صفات النفس ويلزم من ذلك الاشتراك ويلزم
من ذلك الاشتراك في اعم الصفات ومن صفات العلم جواز حصوله بالنظر الصحيح
وذلك غير متصور في الجهل باتفاق فلا يكون مثلا للعلم فانه من حكم بان المثلين ان ما
جاز على اصحابنا جاز الاخر وعلى هذا فقد بطل ان يكون اعتقاد كون زيد في الدار وهو
ليس فيها مماثلا للاعتقاد كونه فيها قبل ذلك واما الشك فقد اختلف في كونه معنى
وفي كونه موجودا فقال ابو هاشم في قول هو عبارة وفي كونه موجودا فقال ابو هاشم انه
عبارة عن عدم العلم وهو باطل بانتقاء العلم عن الجمادات فانه ليس بشك والا لاضيف
اليه العدم العلم فيلزم حينئذ ان يكون له العلم فيبطل بالضرورة اثبات امر او نفيه فانه
غير عالم بالنفي ولا بالاثبات وليس شك وينتقض ايضا النائم والغافل فانه غير عالم
مع كونه غافلا للعلم وليس شك وقال في قول اخر انه الشك عبارة عن اعتقادين
متعاقبين لا يتصور الجمع بينهما وهو باطل بما اذا اعتقد امرا فانه حالة اعتقاده جازم

بمعتقد غير شاك فيه وانما زال ذلك الاعتقاد باعتقاد نقيض حالة اعتقاده
جازم في حالة اعتقاده الثاني هو ايضا غير شاك لكونه جازما بمعتقده فكل واحد
من الاعتقادين فهو جازم به وليس بشك وليس بين الاعتقادين حالة فاصلة
يمكن ان يكون شاكا فيها وان كان بينهما حالة يمكن ان يكون الشك فيها وليس الشك هو
ما ذكر من الاعتقادين بل امرا خر غيرهما وقال اصحابنا الشك معنى مفرد وعبر عنه القاضي
ابو بكر بقوله انه عبارة عن استواء معتقدين في نفس المستويين مع قطعه انهما
لا يجتمعان وهذه العبارة غير سديدة فانه وصف كل واحد من الامرين المتقابلين
بكونه معتقدا ومن ضرورة كونه معتقدا تعلق الاعتقاد الجازم به وذلك مع التوابة
وايضا فان استواء المعتقدين في نفس المستوية اما في نفس الاعتقاد او في الشك
او غيرهما وان كان في نفس الاعتقاد فاما ان يكونا معا او على التعاقب الاول محال
ازهما لا يجتمعان والثاني ففيه عود الى قول ابي هاشم وقد عرف ما فيه وان كان
في الشك ففيه تعريف الشك بالشك وهو ممتنع وان كان في غير الشك لا يلزم ان
يكونا شكا كاستواء المعتقدين في غير الشك لا يلزم ان يكونا شكا كاستواء المعتقدين
في الامكان او في غيرهما من الصفات وقال ابو المعالي الشك هو الاستوائية في معتقدين
نفيا واثباتا وهو من النمط الاول حيث انه جمع بين الاعتقاد والاستوائية بالنسبة
لشيء واحد وهو محال ثم ان الاستوائية في المعتقدين اما ان تكون هي نفس الشك او
غيره فان كان الاول ففيه تعريف الشك بالشك وان كان الثاني فلا بد من تميز الشك
عن الاستوائية ولا سبيل اليه فالاقرب في ذلك ان يقال الشك هو التقاء امرين
متقابلين لا يترجح لوقوع احدهما على الاخر في النفس وهو مضاد للعلم لاستحالة
كون الشخص عالما بشيء وشاكا فيه من جهة واحدة واما احكام الشك فمنها انه لا
يتعلق بامرين اذ هو تجويز امرين للامرين لاحدهما على الاخر ولو قدر امر ان يمتنع
وقوع الشك في احدهما دون الاخر ويتصور وقوع الشك في احدهما دون الاخر
في الخلاف في جواز تعلق الشك الواحد بالامرين كالخلاف في العلم والاحتجاج كالاحتجاج
ومنها انه قد يقع ضروريا غير مكتسب للعبد وقد يقع مكتسبا والخلاف في كونه مخلوقا
لله تعالى ايضا كالخلاف في الجهل ومنها انه لا يبعد ان يكون مامورا به في النوع الاول
وقد الشك في الله تعالى فقد قال الاستاذ ابو بكر وابو هاشم انه لا يمتنع ان يكون مامورا
به بناء على ان النظر في معرفة الله تعالى واجب ذلك لا يتم في العادة دون النية
الشك ولا يتم الواجب الا به فهو واجب ومنهم من خالف في ذلك بجواز وقوع
النظر غفلة من غير سابقة شك وبتقدير امتناع خلو النظر عن سابقة الشك و

ليس كل ما يتوقف عليه المأمور يكون مأمورا لجواز الا يكون مقدورا كالحيوة ويتقدر ان يكون
مقدورا فلا يكون مأمورا لجواز الا يكون حيا والشك في الله تعالى ليس بمقدور لانه حين
عدم فلا يكون مأمورا والواجب ان يقال انه يريد بالشك ابتداء حصوله فهو غير مأمور
بكونه غير مقدور وان اريد به دوام الشك فلا يمتنع ان يكون مأمورا اذ هو مقدور بالازالة
بالنظر والاستغارة النظر ووقوع النظر وان امكن عدمه غير سابقة دوام الشك
فالعادة على خلافه والحسن والقبح فليس من الصفات الذاتية على ما سيأتي فلا يكون
ذلك مانعا من الامر والقول ملازمة كون الشك في الله تعالى مأمورا به للامر بمعرفته و
بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فهو حق على ما سيأتي واما الظن فعبارة
عن ترجيح احد ممكنين متقابلين في التلبس على الاخر وهذا ايضا صفة العلم لاستحالة
اجتماع العلم والظن من جهة واحدة بالنسبة الى الشيء واحد وهو لاستحالة متعلق بامرين
بوضع اتحاده كما في الشك وان كان احدهما راجحا وهو يقسم الى مقدور وغير مقدور للعبد
كما في العلم والحكم في جواز تعلقه مع اتحاده مأمورين بحكم تقدير الظن باحدهما مع عدم
الظن بالاخر ويمتنع والخلاف في ذلك كالسبق في العلم وانه منه ما لا يمتنع ان يكون
مأمورا به كالظنون في المجتهدات ومنها ما لا يكون مأمورا به كالظن بنقيض الحق وقد
قال اصحابنا ان الظنون اجناس مختلفة فمنها ما هو اجلا بحيث يكون قريبا من القطع
ومنها ما هو اخفى بحيث يكون قريبا من الشك ومنها ما هو متوسط بين الرتبتين و
يمكن ان يقال انها من جنس واحد بنظر الى اشتراكها فيما ذكرناه في حد الظن وما
به الاشتراك في مراجع الى الامور عرضية لا موجب الاختلاف في الحقيقة ولا يمكن
ان يقال باتحاد الحقيقة وبجنس لاختلاف الى كثرة اعداد الظن في الجلي واتحاده
في الخفي والا كان الظان بمظنون واحد ظانا له بظنون متعددة معا وذلك محال"
لان الظنون ان كانت متماثلة بالمتماثلات اضداد على ما يأتي والاضداد لا تجتمع
وقد قيد بالاجتماع وان لم تكن متماثلة فهي مختلفة والمختلفات اما اضدادا
اولا فان كانت اضدادا فلا تجتمع ايضا وقد اجتمعت وانه لم تكن اضدادا فقد
قيل انها مختلفة والاختلاف مع اتحاد الحقيقة واما الغفلة والذهول والنسيان
وان اختلف عباداتها فيقرب ان يكون مجتمعا لمعنى فلا العلم لاستحالة الجمع وحكم هذه
الاضداد في جواز تعلقها بمكلفين او بمتعلق واحد كالحكم من العلم والخلاف ولكن
اتفق المخالفون على امتناع كون الغفلة مقدورة للبشر فان شرط وقوع المقدور
بالمقدورة ان يكون مرادا مقصودا والقصد الى الشيء ينافي الذهول والغفلة
عنه واذا ثبت ان الغفلة غير مقدورة عليها للتعبد وهي ضد العلم المكتب

المقدور

المقدور فقد بطل قول المعتزلة بانه القدرة على احد الضدين تكون قدرة على الضد
الاخر اللهم الا ان يفسر والضد بمعنى ثبوتي يمنع الغفلة والذهول كما ذهب اليه
بعض المعتزلة من البصريين فيلزمهم الاتفاق العلم بطريان الغفلة لانهما للتثبيت
ضد العلم وجميع الاعراض فلا يتفق عندهم الا بطريان الضد عليها واما النوم فيضا
طرد للعلم لاستحالة الجمع بينهما واما النظر فهو مضاد للعلم بالمنظور فيه لان النظر
لتحصيل العلم بالمنظور فيه وذلك بالنسبة الى عدم العلم بالمنظور فيه فان طلب
تحصيل الحاصل محال ومن حصل له العلم بالمنظور فيه بعد تمام تطرد واحد في ضرب
اخر من النظر مع علمه بالمنظور فيه وليلا وذلك بجامع المنظور فيه وان كان ذلك
لتحصيل ما حصل بالنظر الاول فلا يتصور ذلك الا ان يقول عنه صحيح واما الموت
فقد اختلف قول ابي هاشم فقال تارة انه عبارة عن انتقاض النسبة المشروطة
بالحياة وعلى هذا فلا يكون الموت عند ضد الحياة فانه زالت به الحياة وقال
تارة انه معنا مضاد للحياة وتردد بينهما في قول اخر وعلى كل تقدير فلا يكون الموت
للعلم بل مزيلا الشرطية على الاول ومضادا الشرط على القول الثاني وقال اصحابنا الموت
معنا مضاد للعلم اما انه معنا فيدل عليه ما يدل على الاعراض النسبية فيما بعد
واما انه ضد للعلم فلاستحالة الجمع بينهما ولا معنا لكونه ضدا وسواء كان استحالة الجمع
بواسطة انتفاء الحياة او لم يكن ولا معنا في شرح العبارة وهو غير مقدور للعبد"
لان المقدور بالقدرة يستند غير وجود القدرة مع وجوده والموت والقدرة مما
لا يجتمعان خلافا للحياة فانه قال هو مقدور للعبد وخلاف الاصلية في ان القدرة على
احد المتضادين تكون قدرة على الضد الاخر حيث انه جعلت الموت مقدورا والحياة
المضادة له غير مقدورة واذا عرفت اضداد العلم فاعلم ان الجهل البسيط
لا يضاد الجهل المركب والشك والظن والنظر فانه لا يمتنع الجمع بينهما ولكن
يضاد النوم والغفلة والموت فان الجهل البسيط على علم عدم العلم فيها من شانه
ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واما الجهل المركب فلا يضاد الجهل
البسيط ويضاد ما في اضداد العلم فهو اعم مضادة من الجهل البسيط لقلة مضادته
للنوم والغفلة والموت فظاهر واما مضادة للشك فمن جهة انه اعتقاد جازم لاحد
المتقابلين والشك تردد بين الامرين من غير جزم ولا ترجيح واما مضادة للنظر فمن
ان الناظر طالب والمعتقد مصمم جازم ولا طالب مع التصميم والاعتقاد الجزم بالمنظور
فيه ويمكن ان يقال ان الاعتقاد الجازم اذا كان جهلا مجزوما لا يمنع الشك معه بتقدير
الشك بخلاف العلم فلا يبعد معه النظر لطالب العلم الذي لا يلحقه الشك واما الشك

فلا يضاد الجهل البسيط ولا للنظر بخلاف العلم فلا يجتمع مع النظر ولكن يضاد الجهل
المركب على ما عرف وما في اضداد العلم اما مضادته للظن فلان الظن ترجيح احد
المتقابلين على الاخر في النفس ولا ترجيح مع شك واما الظن فلا يضاد النظر لتحصيل
العلم بجازم ولا الجهل البسيط ويضاد ما في اضداد العلم اما الجهل المركب ملتقا وانها
في الترجيح واما النوم والغفلة والموت فظاهر واما النظر فلا يضاد الجهل البسيط و
لا الشك ولا الظن ويضاد ما عدا ذلك من اضداد العلم واما النوم والغفلة فمضادان
لجميع اضداد العلم ولغيرها من القدرة والارادة فيهما اعم من المضادة مما تقدم ذكره
واما الموت مضاد لجميع الاضداد العلم ايضا ومضاد لكل صفة من شرطها الحياة فمضادة
اعم من كل الاضداد **التاسع** الثانية في بيان النظر وما يتعلق به ويشتمل على ثمانية
فصول **الاول** في بيان حقيقة النظر **الثاني** في شرايط النظر **الثالث** في النظر الصحيح
المقتضي الى العلم واثباته على ما ذكره **الرابع** في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر
الصحيح **الخامس** في ان النظر الفاسد لا يتضمن لجهل **السادس** في ما قيل من ان النظر
ينقسم الى جلي وخفي **والسابع** في ان النظر الصحيح المؤدي الى معرفة الباري واجب للكل
والثامن في اول واجب على المكلف **الفصل الاول** في حقيقة النظر والنظر في وضع
اللغة قد يطلب بمعنى الانتظار والرؤية والرأية المقابلة والتكلم والاعتبار كما يأتي تحقيقه
في مسألة الرؤية ان شاء الله تعالى واما اصطلاح المتكلمين النظر موضوع لبعض
المسميات في اللغة وهي التفكر والاعتبار في المعنى الواحد وان كان اللفظ مختلفا واقرب
ما قيل فيه من الاعتبارات ما قاله القاضي ابو بكر من ان النظر الذكر التي يطلب به من قام به
علما او عليه ظن وقوله هو الذي يطلب به من قام به علما او عليه ظن شرح لمعنى الذكر فانه لما
قال النظر هو الذكر كان سائل سئل وقال لها الذكر معين هو الذكر يطلب به من قام به علما
او غلبة الظن وقد قصد بقوله يطلب الاحتراز عن سائر الصفات المشروطة بالحياة
وعن الحياة فانه لو قال هو الذي يطلب من قام به علما او عليه ظن ولم يقدر به لانتقض
عما يرى هذه الصفات فانها قائمة بطالب العلم او الظن وليست فكرا ويقوله علما او
عليه ظن يعم القاطع والظن ويرد عليه اشكالات اربعة اول انه اذا كان النظر هو الذكر
وذلك الذكر هو ما يطلب به العلم والظن بالنظر يطلب به العلم او الظن المطلوب
بالنظر ينقسم الى ما للمظنون فيه على وقف الظن فيكون حقا والى ما هو على خلافه
فيكون جهلا ويلزم من ذلك ان يكون الجهل مطلوبا بالنظر مأمورا به وهو ممتنع الثاني
ان المطلوب انما هو النظر مطلقا من المعلوم اثما تكلف ويطلب به العلم غير يطلب
به الكل لاستحالة الجمع بين كون الشيء الواحد موصلا الى العلم والظن معا وهما خلاف

تحت

تحت جنس النظر وتحديد الشيء يذكر احكامه وعد الممتنع الثالثة انه اذا كان النظر المظنون
مطلوبا بالنظر فلا يخفى ان المفهوم من غلبة الظن يزيد على اصل الظن وعند
ذلك فيخرج من الحد النظر الذي به يطلب اصل الظن دون العلم وغلبة الظن
به فلا يكون الحد جامعا الرابع ان في الحد زيادة لا حاجة اليها فانه لو قال النظر هو الذي
يطلب به من قام به علما او غلبة ظن لقد كان كافيا عن ادراج الذكر فيه ويمكن ان
يجاب عن الاول بان الظن من حيث هو ظن اعم من كونه مخالفا للمظنون او موافقا
له وهو انما يطلب بالنظر من جهة كونه ظنا وليس بجهل الا من حيث كونه مخالفا للمظنون
وعن الثاني في الحد المذكور انما هو سمي المذكور فيه اذا كان من الخواص المميزة لما سواه
كان صحيحا والحد وان كان هو النظر من حيث كونه نظرا فانه مما يستحيل ان يطلب
به العلم والظن معا ولا يخفى ان من خواصه انتقاله الى ما يطلب به الظن فيكون
صحيحا وعن الثالث ان طلب العلم بالنظر وطلب الظن به وغلبة ظن من خواص
النظر ولا يخفى ان الاختصار على بعض الخواص دون بعض غير موجب بقاء
الرسم عن الرابع ان ذكر التفكر في الحد لم يكن لدخوله في الحد بل لبيان اتحاد مدلول
النظر والتفكر وبجوابه قوله ما يطلب به من قام به علما او غلبة ظن وما نحن والذي
يختاره ان يقول النظر عبارة عن تعرف العقل في الامور الثابتة المناسبة
للمطلوبات فتاليف ترتيب وتحصيل ما ليس حاصلا وهو منقسم الى ما علم
فيه وجه دلالة الدليل على المطلوب فيكون صحيحا الى ما ليس كذلك فيكون فاسدا
وما ذكرناه من الحد فيعم النفس ويعم الموصل في المفهوم والتصديق والقاطع الظن
على اختلاف اقسامه **الفصل الثاني** في بيان شرايط النظر وشرايط النظر
منها ما يعم الصحيح والفاسد ومنها ما يخص الصحيح دون الفاسد فاما الشروط
العامة بالعقل وانتفاء اضداد النظر اما اشتراط العقل فلامتناع النظر دونه
وتحقيق ذلك يتوقف على بيان معنى العقل وحقيقته سيقول اعلم ان العقل
قد يطلب باعتبار باب متعددة في الاصطلاحات فيما اصطلاح الفلاسفة فيه
يطلب باعتبار الماهية مجردة عن المادة وعلاقتها ولم يجز ان من اطلاق اسم
العقل بهذا الاعتبار على الباري تعالى وعلى الملائكة لاصادرة عنه والمبادي المجردة
عن المواد وعلاقتها والصادرة عنه وبتوسط على ما بان بشرحه وابطاله وقد
تطلب عن القوة التي بها التوصل من المعلومات الكلية الى المجهولات الماهية و
يسمى العقل النظري وعلى القوة التي يتصرف بها النكرة والروية فيما يجب
ان تنقل من الامور الجزئية ويسمى العقل العملي وعلى القوة التي بها استعداد الطفل

لادراك الكتبة فان لم يكن قد حصل له العلم بمفردات الكتابة قيل له العلم الهيولاني و
حصل له العلم وان كان متهيئا عند التركيب الى الفكر والرؤية قيل له العقل بالملكة "
وان لم يفتقر الى الرؤية قيل له العقل بالفعل على القوة الشئ بها ادراك المعلوم "
من غير تعلم ويقال له العقل القدسي واما في اصطلاح اهل العرف فقد يكلف بالعقل
على حجة الفطرة وعلى كثرة التجربة وعلى الهيئة المستحسنة للانسان في حركاته وسكناته
لكن المقصود ههنا انما هو تعريف العقل الذي هو التكليف وقد اختلفت عبارات
المتكلمين فيه يقال بعض المعتزلة العقل ما يعرف به قبح القبيح وحسن الحسن كما على قاعدة
اخوالهم ان الحسن والقبح وصف ذاتي يمكن تعقله لامة جهة الشارع وسبانة البطالة
ومنهم من بنا على هذا الاصل ايضا العقل ما يميز بين نفيه الخير وبين شر الشر وقالت
الخوارج العقل ما يعقل به عن الله امره ونهيه وفيه تعريف صفة العقل بالتعقل
وهو اخفى من العقل كيف ويخرج عنه العامل الذي لم تبلغه عن الشارع بامر ولا نهي
او بلغه غير انه ما يعقل امره ونهيه وانه عاقل وله عقل مع انه ما عقل امر الله ولا نهيه
واما اصحابنا فمنهم من قال العقل هو العلم ولهذا يقال لمن علم شيئا عقله ولمن عقل
شيئا علمه وهي اختيار ابي اسحق الاسفرائني وهو غير سديد فانه ان اراد به كل العلوم
فيلزم منه ان لا يكون عاقلا من غاية بعض العلوم مع كونه متحصلا ما عداه وان اراد
به بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التميز وما ذكره من الاستدلال فغير صحيح
لجواز ان يكون العلم مغايرا للعقل وهما متلازمان ومنهم من قال انه علم يتوصل
بها الى المعرفة وهو ان اراد بالعلم العلم فيلزمه ما لزم الاول وان اراد به "
غير العلم بعد السلم وجودا ومرورا للعلم يتوصل به الى المعرفة وهو مما تقصر الدلالة
عليه والذي اختاره القاضي ابو بكر ان العقل بعض العلوم الضرورية كالعلم
باستحالة اجتماع الضدين وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الموجود
لا يخرج عن كونه حادثا او قديما وان الجبال المعهودة لنا ثابتة عن البحار غير غائبة و
نحوه وقد احتج امام الحرمين على صحة ما اختاره القاضي وابطال ما عداه في
طريقه جامعه ما تقدم زعمه فقال العقل موجود فانه لو كان ايضا محصلا
لما اختص به ذات دون ذات واذا كان موجودا فاما ان يكون قديما او لا قديما
سوى الباري وصفاته كما هو معلوم في مسئلة حدوث العالم ولا وجود لدلالة
ولا شئ من صفاته في شئ من الحدوثات فلا يجب كون شئ منها عاقلا فان حكم
الذات لا يكون ثابتا لذات في غير ما قام بها كما بانة وعلى هذا فقد بطل قول
الحشوية بكونه بها لغو ولا قديما وان كان حادثا فهو اما جوهر واما عرض لا جائز ان

يكون جوهرا اذ الجواهر متجانسة كما بانة ايضا فلو كان بعض الجواهر عقلا لكان كل جوهر
عقلا لان ما يثبت لاحد المثلين يثبت للاخر وايضا فانه لو كان العقل جوهرا لما عاد
بسبب الى العاقل به حكم وهو كونه عاقلا اذ الاحكام انما تثبت الى الجواهر وان
كان عرضا فلا يمكن ان يكون مجموع الاعراض فانه قد يتصف بالعقل من لم يكن متصفا
بجميع الاعراض وانما كان هو بعض الاعراض فان يكون من المعلوم او غيرها لا جائز
ان يكون من غير العلوم والاصح ان يتصف بالعقل من لم يعلم شيئا كيف وان
من شئ من اجناس الاعراض الا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدم ما عدا المعلوم
واما بصحيحها ولنا من العلوم فلا جائز ان يكون عبارة عن كل العلوم لاتصاف
الانسان بالعقل مع تقربه عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما ان يكون "
ضروريا او نظريا لا جائز ان يكون نظريا اذ العقل شرط للعلم النظري فلو
كان العقل نظريا لكان دورا وايضا فانه قد يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل
اصلا واذا كان ضروريا فلا يمكن ان يكون هو مجموع العلوم الضرورية فان العلم
بالمحسوسات من جملتها وقد يتصف بالعقل من لم يكن مدركا لشئ منها فاما هو
بعض العلوم الضرورية وهي كل علم ضروري يمتنع خلو الموصوف بالعقل منها
ولا يشاركه فيها من ليس بعاقل كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وان
الوجود لا يخرج عن كونه قديما او حادثا ونحوه وعلى هذا ما لا يمكن الاتفاق بالعقل
دونه ولو في حالة ما فلا مدخل له في مسمى العقل لعلوم العادة ونحوها لجواز تغيرها
وقد يحتج على هذه النكتة تشكيكات الاول ما المانع بان يكون مسمى العقل عدما قوله
لان النفي المحض لا اختصاص له بالذات دون ذات انما يصح في النفي المطلق واما
المانع من كونه عدما مضافا لكن يمكن ان يستدل على كونه وجوديا من حجة اخرى وهو
ان لو كان العقل عدما فسلبه يكون ثبوتيا لان سلب السلب اثبات ولو كان كذلك
لما صح سلب العقل عن الاعدام المحضة لما فيه من اتصاف العدم بالثبوت وهو
محال الثاني وان سلم كونه وجوديا واما المانع من قدمه كما ذهب اليه الحشوية قوله لانه لا قديم
الا الله وصفاته ولا وجود لشئ من ذلك في شئ من الحوادث مسلم ولكن لم
قال انه لا يكون عاقلا به قوله لانه يكون العاقل عاقلا حكم للذات وحكم الذات لا يكون
لما هو غير ما قام بها يلزم عليه العلم فانه يوجب حكما لما تعلق به وهو كونه معلوما وان
لم يكن ذلك العلم قائما به بل بالعالم كما في الجمادات ويمكن ان يجاب عنه بان المعلوم
ليست حكما ثابتا للمعلوم والا قامت الصفة الاثباتية بالمستحيل ضرورة كونه
معلوما وهو محال الثالث وان كان حادثا بالمانع من كونه جوهرا قوله لان الجواهر متجانسة

غير مسلم وما يذكره في تحقيق التجانس فسيأتي ابطاله ايضا في موضعه الرابع و
ان قدر كونه عرض انما المانع منه كونه من غير المعلوم قوله لو كان من غير المعلوم تصح الاتصاف
بالعقل منه لم يحصل له العلم بشئ مسلم لكن لا نسلم انه لا يصح اتصافه بالعقل ان لو كان
العقل هو العلم بعدم اتصافه بالعقل يتوقف على كونه العقل هو العلم وكونه العقل
هو العلم يتوقف على عدم اتصافه بالعقل فيكون دورا قوله انه ما من شئ من اجناس
الاعراض الا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما بصحيحا ممنوع
فانه من الجايز ان يكون مسمى العقل عرضا من الاعراض وهو ملازم للعلم الذي يوجد
الانس بكونه عاقلا عندنا ولا يكون هو نفس العلم ولا سبيل الى تقدير الابتداء ذلك
اللازم مع بقاء العقل الخامس هو ان كونه العاقل عالما حكم واحد مثل كونه القادر
قادرا والعالم عالما فلو كان العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية وهي ما ذكروه
من العلوم فيلزم ان يكون الحكم الواحد معللا بعلل متعددة وهو محال كما بيانه فان
قيل العقل ليس مجموع ما ذكرناه من العلوم الضرورية بل العلم بكونه عالما بها والعلم
بكونه عالما بها علم ضروري وهو واحد فلا تكون فيه تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة
قلنا بالعلم بكونه عالما بكل واحد من تلك العلوم ان كان غير كل واحد من تلك العلوم
يعود الى القسم الممتنع وهو ان يكون العلم بالعلم تلك الامور وانه عليه ويعلم
وجوده وهو محال وان كان العلم بتلك العلوم الضرورية هو نفس العلم بها فيلزم من
تعددها تعدده وتعدد الاشكال الى آخره انه اذا كان العقل بعض العلوم الضرورية
كما ذكروه فلا يخلوا اما ان يمكن تحديده او لا يمكن فان امكن فقولكم بعض العلوم الضرورية
ليس بحد لعدم التعيين والحصر ومالا يكون حدا لا يكون معرفا لما كان من قبيل التصورات
ان لم يمكن تحديده فلا يمكن تحديده بالعلم به غير بديهي فلا يكون معلوما ومنه يندفع
قول من قال ليس من شئ كل معلوم ان نحد فان ذلك انما يكون فيما سلم انه معلوم
واما ما ليس بمعلوم فلا بد في معرفته من التحديد بديع انه اذا كان العقل عبارة عن بعض
العلوم الضرورية الخ لا خلو للنفس عنها فيلزم منه الا يقع التصورات بين العقلاء
في مراتبه العقل وان لا فرق بين العاقل والابله ومنه هو في غاية الجودة من الذكر و
شذ الفريحة لعدم اختلاف الناس في ما ذكروه من الضروريات ولا يخفى ما فيه من
المكابرة والعناد ويمكن ان يجاب عنه بان النفس بالتصورة بين الناس ليس
باعتبار العقل الذي هو مناط التكليف وهو ما نحن بصدد تعريفه وانما ذلك به
باعتبارات اخر وهي ما قدمناه ذكرها من صحة النظرية والتجربة او حسن المحالة او
العلم وعنه ذلك وقد يمكن تحديده بما لا بأس به وهو ان العقل عبارة عن العلوم الضرورية

الخ

التي لا خلو النفس الانس عنها بعد لانه الادراك ولا يشاركه غيره من الحيوانات
ولا يخفى ان العقل منه الاعتبار موجود وانه لا بد للنظر منه قطعا للتسلسل
الممتنع واما اشتراك انهما اضداد النظر فلان وجود كل واحد من الضدين متوقف
على انتهاء بعضه آخر لاستحالة الجمع بينهما واضداد نظر العلم بالمنظور فيه واعتقاده
على خلاف ما هو عليه والنوم والغفلة والموت على ما سبق تحقيقه في عدم النسبة
العلم واما الشركة الخاصة بالعلم الصحيح بفيد العلم بالنظر فيه واثباته على منكريه
واذا كان النظر الصحيح في دلالة قطعية واما العلم الصحيح ان يكون النظر في الدليل
دون النسبة وفي الوجوه الذي منه يدل الدليل دون غيره دون اختل الشئ من ذلك
فالنظر يكون فاسدا **الفصل الثالث** في ان النظر الصحيح كذا يفيد العلم بالنظر
به اثبات على منظر به واذا كان النظر الصحيح في دلالة قطعية وكونه بعينه ضد اضداد
العلم اقتضى الى العلم بالمنظور به خلافا لبعضهم في قوله ان النظر لا ينتهي الى العلم
الذي ليس بديهيا غير خارج عن الحواس واخبار التواتر وربما خالف بعضهم في
الخبر المتواتر ايضا والحجة لنا ثلاثة ثبانا والحجة الاول هي النظر على ما حققناه عبارة
عن تصرف العقل في المعلومات والمنظورات الى آخر المناسبة للمطلوب بترتيب
بعضها الى بعض توسلا بذلك الى تحصيل ما ليس حاصلا في العقل وعند ذلك فلا
يخفى انه حصل عنه العلم بالمواد الصادقة والعلم بما افترق بها من الطور الصحيحة
وتاليف الخاص الذي يتولى بيانه المنطقي وعلم الضرورية لزوم المطلوب عنها وكونها حجة و
ذلك كعلمنا بان الاربعة زوج عند علمنا بان الاربعة منقسمة بمتساويين زوج الحجة
الثانية انا نجد من انفسنا العلم بامور كلية حصلت لنا بعد ما لم يكن ولو خلينا على اصل النظرية
من غير طلب لها وحصلت لنا بعد ما لم نكن وكذلك للعلم بمعنى النفس والعقل وغيره ولا بد
لها من مدركة توصل اليها بانها غير بديهية وليس المدركة لها الحواس الخ هي غير محسوسة ولا
الخبر المتواتر فانه لا يفيد العلم بما ليس بمحسوسة والذي يفيد العلم بها غير هذين المدركين
هو المعين بالنظر وايضا فانا نجد من انفسنا العلم بوجوده ويعلى ويجب ويجوز عليه
بعد ما لم حاصلا لنا وليس ذلك من الامور البديهية ولا من الامور التي تعلم بالحس ولا بالتواتر
اذ هي غير محسوسة فلم يبق الا النظر الحجة الثالثة وهي محققة بابطال مذهب لخصم وهو انا
نقول القول بمقتضى اقتضاء النظر الى العلم اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان كان معلوما
فاما ان يكون بديهيا او غير بديهي لا يجوز ان يكون بديهيا فانه لو خلا الانس واعلى نفسه من غير شوه
مع قطع النظر عن النظر لم يجد نفسه يجزم بذلك اصلا وليس البديهي كذلك ولانه غير بديهي
لا يخالف فيه اكثر العقلاء وهم القائلون باقتضاء النظر الى العلم ويخالفون فيه وان كان غير بديهي

لا يدفيه من مدرك وليس مدركه الحواس اذ هو غير محسوس ولا يكفي المتواتر لذلك ايضا فلم
يبق الا النظر وان كان غير معلوم بالجزم بنفيه غير معتذر والحصر مر على ذلك شبه المتواتر
الاول لان المعلومات التابعة المناسبة التي تتصرف العقل فيها بالترتيب المقتضي الى المطلوب
لابد وان يكون بديهيا او مستندة الى البديهي قطعا للتسلسل والدور الممتنعين والبديهي
لا حاصل لها وبيانه من وجهين الوجه الاول انه لا يخلوا اما ان يكون النظر الاول نافيا
في حصولها من غير احتياج الى امر اخر او لابد من امر اخر لا جايز ان يقال في الاول اولا كانت
البديهيات حاصلة لنا في مبدا السواء وحصول علم للانس وهو لا يشعر به محال وان كان
الثاني فهي غير بديهية الا ما لا بتوسط العقل في الفعلة على امر اخر خارج عنه الثاني ان البديهيات
من المعقولات والمعقولات فرع المحسوسات ومنتزعة عنها ولهذا قيل ان من فقد حسا
او علما مذ سب جمع من العقلا الى ان المحسوسات غير نفسية فهو متبوع عنها اولى ان يكون
تنبيها او بيانا انها غير تنبيه ما شاهدوه من النظرة النازلة خطا مستقيما والنازل
راس العود الدابر بسرعة دايرة متصلة والصغير كبيرا نه النازل البعيد في الكلمة
والكبير صغيره الكامل ايا او من بعد والمتحرك ساكن كالكواكب والساكن متحرك كالارض
الخ برايها راكب السفينة على الشط والمتحرك الى الجهة وهو متحرك الى غير ما كحركة
القمر في الغيم والمعدوم موجود كالمرئي في المراة من الصور والالوان المختلفة كنوس فرخ
وما يشاهدوه النايم في منامه وصاحب البرسام من العود التي لا وجود لها الى غير ذلك كله
مما يدل على التحقيق فيها يقع عليه كيف يكون يقينيا الثالث هو ان اجل البديهيات الحكم
بانه لا واسطة بين النفي والاثبات وغير يقيني مما دونه الى الا يكون يقينيا وبيانه ان التصديق
بهذه القضية متوقف على مفرداتها وهي النفي والاثبات والنفي غير بديهي بتصوره و
لذلك وقع الاختلاف بين العقلا في تصوره مما هو تنبيه فرع عليه اولى الا يكون بديهيا الرابع
انا قد نجد انفسنا جازمة بقضايا على نحو جزمنا بالبديهيات ونجزم بها غير جايز نجزمنا
بان ما شاهدناه من مار البحر باق بحاله مع جواز اعدامه او قلبه دما عتيقا او غير ذلك و
نجزمنا بانه ما شاهدناه مرة بعد مرة انه غير المرئ اولا مع جواز مع جواز اعدام
الاول وخلف مثله وفي الذي نجزم بصحة قضية بناء على دليلها جزما لا يرتاب فيه
وقد يظهر له الغلط في ذلك حتى انه ينتقل عن اعتقاد شئ الى ضده ويجزم به مع استحالة
بين الاعتقادين واذا اجاز ذلك في غير البديهيات مع كونها جازمة فيما يجزم في
البديهيات للشبهة الثانية ان المطلوب بالنظر اما ان يكون معلوما من كل وجه او
مجهولا من كل وجه او معلوما من وجه ومجهولا من وجه فان كان معلوما من كل وجه فلا حاجة
الى كلفة فان تحصيل الحاصل محال فان كان مجهولا من كل وجه فلا يقع في النفس كلية

وبتقدير الكلية قد لا يعلم ان الذي ظفر به هو مطلوبه ام لا وان كان الثالث فان يكون
مطلوبا من جهة ما علم او من جهة ما جهل وكل واحد من الاولين ممتنع لما سبق الشبهة الثالثة
ان القول بصحة النظر اما ان يكون معلوما او مجهولا فان كان معلوما فاما ان يكون بديهيا
او نظريا لاستحالة كونه محسوسا لا جايز ان يكون بديهيا والا لما خالف فيه جمع كثير
من العقلاء وان كان نظريا فيلزم منه توقف على حجة النظر بصحة النظر لان العلم
بصحة طريق المقضي الى المطلوب متقدم على العلم بصحة المطلوب وفيه تقدم
العلم بصحة النظر على العلم بصحة النظر وتقدم الشي على نفسه محال وان كان
مجهولا فلا سبيل الى الجزم به الشبهة الرابعة ان العلم بلزوم المطلوب عن النظر اما
بديهي او نظري وليس بديهيا لوقوع الخلاف فيه وان كان نظريا فيفتقر الى النظر
اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل والدور وهو ممتنع الشبهة الخامسة
هو ان كل واحد من ارباب الاديان والمقالات المختلفة جازم بما ادى اليه نظره
معتقد له اعتقادا لا يتمارى فيه ولا يشك فيه تشكيكا مع استحالة الجمع في الصحة وليس
البعض اولى بصحة من البعض مع ان كلها واحد جازم بصحة معتقده الشبهة
وان وسته اما نرى الناظر الناظر قد يؤديه نظره الى اعتقاد امر لا يشك فيه
تشكيكا بديهيا من الزمان ثم ينتقل عنه بالنظر الى اعتقاد مقابله وابطال معتقده
اولا ان يقين فساد النظر المؤدي اليه وعند ذلك فلا نامن كل نظر من يقين
وظهور ابطاله وما بهذا شانه فلا يمكن الجزم بصحة الشبهة وان بعد ان الطارئة
المطلوب للنظر اما واجبة لا يتصور الانفكاك منها او غير واجبة يمكن الانفكاك
عنها فان كانت واجبة فهي اضطرارية غير داخلة تحت اختيار الناظر ويلزم من ذلك
فتح التكليف بمثل هذه المطلوبات وامتناع المدح والذم عليها ايجادا واعدام
او اللازم ممتنع باتفاق الامة وان كان غير واجبة فكل ما ليس واجبا ان يكون
فهو اما ممكن او ممتنع او على كلي التقديرين فلا يمتنع القول بامتناع بعد طارئة
المطلوب للنظر الشبهة الثامنة ان طارئة المنظور فيه للنظر يتوقف على
انتفاء الدليل المعارض في نظر الناظر والا لما امتنع الجزم بالمطلوب مع
ظهور المعارض في نظر الناظر وهو ممتنع واذا توقف على انتفاء المعارض
بالعلم بانتفاء المعارض غير ضروري فلا بد له من دليل والكلام في انتفاء دليل
المعارض كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع الشبهة التاسعة ان العلم
بالمنظور فيه اما ان يقع مع النظر او بعد انقضايه لا سبيل الى الاول بالنظر
بضاد العلم بالمنظور فيه لقيامه في قاطع العلم وان كان بعد فغيبة ممتنع

ان يتعقب عدم النظر بايضاد العلم فان اقتضاء النظر غير متقصر لنفي اضداد
العلم بالمنظور فيه والعلم بالمنظور فيه مع وجود ضدهم محال فاذا اقتضاء النظر لازالة
العلم بالمنظور فيه الشبهة العاشرة وان العلم بالمنظور فيه اذا كان مرتبطا بالنظر فلا
يتصور حصوله مع الذهول عن النظر واركانه والنظر اذا كان مشتملا على اركانه متعذرا
فلا يتصور في الناظر العلم سامع على بايجب كل عاقل من نفسه انه متحاول علما شيئ
تعذر عليه محاولة علم عزم حالة محاولته واذا كان العلم بالجميع غير متصور معا والعلم
بالبعض غير متقضي الى العلم بالمنظور فيه الشبهة الحادية عشر ان افادة النظر
للعلم بالمنظور فيه اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن معلوما سمع القول
بان النظر مفيد للعلم بالمنظور فيه وان كان معلوما فالعلم بافادة النظر للعلم بالمنظور
فيه علم باضافة بين النظر والعلم بالمنظور فيه والعلم بالاضافة يتوقف على العلم
بالمضافين واحد المضافين العلم بالمنظور فيه توقف العلم بالمنظور فيه على العلم
بافادة النظرة له وتوقف العلم بافادة النظر له علم العلم به وهو دور الشبهة الثانية
عشر ان العلم بالمنظور فيه اما ان يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه او لا يتوقف
فان كان الاول بدلالة الدليل على العلم بالمنظور فيه على ما مر اضافة بين الدليل والعلم
بالمدلول والاضافة متوقفة على المضاف اليه فاذا توقف العلم بالمضاف اليه
على العلم بالاضافة كان دورا اولا نعلم بدلالة الدليل اما ان ينتفي مع بالمدلول او لا
مع فاجتماع علمين مختلفين محال كما تقدم في قاعدة وان لم يبق فالعلم بالمدلول مع
عدم العلم بدلالة الدليل عليه ممتنع لعدم تميز ذلك الدليل عما ليس بدليل وهذا المفضي
بمتنع للقسم الثاني وهو ان لا يتوقف العلم بالمدلول على بدلالة الدليل عليه الشبهة
الثالثة عشر ان النظر الصحيح اما ان يكون شرطا فان كان شرطا فالمشروط به
لابد ان يكون متحققا مع المشروط لاستحالة وجود الشرط بدون المشروط وهو محال
لما حققتموه من مضادة للعلم بالمنظور فيه وايضا فان الشرط لا يتضمن المشروط
كالحيوة فانها لا يتضمن العلم لما كانت شرطا له ولا بوجبه ولا يولد والنظر على
على اختلاف القائلين به لا يخرج عن ذلك وان لم يكن شرطيا فيه فلا ارتباط بينه
وبين واذا لم يكن النظر مرتبطا بالعلم بالمنظور فيه فلا يكون مودبا اليه كغيره من
الامور الاجنبية عنه الشبهة الرابعة عشر ان الناظر اذا نصب دليلا على وجود
الصانع مثلا بالمدلول اما وجود الصانع او العلم بوجود الصانع لا جايز ان يقال
بالاول لان ايضا النظر الى المطلوب لا يخرج عنه القائلين به على جهة التضمن
او الوجوب او التولد على اختلاف المذاهب والنظر غير متضمن لوجود الصانع

دالة لذواتها وصفات انفسها فلو لم يوجد الرب هل من يستدل بها على العلم بوجوده
ولا خلاف من قعلم وجود الرب تعالى فان خرجت ذلك الدالة عن كونها ادلة فلم نظر
ادلة لذواتها لنظر الناظر فيها وان ثبتت ادلة بحالها فالدليل مضاف للمدلول
فلو كان مدلولها هو العلم بالوجود لاستحالة العلم بالوجود مع عدمها العالم مستدل
فكان الدليل فلا يدل لدلول كل ذلك محال الشبهة الخامسة عشر ان النظر الصحيح اما
ان يوجب للناظر حالا او لا يوجب فان كان الاول فهو محال او النظر الصحيح
للجموع الوقائع مختلفة الاجناس مقتضية للعلم بالمنظور فيه والموجب للحال لا يكون
مختلفة بجنس ان كان الثاني فهو خلاف ما يجد العاقل من نفسه من الاحوال المختلفة
فيما اختلاف النظر الصحيح والفاسد والى ابطال القسمين والنظر الصحيح يمتنع
الشبهة السادسة عشر وان جواز اقتضاء النظر الى العلم بالمنظور فيه فالذي
يؤمن ان يكون ما اقتضى اليه النظر جهلا او شيئا اخر من الامور الوضعية ولا يستماعنه
من يرى انه بالجهل مماثل للعلم ومشارك له في اخص ضد او صافه كما سبق في قاعدة
العلم والجواب عما ذكروه في الشبهة من وجهين احدهما عام والاخر خاص والكل واحد
منها الجواب العام فهو انا نقول ما ذكرتموه من الشبه اما ان يكون مفيد الابطال النظر
او غير مفيد له فان كان الاول فقد ابطلتم النظر بالنظر وفيه ما يوجب صحته
بعض ضروري النظر وان كان الثاني فقد استغنا عن الجواب لعدم الفرق بين وجوده
وعدمه فان قيل ما ذكرناه وان كان فاسدا غير انه قصدنا به معارضة ما ذكرتموه وتبطلة
الفاسد قلنا فهذه المعارضة ان افادة شيئا فهي من جملة ضروب النظر وان لم تفد
شيئا فلا حاجة الى جوابها بجواب الثاني انا نحض كمال شبهة بجواب وانا لم نقدر شيئا
ان محض وما شبهة الاولى بجوابها بالتزام كون المقدمات والبديهيات او مستنده
اليها وما ذكروا من تشكيك على البديهيات فلا يقبل كيف وانا نجيب من التشكيك الاول
بالقضية البديهية ما يصدق العقل بها من غير توقف على امر خارج عن مقدراتها
بل مهما علمت المقدرات بالطريق نادر العقل بالنسبة الواجبة لها من غير
توقف على امر اخر فتعقل القضية البديهية بعد ان لم يكن معقولة في مبدا
النشو انما كان لتوقيفها على كمال آلة الادراك للمفردات وهي غير كاملة حال المشق
فاذا كملت وحصل بها ادراك المفردات بادر العقل بالنسبة الواجبة لها
وذلك لا يوجب خروجها عن كونها بديهية وعن التشكيك الثاني بمنع وقوع الغلط
والتشكيك في المحسوسات التي هي احوال البديهيات مالا يكذب به العقل وما او
من المحسوسات بالنقل مركزها وعن الثالث بمنع كون النفي غير بديهي وان اختلف فيه

وان لم يكن بديهيا ولا يمنع ذلك عند تعقله من مبادرة العقل بالنسبة بينه وبين الاثبات
من غير توقف على امر اخر فلا يخرج القضية بذلك عن كونها بديهية وعن الرابع بمنع التنافي
في الجزم بين البديهيات وما ذكر من ان الجزم في البديهيات مع الجزم باستحالة مخالفة الجزوم
به عقلا في غيرها عادة وعن الخامس انه ليس من شرط البديهي انه لا يخالف اصلا بل
شرطه ان لا يخالفه اكثر العقلا وكل ما خالف اكثر العقلا فلا يكون بديهيا والجواب عن
الشبهة الثانية ان الطلب لما هو معلوم من وجه ومجهول من وجه اعني معلوما بالقوة
مجهولا بالفعل وذلك قد يكون عند كون الانسان عالما بقضية كلية وهو جاهل بما هو داخل
تحتها بالجزئية وهو عالم به لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما مثال الاول علمنا بان كل اثنين
زوج وعلمنا بان زوجية ما في دار زيد مثلا مجهولة بالاثنية لكن حملنا به انما هو حمل بالقوة وانما
معلوما بالقوة من جهة دخوله تحت عموم علمنا بان كل اثنين زوج ومثال الثاني لكن كون
البقلة المنتفخة البطن جلي مع العلم بانها رحلة وان كل بقلة عقيم بالعلم بكونها عقيما واقع
بالقوة والجهل بذلك بالفعل فمستند الجهل بالمثال الاول انما هو عدم العلم بالمقدمة الكلية
وفي الثاني العقلية عن الارتباط بين المقدمتين فالطلب انما هو لمثل هذا المجهول و
البحث عن الشئ الغافل وانه كذلك ام لا فاندفع النظر به وعن قوله على الصفات التي كانت
معلومة له بالقوة عرف لامحالة انه مطلوبه اما ان يكون الطلب لما علم او جهل مطلقا
فلا شبهة الثالثة ان العلم بصحة النظر ضروري ومخالفة بعض العقلاء لا يقدح فيه كما
سبق وبه اندفاع الشبهة الرابعة وان سلمنا انه نظري لكن اثبات النظري بالنظر
غير مناقض كما يعلم العلم بالعلم واما نفي صحة النظر بالنظر باعتراف بالتناقض النظر
الى ابطال النظر وهو تناقض وليس اثبات صحة النظر بالنظر هو اثبات صحة
النظر ولا اثبات النظر بالنظر حتى يكون الشئ الواحد من مثبتا لنفسه ويكون
من حيث هو مطلوب غير حاصل ومن حيث هو اله في طلب نفسه حاصل فيكون متناقضا
وعن الشبهة الخامسة والسادسة ان النظر الصحيح لا يتصور معه التشكيك والريبة
في المنظور فيه بخلاف العكس فان من الاركان بعض الممكنة فهو النظر الصحيح وما
عداه فاسد والاشتراك في الصحة غير متصور بين الافكار المتقابلة وعن الشبهة
السابعة ان ملازمة المطلوب للنظر الصحيح واجبة والتكليف ليس بملازمة المطلوب
للنظر بل بالنظر الذي يلازمه المطلوب وهو مقدور فلا يلزم ما قيل وعن الشبهة الثامنة
ان الكلام انما هو في النظر الصحيح وهو ما كانت مقدماته ضرورية متغرقة بالصورة
الحقيقة وعند ذلك فالعلم بالنتائج المعارض يكون ضروريا بالاستحالة بتعارض
القاطعين فلا تسلسل وعن الشبهة التاسعة ان معنى كون النظر الصحيح منتجا للعلم

بالمنظور

بالمنظور فيه بخلاف الفاسد او بالمنظور فيه الى العلم بالمنظور فيه بتعقب النظر الصحيح
اذا لم يتعقبه ضده من اضداد العلم وعن الشبهة العاشرة لا يغني بارتباط العلم بالمنظور فيه
بالنظر الا انه يتعقب النظر الصحيح ولا يتصور جوابه دون بقية النظر والقول بانه لا يصح
حصول العلم بار كان النظر معا ممنوع على ما بيناه في قاعدة العلم وعن الشبهة الحادية عشر
بان ذلك انما يصح ان لو كان النظر مفيدا للعلم بالمنظور فيه وليس كذلك فان
المفيد لا بد وان يوجد مع افادة النظر مضادا للعلم بالمنظور فيه بلا يكون معه نوع غفلة
ان وجود العلم بالمنظور فيه متعقب للنظر كما بيناه وعن الشبهة ثانية عشر ان العلم لانه
بالمدلول لا يتوقف به لانه الدليل عليه بل على العلم بالوجه الذي صار به الدليل دالا
على المدلول وهما غيران الوجه الذي به صار الدليل الا غير اضافي وان كانت دلالة الدليل
اضافية فان العلم بدلالة الدليل والعلم بالمدلول تابعان للعلم بوجه دلالة الدليل على
المدلول واحدهما ليس تابعا للاخر بل تبعان معا تبعا للعلم بوجه دلالة الدليل و
يدل العلم بالمدلول متاخرا عن العلم بوجه دلالة الدليل او معه فقال قوم بان حصول العلم
بوجه دلالة الدليل من اركان النظر والنظر مضاد للعلم بالمدلول فلو جاء ان يكون من
الركن من اركان النظر لجاز ان يكون مع النظر والحق ما ان قضاه القاضي وهو ان النظر
بحيث عن وجه دلالة الدليل وبعد العثور عليه بالنظر يكون متضمنا وليس ركنا منه
فلا يمتنع ان يكون العلم بالمنظر فيه مع العلم بوجه دلالة الدليل متعاقبان للنظر لا
بمنع اجتماع العلوم المختلفة كما سبق في قاعدة العلم وعن الشبهة الثالثة عشر انا ان قلنا
ان النظر شرط في العلم بالمنظور فيه بلا يفتقر به غير ان العلم بالمنظور فيه متوقف
عليه وان قلنا انه ليس بشرط فلا يلزم ان يكون غير متوقف عليه فان ما يتوقف عليه
الشئ اعم من كونه شرطا وعن الشبهة الرابعة عشر بالمنع من ان مدلول الدليل و
جود الصانع ومع ذلك فلا نسلم ان الدليل يوجب المدلول ولا يولده ولا يتضمنه بل
هو معلق به والتعلق اعم مما ذكروه الذي يقول بكونه متضمنا انما هو نوجه الدليل للعلم
بالمدلول فالنسبة بين الدليل والمدلول انما هو بالتعلق بين العلم بوجه الدليل فالعلم
بالمدلول بالتضمن وعن الشبهة الخامسة عشر بمنع وجود امر للناظر سوى علمه بالمنظور
المرتبة بالترتيب المقتضي للعلم بالمطلوب والعلم بوجه دلالة الدليل والعلم بالمنظور
فيه وهو القدر الذي يجده كل عاقل من نفسه وليس ذلك حالا وان سلمنا وجود حال
له زائد على ذلك بلازمه من علمه بوجه دلالة الدليل والعلم بوجه دلالة الدليل واحد
لا تعدد فيه واما الشبهة السادسة عشر ملازمة على من قال من المعتزلة ان الجهل مقابل للعلم
ولا يحصل له الانفصال عنها بتميز العلم عن الجهل بل بكون النفس الى المعتقد في العلم

بخلاف الجهل فانه ذلك مع القول بالتماثل ممتنع كيف ويلزم عليه اعتقاد الكونه للمختلفين
على اعتقادهم الداعين اليها مع موافقته انه ليس بعلم واما الخبر فيقول اذا اتم النظر
الصحيح وجعل عنه الناظر العلم بمقدمات الصادقة وترتيبها المقتضى الى لزوم المطلوب
فانا العلم بالضرورة ان اللزوم عنه اللزوم عن العلم وليس بجهل لا غير واداره النظر
غير صحيح فلا نجد ذلك اصلا **الفصل الرابع** في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن
النظر الصحيح ولا خلاف عند القائلين بالنظر في لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح
غير ان منهم من قال الموجب لابد وان يكون متحققا مع الموجب والنظر مضاد للعلم
بالنظر فيه كما عرف في قاعدة العلم فلا يكون معه ولا يكون موجبا له وانه قد معنى
الايجاب بما لا يقتضي الى الوجود مع الوجود فحاصل النازع معه في العبارة وقالت
المعتزلة النظر مولد للعلم بانه المنظور فيه ومنعوا ان يكون تذكر النظر مولدا له اذ التذكر
قد يقع بطريق الضرورة من غير كسب بفعل الله تعالى فلو كان التذكر مولدا للعلم بالمنظور
فيه لكان العلم من فعل فاعل السبب وهو التذكر يلزم من ذلك ارتفاع التكليف بالمعارف
النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح على احوالهم بخلاف النظر فانه مقدور
للناظر وطريق الرد عليهم بانا في ابطال التوليد اثبات الله تعالى ثم ما ذكره في امتناع
تولد العلم بالمنظور فيه عن تذكر النظر يوجب امتناع حصول العلم بالمنظور فيه
بعد تذكر النظر لانه لو حصل العلم به فاما ان يكون متولدا عنه او لا يكون متولدا عنه و
التولد لا يقولون به وان لم يكن متولدا عنه فاما ان يكون واقعا ضروريا او مكتسبا فان
كان الاول فالتكليف بكونه ممتنعا وهو ممتنع على ممتنع على اصولهم وان كان مكتسبا
فيلزم منه وقوع علم مكتسب من غير سابقة النظر ولا تذكر النظر اذ لا نظر وتذكر النظر
عديم الاثر ولم يقولوا به فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور
فيه على ما سبق تقريره في قاعدة العلم **الفصل الخامس** في ان النظر الفاسد لا يتضمن
الجهل والنظر الفاسد هو ما يعلم منه وجه دلالة الدليل على المدلول على ما حققناه وهو
لا يتضمن الجهل وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به وقال بعض الفقهاء النظر في الشبهة
مع عدم العلم بوجه دلالة الدليل يتضمن الجهل وربما احتج على ذلك بانه من اعتقد
ان العلم قديم وان كل قديم واجب الوجود لذاته فانه هذا النظر مع فساده
يتضمن اعتقاد ان العلم واجب الوجود لذاته الى بلازمه عند نفي الافاق واضداد
الاعتقاد كما في النظر الصحيح وان كان جهلا وهو غلط فان النظر الفاسد وان لازمه الجهل
على ما فصل فلا يلزم ان يكون النظر الفاسد يتضمن اذ المراد بتضمن النظر للمطلوب ان
يكون جهلا الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معه

الانفكاك بينهما مع انتفاء اضداد المطلوب كما حققناه وهذا هو الذي نفيناه عن
النظر الفاسد لا مطلق اللزوم وهو كذلك وبيانه هو ان شبهة المنظور فيها ليس
لها لذاتها صفة ولا وجه يلازمه المطلوب بل الملازمة بينها وبين المطلوب يرجع الى
اعتقاد الناظر وجود صفة في الشبهة يلازمها المطلوب وهو محكي فيه بخلاف الدليل
فانه لصفة ذاته على وجه يلازم النظر فيه العلم بالمطلوب وبيانه ان الشبهة ليس لها
صفة ولا وجه يكونه هنا كاللازم عند النظر وهذا فانه على تقدير ظهور الغلط في
ظنه وجه الدلالة لا يبقى الدلالة ولو كانت الدلالة لوصف ذاته في الشبهة لما انتفت
الدلالة ولكانه دلالة احاطة المعلومين من الخطاء كالانبياء عليهم السلام بها عند النظر فيها
اولى وحيث لا يحصل لهم الجهل بالنظر في الشبهة دل على عدم وجه الدلالة فيها بل
وكانه الباري تعالى عالما بها وما دلت عليه من الجهل جاهلا تعالى الله علوا كبيرا
والذي يدل على ذلك ايضا هو ان الشبهة الواحدة قد يختلف اعتقاده الناظرين
فيها بالجهل والنظر والشك ولو كانه وجه الدلالة لوصف ذاته في الشبهة لما وقع
الاختلاف كما في الدليل **الفصل السادس** فيما قيل من ان النظر تنقسم الى جلي
وخفي وقد ذهب بعضهم الى ان مراتب النظر الصحيح متعادية ومنقسمة الى الجلي
والخفي محتجا على ذلك بما يجد من سرعة بعض الناظرين الى ادراكه معهودة وبعد
عسر وافتقار البعض الى بحث اشد من بحث الاخر وذلك مختلفة باختلاف فطنة
في قرب الادراك وبعدها وهي ان النظر مسلكة في افتقار الممكن الى محدث اقرب
واجلى من النظر في مسئلة حدوث العالم وغيرها من المسائل الغامضة الدقيقة
واطلاق العقلاء واهل التحقيق شايع ذايع بقولهم هذا نظر جلي وخفي وهو بعيد
عن التحقيق فان النظر بحث يطلب به البيان وهو مضاد للبيان على ما تقدم في القاعدة
الاولى وما يضاد البيان لا يكون موصوفا به وما لا يكون موصوفا بالبيان لا يقال منه
ما هو جلي وخفي اذ الجلي والخفي من صفة البيان وسرعة بعض النظار في ادراك
مقصود وبعد الاخر ليس بسبب تفاوت النظر في الجلي والخفي انما ذلك
بسبب استناد النظر الى الضرورية وقلة الواسطة المستندة اليها وكثرتها
او طول الزمان وقصره او سبب التفاوت في كمال الغريزة والقوى المدركة في
بحث عن وجه دلالة الدليل وبالنظر الى الاضمال الاول كان قرب حصول بعض
المطلوب اتم دون بعض وعليه يجب حمل الاطلاق بانقسام النظار الى
الجلي والخفي اما ان يكون احد النظرين في نفسه ابين من الاخر فلا وان اطلق الجلي
والخفي باعتبار ما حققناه بالتنازع لفظي لا معنوي **الفصل السابع** في وجوب

النظر اجمع اكثر اصحابنا والمعتزلة وجماهير اهل الحق من المسلمين على ان النظر المؤدي الى معرفة الله
تعالى وتقدس واجب خلافا للمعتزلة في قولهم
ان مدرك وجوبه العقل دون الشرع وقد اجمع اصحابنا على ان وجوبه بالسمع كما في
كان فيه المالك الملك الاول التمسك بالنصوص الدالة على وجوب النظر منها قوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى اثر رحمة الله كيف
يحيي الارض بعد موتها امر بالنظر ظاهر في الوجوب وايضا لما نزل قوله تعالى ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار الآية وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها تواعد بترك التفكر والنظر وهو دليل الوجوب
الى غير ذلك من الادلة وموضع معرفة ان صيغة ابعد للامر وان الامر للوجوب ملائم
باصول الفقه وعلى كل تقدير فهي غير خارجة عن الحجج الظاهرة والادلة اللطيفة واما
الملك الثاني انهم قالوا اجتمعت من المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى اما وجوب
معرفة الله تعالى لا تكون الا بالنظار غير بديهي وكل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
بالنظر وهذا هو المعتمد عليه عند الجمهور من الاصحاب وتقرع عليه اشكالات احدها
ان وجوب المعرفة متوقف على امكان المعرفة وهي غير ممكنة لانها لو كانت ممكنة فاما
ان تكون ضرورية او نظرية والاول محال فانه لو خلى الانس وداعي نفسه من مبدأ
نشوه من غير نظر لم يجد في نفسه العلم بذلك اصلا وليس الضروري وكذلك
والثاني يتوقف على امكان اقتضاء النظر الى العلم وهو ممتنع لما سبق في انكار النظرية
سلمنا امكان المعرفة ولكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا فانه الايجاب الشرعي انما يكون
بايجاب الله تعالى وايجابه بامره وهو اما ان يكون امرا للعارف بالله او لغيره الاول
محال لما فيه من التحصيل والثاني محال لان معرفة امره متوقفة الى معرفته فلو
كان من لا يعرف امره فاما ايجابه يتوقف على معرفته متوقفة على معرفة امره وهو
دور سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم الوقوع فلم لم اجمعت الاعلى
ذلك لا نسلم تصور انعقاد الاجماع فان الامة مع كثرتها واختلاف دواعيها ممتنع
عادة اتفاقهم على شيء واحد كما يمتنع اتفاقهم على اكل طعام واحد في يوم واحد
سلمنا تصور انعقاد الاجماع لكن لا نسلم كونه حجة وبيانه من وجهين الاول انه كل واحد
من احاد الاجماع يتصور عليه الخطأ بتقدير انفراده فان انضم قول الخطأ الى الاخر
لا يتصور بذلك جوابا ولا حجة سلمنا الاصابة في اجماعهم ولكن متى يجب على المجتهد
اتباع الاجماع ان كان مصيبا في اجتهاده او اداه لم لم لا الاول ممنوع والثاني مسلم
فانه ليس ترك احد الصوابين واتباع الاخر بالاولى من العكس والثاني فيوجب

لطرف

لطرف الخطأ الى كل واحد من احاد الاجماع ويخرج عن كونه حجة كما سلف سلمنا ان الاجماع
حجة ولكن لا نسلم وقوعه فيما نحن فيه وبيانه من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال
لا يتم الا بالاتفاق جميع اهل الحل والعقد في عصر من الاعصار ويحتمل ان واحدا منهم
كان في بلاد الكفار وفي موضع لم يبلغه حكم هذه الواقعة ولا هو مجتهد فيها ومع تطبيق
هذا الاحتمال فلا اجماع واما التفصيل وجود الجهتين الاول هو الاكثر من المسلمين واهل
الحق سواء الى ان جميع العلوم تنقسم ضرورية غير ضرورية للعباد ولا مكتسب لهم و
اما يكون وقوعه ضروريا لا يكون واجبا وكل من اعتقدها ضرورية اعتقادها واجبة ومع
هذا المخالف فلا اجماع الوجه الثاني هو ان يعلم انه ما من عصر من الاعصار من زمان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم والصاحب الى زماننا هذا الواقعة العوام ومن لا علم له بالله
تعالى وذاته وصفاته على ما يليق به غير بديهية ولا نظر لعدم الاهلية والنظر والاستدلال
في حقهم وهم اكثر الخلق في كل عصر بل غاية الوجوب في حقهم ورد الاقرار باللسان والتقليد
المحض الذي لا يتبين فيه ومع ذلك فالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة والائمة
رضي الله عنهم في كل عصر حاكمون باسلامهم وراضون بايمانهم متوردون عليهم وعلى ذلك بل
كانوا يقررون على ذلك من يعلم بالضرورة عدم اعتقاد المسائل القائمة في حقه و
فاق مسائل الصفات وغيرها مما لا خطور لها ببذهنه فضلا عن كونه معتقدا لها ولو كان
المعرفة بالله تعالى واجبة شرعا لما جاز للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه والائمة
الاقرار على تركها والاهمال التوصل الى تحصيلها وان تسمى الاعتقاد المقلدين علما فلا نزاع
معه في غير تسميته سلمنا وقوع الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى ولكن لا نسلم
صحة قضاء النظر الى وجوبه فضلا عن كونه متوقفا عليه وبيانه ما سبق في انكار
النظر سلمنا صحة قضاء النظر اليه ولكن لا نسلم انه لا طريق الى معرفة الباري تعالى
الى النظر والاستدلال بل امكن تحصيلها بطريق اخر اما بخلق الله تعالى العلم للمكلف
بذلك من غير واسطة واما الطريق الذي لا شك في صدقه كالمعجزات القاطعة واما
الطريق السلوك والرياضة وتعيينه النفس وتحصيل جوهرها حتى تصير متعلقة
بالعوالم العلوية عالمة مطابقة على ما ظهر من غير احتياج الى دليل ولا نسلم المعلم على
ما سيأتي تحقيقه في النوابت وسلمنا انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر ولكن
لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به وهو واجب وبدل انه عليه لا تخفى للمعرفة دون
وجود الدليل المنصوب عليها وانتفاء الاضداد المانعة منها وان يكون العارف
بها موجودا عالما فلا خيار وليس مسلم من ذلك واجبا لعدم القدرة عليه سلمنا
دلالة ما ذكروه على النظر لكن معنا ما يدل على انه ليس واجب وبيانه من اربعة

منها وان يكون العارف بها موجودا عالما فلا خيار ليس بمسلم منه ذلك واجب لعدم القدرة
عليه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على النظر لكن المعنى ما يدل على انه ليس واجب وبيانه باربعة
اوجه الاول انه لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن الصحابة رضي الله تعالى
عنهم لخواص في مسائل الكلام وتفاصيلها ولو خاضوا في ذلك نقل كما نقل عنهم "
الخواص والبحث في مسائل الكيفية على اختلاف اصنافها ولو كان النظر الترقي
الى ذلك واجب على ما كان الصحابة والتابعين اولى بالمحافظة عليه بحث لم ينقل
عنهم ذلك دل على انه غير واجب والثاني انكار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن البحث
في هذه المسائل والنظر فيها حيث انكر على الصحابة وقد رايتم بتكلموا على القدر فقال
انما سلك من كان قبلكم بتجوه منهم بهذا وقال اصحابنا عليكم بدين الصحابة وهو الكف
عن النظر الى غير ذلك ومن تبعه على ذلك الصحابة ومن تبعهم من الائمة الدين وعلماء
المجتهدين والاخبار والذين نقلوا اخبار المانوعة عنهم في ذلك التواتر ان تحصى
والثالث هو النظر والايجاب لما لا يتم النظر من الاية ولا يتم النظر في معرفة الله تعالى
ايجاب لما لا يتم الاية وهو عدم المعرفة وذلك محال الرابع هو ان وجوب النظر اما ان
يكون معلوما بالضرورة او بالنظر لا جايز ان يقول بالاول لمسلب بالعلم وبالمعرفة
وان قيل بالثاني فلا معنى لايجاب النظر اذ للموجب عليه ان يقول لا اعرف وجوب
النظر حتى انظر ولا انظر حتى اعرف الوجوب وهو دور سلمنا ان النظر واجب و
ليس الرسل انحصار مواد الوجوب في الشرع فان ذلك مما يفضي الى الجار وصحة
سقوط الحج الانبياء عليهم الصلاة افضل السلام وذلك لان الرسول اذا ادعى النبوة
واظهر المعجزة ودعى الى النظر فيها لقصد الاستدلال على صدقه بلمدعوا ان يقول لا انظر
حتى يجب علي الضرورة والنظر والوجوب النظر الموقوف على الاستقرار الشرع واستقرار
الشرع موقوف على النظر في المعجزة وهو ممتنع من ثلاثة اوجه الاول انه يلزم منه الدور
حيث توقف النظر على الاستدلال الشرع والاستقرار الشرع موقوف على استقرار النظر
الثاني النظر اذا توقف على استقرار الشرع واستقرار الشرع موقوف على النظر
فيكون النظر موقوف على نفسه الثالث انه اذا توقف النظر على استقرار الشرع
فهو موقوف على ما لو عرف الاتفاق به عن النظر وهو راجع للنظر والجواب عن الاشكال
الاول باعتقاد الاجماع على الوجوب وهو دليل الامكان وما ذكره في ابطال النظر فقد"
سبق جوابه في موضعه وعن الثاني منع توقف الوجوب على معرفة الامر والامر بالوجود
بتحقق الشرع ما استقر بامكان المعرفة والعقل الهادي والادلة المنصوصة على ذلك
وعن الثالث بوقوع الاجماع بوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان واتفاق

الامة

الامة على انهم مكلفون متعبدون باتباع اوامر الله ونواهيه ولو كان غير متصور لما وقع
وعدم اتفاقهم على اكل طعام واحد في يوم واحد انما امتنع عادة لعدم العارف
لهم اليه بخلاف الاحكام الشرعية فان العارف لهم اليها اتباع الحق والنصوص المضبوطة
الوازدة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك وعن الرابع بانا لا نسلم كونه حجة وذلك
بما ورد عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الالفاظ المختلفة المتفقة المعنى في الدلالة على
شرف هذه الامة وعصمهم عن الخطاء بحيث اوجب مجموعها العلم الضروري
بذلك لتواترها منزلة المتواتر وان كانت احاد غير متواترة كالاخبار الموجبة علم
بسخاء حاتم وشجاعة عنتر وان كانت احادا غير متواترة وذلك ما نقل عنه عليه السلام
انه قال لا تجتمع امتي على الخطاء لا تجتمع امتي على الضلالة ولم يكن الله تعالى بالذي تجمع
امتي على الضلالة وسالت الله تعالى لا يجمع امتي على الضلالة باعطائه ومن شره
بجموعة الجنة فيلزم الجماعة وقوله يد الله مع الجماعة ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة
بمقدار شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات بميتة الجاهلية
الى غير ذلك لان الاخبار وهذه اخبار مروية في كتب الصحاح منقولة عن السن
المختلفة لم يوجد لها نكير فان قيل يحتمل ان يريد بذلك العصمة على الكل او عن بعض
انواع الخطاء وتقديران يراد به عن الكل والعصمة بظاهر لفظ الامة ولكل من آمن
به الى يوم القيمة ونحن نقول بان اجماع هؤلاء لا يكون حجة لنا وهي انواع الاول فهو تاويل
وتخصيص بغير دليل مع ان في الاخبار ما يدرء هذه التاويلات حيث انها اورد
بعض معارض تخصيص هذه الامة بالتعميم او التميز في الجهل على بعض انواع
الخطاء ما يبطل فايده هذا التخصيص لمشاركة بعض الحاد الناس في ذلك
واما الثاني فيعلم انه ما اراد به كل الامة على ما ذكره ولهذا ندب الى موافقة الجماعة
وذم على المخالفة وتواعد عليها ولو كان المراد بالجماعة كل الامة لما تحقق ذلك الى يوم
القيامة بل انما اراد منه تتصور منه الموافقة والمخالفة وهم اهل الحل والعقد دون
الصبيان والمجانين ومن ليس له اهلية الموافقة والمخالفة قولهم ان الخطاء "
متصور على كل واحد واحد منهم حاله انفراد قلنا الحكم الثابت للافراد لا يلزم
ان يكون ثابتا للجملة قولهم منه يجب على المجتهد اتباع الاجماع اذا كان مصيبا او
مخطاء قلنا اذا ثبت فيما يجمع عليه الامة وقد اجمعوا على اصابة انه يجب اتباع "
الاجماع مطلقا ويلزم الا يكون اتباع الاجماع جواب واذا كان خلافه خطاء ودل
على وجوب اتباع الاجماع مطلقا ونهى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لمخالفة
الجماعة على ما سبق والاستقصاء في هذا الباب لايق باصول الاحكام قولهم الاداء

من اهل الحل والعقد ان يكون مشهورا معروفا ولا سيما في العصر الاول من المجتهدين و
عند ذلك بالغالب معرفة مذهبه ومراجعته في ذلك كيف وانه يحتمل غيبة
المجتهد كما ذكروا ويحتمل عدم الغيبة والاصل عدم الغيبة فمن ادعاه يحتاج الى
الدليل وما ذكروه من الوجه الاول من التفصيل وان كان حقا الا انه القابل به مسوق
بالاجماع فيكون حجة عليه وما ذكروه في الوجه الثاني من التفصيل فغير مسلم وذلك
لان المعرفة الواجبة بتقسيم الى جعلها عن معرفة الدليل من جهة التفصيل بان لم يكن
مقدورا على تحريره وتقريره والانفصال من الشبهة الواردة عليه والى ما جعلها
لها عن الدليل المعلوم بجهة التفصيل المقدور على تحريره وتقريره والانفصال
من الشبهة الواردة عليه وعلى المناظرة فيه ولا جرم اختلف الاصحاب فمنهم من
قال المعرفة بالاعتبار الاول واجبة على الاعيان والمعرفة بالاعتبار الثاني
تجب على الاعيان ولكن ان كان الاعتقاد موافقا للمعتقد من غير دليل ولا شبهة فصاحبه
مؤمن عاص بترك النظر الواجب ومنهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق
للمعتقد وان لم يكن عن الدليل وسماه علما وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى ان من عرف
الله بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر واصحابنا يجمعون على خلافه
وعلى هذا ان قلنا ان الواجب هو الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن
الدليل فلا يلزم وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر وان قلنا الواجب
المعرفة المستندة الى الدليل التفصيل لزم عليه تقرير العوام على تركه فلم يبق الا المعرفة
بالدليل من جهة الجملة لانه جهة التفصيل وذلك مما لا نسلم انتفاءه في حق العوام حتى
يقال بعدم وجوبه في حقهم مع التقرير لهم عليهم بل التقرير انما هو على عدم المعرفة بالدليل
المفصل فهو غير واجب على الاعناق عندنا والبه ميل اى المعالي وبه دفع الانكار
واما انكار اقتصار النظر الى العلم فقد سبق جوابه قولهم لا نسلم توقف المعرفة على النظر
قلنا نحن انما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله تعالى بغير النظر والا
فمن حصلت له المعرفة بالله تعالى بغير النظر فالنظر في حقه غير واجب قولهم لا نسلم
ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقد اجاب عنه بعضهم فانه لو لم يجب ما لا
يتم الواجب الا به وايجاب ذلك الواجب يكون تكليفا بما لا يطاق وهو غير سديد
فانه انما يكون تكليفا بما لا يطاق ان لو كان ما توقف الواجب على فعله غير ممكن و
عدم ايجابه لا يخرجه عن الامكان فلا قرب في ذلك ان يقال انما ثبت وجوب المعرفة
فالمعرفة من جهة حقيقتها وماهيتها لا توصف بالوجوب الثابت بخطاب التكليف
فالوجوب والتحريم انما يتعلق بافعال المكلفين والمعرفة ليست من صفات

الافعال

الافعال ولهذا لا يقال لمن عرف شيئا من جهة كونه عارفا انه فعل شيئا واذا قيل
بوجوب المعرفة فمعناه وجوب تحصيلها والتحصيل انما يكون بسلوك ما به تحصل
المعرفة فاذا قلنا يجب التحصيل بما ليس واجبا كان متناقضا للقضايا ومنتهيا وهو
ممتنع واما ما يتوقف عليه الواجب مما ليس فعلا للمكلف ولا مقدورا له فلا يجب
به الا على رأي من لا يمنع التكليف بما لا يطاق بخلاف ما كان مقدورا للمكلف كالنظر
ونحوه قولهم لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة التخوض في هذه
المسائل لانهم كانوا مشاهدين للوحي والتنزيل وعقائدهم ما فيه من الكتاب والسنة
الظاهرة ولم يكن في زمانهم من يحوج الى النظر والمناظرة اما ان يكون جاهلين
بادلة هذه المسائل ومعرفة الله تعالى وصفاته مع صفات اذهانهم وشدة قوتها
وصلابتهم في التقعير عن قواعد الدين تحقيقا ومرسما والكتاب والسنة مشتملان بذلك بادلتها
مع معرفة الاحاد منا اذ ذلك فهو بعيد لا يتفوه به من له ادنى فطنة كما لم ينقل منهم انهم
وضعوا كتبا في التفسير والحديث والتخريج والتعديل والناسخ والمنسوخ والاحكام
الفقهية على الترتيب الخاص والمراسم المعهودة في زماننا هذا مع انهم اعلم الناس بما حوته
وفروعها واليهم وجهها وهم بزوعها قولهم ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة
انكروا النظر لا نسلم ذلك فانا بينا ان النظر واجب بالطريقين وما يكون واجبا لا يكون
منكرا ثم كيف يكون النظر منكرا وقد اثنى الله على الناظرين المتفكرين بقوله تعالى ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا الآية والمنكر لا يثنى على فعله بل
الانكار انما كان على المجادلة والمناظرة ولا كل مناظرة ومجادلة بل المناظرة بالآية
والمجادلة لقصد التشكيك في الحق والاعراض عنه ذلك بتقدير الشبهة الفاسدة والآراء
الباطلة وقع بجم الحقيقة والمكابرة فيها والتدليس والتلبيس باظهار ما هو باطل في صورة
الحق كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال ومن الناس من يجادل في الله
بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير واما المجادلة والمناظرة بالحق وقصد اظهاره
فمامور بها وماذور فيها بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقوله تعالى ولا
تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقد ناظر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
لعبد الله ابن الزبعرى حين اعترض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عند نزول
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون بان قال
عبد الله بن الزبعرى انه عبد الملائكة وعيسى عليه السلام افتراهم على الله كذبا
فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما اجملك بلغة قومك ما علمت ان ما لا تعقل وكان
اهل مكة يجاوبون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقول دون عليه الشبهة والتشكيك و

ويطالبوه بالحجج على التوحيد والنبوة على ما قال تعالى بل هم قوم خصومون وكان النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم يجابههم ويناظرهم بايراد الايات باعلان الحق عن الباطل والدلايل "
الواضحات وكذا اصحابه رضي الله تعالى عنهم يناظرون في ذلك كما روى عن علي رضي الله
تعالى عنه انه قال للذي قال ان املك حوكانة وسكانة وطلاق زوجي وعتق امتي "
تملكا دون الله او عليكم مع الله فان قلت املكا دون الله فقد اثبت مع الله مالكا
وان قلت املكا مع الله فقد اثبت مع الله شريكا الى غير ذلك من الوقايع الجارية بين
الصحابة رضي الله عنهم ولو كان ذلك منكرا لما وقع منهم وقوله عليكم بدين العجايز ذكر
ائمة الحديث انه لم يثبت ولم يصح وان كان صحيحا يجب حمله على الورع والتقوى الى الله
تعالى فيما قضاه وامضاه هم جمع ما بين الادلة قولهم ان الامر بالنظر يكون امرا بعدم
المعرفة ليس كذلك فان عدم المعرفة وان كان شركا في الامر بالنظر فليس كلما يكون شركا
في الواجب يكون واجبا الا ان يكون مقدورا وعدم العلم بالله غير مقدور فلا يكون واجبا
قولهم العلم بوجوب النظر ضروري او نظري قلنا نظري قولهم ان ذلك يقضي الى
الدور ممنوع على ما سبق من ان الوجوب الشرعي غير متوقف على النظر بل على امكانه
النظر قولهم لا نسلم انحصار مدارك الوجوب في الشرع قلنا دليله ان القايل بالوجوب
قائلان قايل بالحصر وقايل بعدم الحصر فقد اجمع الكل على مدرك الوجوب لا يخرج عن
العقل والشرع فاذا بطلان يكون العقل مدركا تعين الشرع وبيان امتناع كون
العقل موجبا لانه لو كان موجبا لم يخل اما ان يوجب لفايدة او لا لفايدة فان كان
لا لفايدة فهو عبث والعقل لا يوجب عبثا وان كان لفايدة فاما ان ترجع اليه او الى
المعبود لا جايز ان ترجع الى المعبود فانه تعالى منزه عن الاغراض وان رجعت اليه
فاما في الدنيا والاخرة لا جايز ان يكون ترجع اليه في الدنيا فانه الاخرة لا حض له في ذلك
غير التعب والنصب والكلف بما يوجب العقل وهو غير مطلوب للعقلاء ولا
يجوز ان يكون منه معرفة الشيء على ما هو عليه والا لوجب النظر في معرفة موجودات
الاعيان على ما هي عليه مما يوجبه له ومالا يوجبه له وهو ممتنع ولا لكونه حسنا في نفسه
اذ هو مبني على التحسين والتقبيح وسياتي ابطاله ولا جايز ان ترجع اليه في الاخرى
فان العقل مما لا يستقل بمعرفتها دون اخبار الشرع عنها فان قبل احتمال العقاب
بتوله المعرفة والشك والامة منه بالمعرفة والشك قايم والعاقل لا يخلو عن خطور
هذه الاحتمالات له ودليل الشاهد في الاكثر وان امتنع ذلك لكنه معارض باحتمال
نقيضه وهو احتمال العقاب على النظر والفكر باتعابه لنفسه وتصرفه في ملك
الله تعالى بغير اذنه من غير منتفعة يرجع الامر الى الله تعالى والامة في ترك النظر و

الشك

والشك وعند ذلك فليس القول بالوجوب اولا من القول بعده واذا بطل
جميع الاقسام الممكنة التي لا خلو لايجاب العقل عنها فقد بطل القول بالايجاب
العقلي وتعين القول بالايجاب الشرعي كيف وانه لا معنى للايجاب الا كون
احد الطرفين مرجوحا والاخر راجحا والعقل يعرف الترجيح لا انه يكون مرجحا فلا
يكون موجبا قولهم ذلك يقضي الى لحاق الرسل عنه جاء في باب الاول منع توقف
استقرار الشرع على النظر كما تقدم الثاني انه ايضا لازم على من قال مدرك الوجوب
هو العقل وذلك لان العقل غير موجب لذاته دون نظر وقابل والا لما انفك عاقل
عن معرفة الوجوب بل لا بد من النظر والتامل وعند ذلك فللمدعو ايضا ان يقول
لا انظر في معجزاته حتى اعرف وجوب النظر بالعقل ولا اعرف ذلك ما لم انظر
فيكون ايضا دورا والجواب عن الاشكال يكون متحققا وانه رجوع في ذلك الى امتناع
خلو العاقل عن الخاطرين كما ذكروه فالجواب ما تقدم وعلى الجملة مسئلة وجوب
النظر ظنية لا قطعية **الفصل الثامن** في اول ما وجب على المكلف وقد
اختلف في ذلك فقال بعض اصحابنا اول واجب على المكلف معرفة الله
تعالى لانها اصل المعارف الدينية والواجبات الشرعية النظرية في معرفة الله
تعالى واجب بالاتفاق وبه تجمل المعرفة وهو متقدم عليها فهو اول ما وجب على
المكلف وقال غيرهم بل اول الواجب على التكلف جزء من النظر اذ النظر
متقدم على المعرفة واول جزء من النظر متقدم على النظر وهو اختيار القاضي وقال
غيرهم بل اول واجب انما هو القصد الى النظر اذ النظر يستدعي القصد اليه و
القصد اليه متقدم عليه وهو اختيار الاستاذ الى نكر وقال ابو هاشم وجوب
النظر والقصد اليه يستدعي تقدم الشك في الله تعالى والا كان النظر في تحصيل
الحاصل وهو محال والشك سابق على ارادة النظر فكان هو الواجب الاول
وزعم ان الشك في الله حسن وقد قبل في ابطال ان الواجب ما مورية فلو كان الشك
في الله واجب لكان ما مورا به والامر بالشك في الله يستدعي معرفة امر الله و
معرفة امر الله تعالى مع الشك فيه متناقض وهو غير سديد فانه اما ان يكون مدرك
الوجوب الشرعي او العقلي فان كان مدرك الوجوب العقل كما هو بديهة فعلة ان
رفع الشك ناقض وان كان مدرك الوجوب الشرع كما هو مذهب الاصحابنا فالاشكال كما
هو وارد عليه في ايجاب الشك هو وارد علينا في ايجاب النظر والمعرفة فان الامر بالنظر
او المعرفة يستدعي عدم المعرفة بالله ومعرفة امر الله تعالى مع عدم معرفة ممتنع كما
هو جواب لنا يكون جوابا لهم بل الحق ان يقال ابتداء حصول الشك في الله تعالى ليس

مقدور للمكلف بل هو واقع به غير اختيار الوجوب انما يتعلق بالمقدور لا بغير المقدور
في خلاف دوام الشك على ما سبق والمختار انه ان كان المقصود بيانه اول واجب
مما هو مقصود في نفسه فهو المعرفة وان كان المقصود بيانه اول واجب وان لم يكن
مقصودا لنفسه فهو ارادة والنظر وذلك في الله تعالى وعلى هذا فلو قلنا
ان اول واجب هو النظر وانما هو متقدم فانه يمضي عليه زمان يتسع للنظر والتوصل
الى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كافر وان شرع فيما كلف به من غير تاخير لكن
اخر منه المنية قبل انقضاء الزمان الذي يتسع للنظر المؤدي الى المعرفة بحكم العادة
صبيا كما يأتي فانه اخر الشروع على ما طلبه به عن اول زمان التكليف من غير عذر ثم
اخر منه المنية قبل ان يمضي زمان يتسع للنظر بل لبعضه فلا ظهر الحكم بكفره اذا مات
غير عالم مع ظهور التقصير ومستدلين عدم السماع الزمان للنظر من ابتداء التكليف
الى حالة الاحتزام مما لا يمنع من تقصيره بعد دخول وقت التكليف وتقصيره كما لو
اصحت المرأة مفطرة فانها قايم ولو طرق الحيضة عليها وتيقنا ان زمان طهرها
لم يكن منها الصوم اليوم حيث قصرت في البعض والجملة فاحتمال عدم التفكر
متقدم القاعدة الثالثة في الطرف الموصولة الى المطلوبات النظرية و
بسهل على مقدمة وما بين واما المقدمة فهو ان كل شيء اما ان ينظر اليه من جهة ذاته
ونفسه او من جملة نسبته الى غيره نفيا او اثباتا فان كان الاول بالعلم يدعى
تصوريا كعلمنا ببعض الجوز والعوض ونحوه وان كان الثاني يسمى العلم به تصديقا
كعلمنا بان العلم حادث وان الصانع موجود وانه ليس محدثا والعلم بكل واحد من
هذين القسمين اما ان يكون ضروريا مطلقا او نظريا مطلقا او البعض الضروري
والبعض النظري والاول والثاني باطلاق لما تقدم في قاعدة العلم فلم يبق الا
الثالث وهو ان يكون البعض من كل واحد منهما نظريا والبعض ضروريا وكل واحد
من النظريين منهما لا بد له من طريق يتوصل بصحيح النظر فيه والا لما فاز العلم بهما
نظري وهو خلاف الفرض لكن ما كان من هذه الطرق موصلا الى التصور بشيء
حقا وما كان موصلا الى التصديق يسمى دليلا ولا يوصل احدهما الى ما يوصل اليها
لاخوة الفصلة حاجزم دعت الحاجة الى تحقيق كل واحد منهما والتوهم في ذلك ما بين
الباب الاول في الحد ويشتمل على اربعة فصول الفصل الاول في ان الحد يرجع الى
قول الحادي او صفة المحدود الفصل الثاني في حد الحد واقسامه الفصل الثالث
في شرط الحد وما يجتنب اقسام المحدود فيه وما لا يجتنب الفصل الرابع في التنبيه على
ما يجب التحرز عنه في المحدود الفصل الاول في ان الحد يرجع الى قول الحادي او الى

صفة

صفة في المحدود وقد اختلف الائمة في ذلك فذهب اكثرهم الى ان الحد راجع الى نفس
المحدود وصفته في نفسه بالحد والحقيقة عندهم بمعنى واحد ولهذا قالوا الحد هو حقيقة
الشيء ومعناه وذهب القاضي ابو بكر الى ان الحد هو عبارة عن القول الحادي المبني على حقيقة
المحدود وصفته معتمدا في ذلك على انه لو كان الحد هو الحقيقة لصدق اطلاق الحد على كل ما
يصدق اطلاق الحقيقة وهو غير مطرد في حق الله تعالى حيث يقال له حقيقة ولا
يقال له حد والحق في ذلك ان الحد في اللغة عبارة عن المنع ومنه يقال للبواب حداد لمنعه
بعض الناس عن الدخول وللحديد حديد لامتناع تفككه بسهولة وللعقوبات الحدود لانها
الى المنع عن الاقدام على الجنايات وعند ذلك فلا يخفى قضاء اطلاق الحد بمعنى الحقيقة
الشيء من حيث انها حاصرة له مانعة لدخول غيره فيه والقول المعبر عن الحقيقة ايضا
مطابق لها فلا يمتنع ايضا اطلاق اسم الحد عليه لغة ولا معنى لتصويب احد القولين وابطال
الآخر من جهة اللغة واما امتناع اطلاق اسم الحد على الله تعالى وجواز اطلاق الحقيقة عليه فلا
يدل على امتناع كون الحقيقة حدا بالمعنى اللغوي وان امتنع اطلاق ذلك شرعا لعدم
ورود الشرع او لورود المنع منه لكن مع هذا كله ليس المقصود البحث عن
معنى الحد لغة بل القصد انما هو التجنب عند الحد الذي هو طريق تعريف الحقيقة و
بالكشف عنها وذلك لا يكون نفس الحقيقة بل هو خارج عنها وهو دليل عليها
وذلك هو القول ولكن البيان مختص به الفصل الثاني في حد الحد الحد للمحدود
وقد اختلف في ذلك بقال قوم هو الجامع المانع وهو باطل بما لو سئل عن حد الانسان
فقيل هو الانفس فانه جامع مانع ومع ذلك لا يكون حدا محتجا لما فيه من تعريف
النفسي بتقسيمه وهو محال اذ المعرف للشيء يمتنع ان يكون اظهر واعرف من ذلك
الشيء وابعد منه في المعرفة وتعريف الشيء بنفسه موجب كون الشيء اعرف في معرفة
معرفة نفسه وهو ممتنع والحق في ذلك ان يقال هو ما يعرف المطلوب ويميزه عما
سواه وهذا هو حد الحد مطلقا ويدخل فيه حد الحد فلا يفضي الى تسلسل كما
نحن بصدده ثم ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يطلب به شرح الحقيقة او شرح اسمها
فانه طلب به شرح الحقيقة وتميزها فلا يخلو اما ان يكون تميز لها تميزا ذاتيا او عرضيا
فان كان الاول فيسمى حدا حقيقيا وان كان الثاني فيسمى حدا واسميا وان كان
شرحا للاسم فيسمى حدا تنبيهيا الحد الحقيقي فهو ما يميز المطلوب عن غيره
بما هو ذاتي له مع دلالته على كمال الماهية المشتركة من غير خروج عن دلالة المطابقة و
التضمن كقولنا في حد الانسان فلانا بانه حيوان ناطق فانه مشتمل على جميع الذاتيات
العامة والخاصة والناقص هو تميز المطلوب عن غيره تميزا ذاتيا من غير دلالة على كمال

مالم من ذاتيات العامة كقولنا في حد الانسان انه جوهر تام فانه اذا تقصر على قولنا ناطق
فانه الناطق لا دلالة له على ذاتيات العامة بغير الالتزام اذ الناطق شئ ذا نطق اتفق
ان كان حيوانا ولا اعتبار بهذه الدلالة في الحد والحقيقة والمحوس لا يطابق ما نفى تحققه
في الذاتيات العامة كالجسم والحيوان ولا يتضمنها اذ ليست جوهر معناه لا يلزمها
الا اعم لا يلزمها من الماحض واما رسم فهو ما يميز المطلوب عن غيره تميزا عرضيا وهو ايضا
اما تام او ناقص فان كان تاما فهو ما يميز المطلوب عرضيا وله دلالة على كمال الماهية المشتركة
ودلالة تخرج عن المطابق والتضمن كقولنا في رسم الانسان انه حيوان ضاحك والناقص
ما يميز المطلوب عن غيره تميزا عرضيا من غير دلالة على كمال الماهية المشتركة باحدى
الدلالتين وهي المطابقة والتضمن كقولنا في رسم الانسان انه ضاحك او جوهر
ضاحك بانه الضاحك شئ ذو ضحك لانه اتفق ان كان حيوانا فلا يطابق الذاتية
المشتركة ولا يتضمنه والجوهر ايضا لا دلالة له على تحقق من الذاتيات باحد الطرق كما
سبق واما الحد اللفظي فهو مطلوب ما شرح دلالة الاسم على مسماه لغة وذلك
انما يكون في حق العالم بحقيقة المسمى لجاهله بدلالة الاسم عليه كما اذا سئل في توقف
حقيقة الخمر من شرح لفظ العقار عند جهله بدلالة فجوابه اما بلفظ مرادف يكون
اسمر عند السائل كالخمر او الحد او برسمه وهو ان يقال هو المايع المعتصر من حب
المشتد معناه ودلالة لفظ العقار على هذا وهذه الاقسام متفاوتة
الرتب باعلاها الحد الحقيقي ثم الحد الاسمي ثم الحد اللفظي وقد اورد على هذه الحدود
تشكيكات ابطلنا في كتاب الدقيق لحقايق واما التعريف بالمثال كتعريف النفس
في البدن بالزبان وفي السفينة ونحوه بغير مستقل بالتعريف فانه كما ان الزبان
في السفينة مشابه لنفس في البدن وشابه لرب البيت في البيت والملك
في المدينة فلا يتم التميز به وان كان قريبا الى الفهم فلا يكون تعريف به داخلا في الحد

الفصل الثالث في شرط الحد وشرط الحد في اتفاقه ان يكون جامعا
يخرج عنه شئ من المحدود مانعا لا يدخل في غير المحدود وانه اذا هم كلي جامعا
كان اعم من المحدود لم يكن جامعا وكان المحدود اخص من الحد ولو لم يكن مانعا كان اعم
من المحدود وعلى كل تقدير لا يكون الحد مميز للمحدود ولا معرفا له ويلزم من هذه
الشرط ايضا ان يكون الحد مطردا مع المحدود اي يلزم من وجوده وجود المحدود
ومنعكسا اي يلزم من انتفاءه انتفاء المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان الحد
مانعا ولو لم يكن منعكسا لما كان الحد جامعا ثم الشئ المحدود اما ان يكون مركبا او
بسيطا لا تركيب فيه فان كان مركبا فيمكن تركيبه بالحد الحقيقي لتركيب وبالرسمي لانه

لا تخلو

لا تخلو اشئ من خاصة تخصه دون غيره وبالتظني ان كان له لفظ مرادف او محدود او
برسم كما سبق وان كان لفظيا ولا تركيب فيه فليس له الحد الحقيقي وله الرسمي واللفظي

الفصل الرابع التنبيه على ما يجب التحرز عنه في الحدود ويجب ان يصال الحدود عن
الالفاظ المهملة التي لا مدلول لها والوقفية التي لا يوقفها المخاطب والمشتركة كتعريف
اللوان فانه مصير الى الجوهر لدخول الحركة الكائنة الى الجوهر هو فيه والجازية الغير منقولة
كتعريف الشمس بانها عين النهار لان ذلك مما يخل فالمتوهم والوقوف على غرض
الحاد الا ان ذلك مما لا تقصر الحد مع التقصير وان كان استعمال مكروها لبعد
عن المقصود وان لا يعرف الشئ بنفسه كتعريف الانسان بانه انسان او المعرف
يجب ان يكون مطابقا بالمعرفة على المعرف وفيه تقدم الشئ على نفسه في المعرفة
وهو محال ولا مما هو اخفى منه في المعرفة وسواء كانت معرفة على معرفة الحدود كتعريف
الشمس بانها كوكب تطلع نهارا اذ النهار لا يعرف الا بطلوع الشمس وهو دور او غيره
متوقف عليه كتعريف النار تميزا بحرارتها بالنفس والاولى ان يكون بالعكس ولا
بما هو مساوي المعرفة والخفي كتعريف احد المتضادين كتعريف الاب بالابن اذ لا
اولوية وان لا يترك الجنس في الحد التام والرسم التام ولا يبدل بالعرض العام كحد
الانسان بانه متحرك ناطق ولا الفصل بالخاصة في الحقيقة ولا ان يذكر الجنس
وكان الفصل ما كان الجنس كقولهم العشق افراط الشوق المزلة او المحبة جنس
والافراط فصل كالجنس بالنوع كقولهم الشر ظلم الناس وظلم الناس نوع من الشر
ولا المادة الظاهرة مكان الجنس كقولهم السرير خشب يجلس عليه ولا المادة الناس
كقولهم الرماد خشب محترق عليك بالنظر في كيف الخصيصة بهذا الفن بحد الكلام
مستقصى فيها **الباب الثاني** في الدليل ويشتمل على ستة فصول **الفصل الاول**
في حد الدليل في اقسامه العقلي وغير العقلي **الفصل الثاني** في ان الدليل العقلي مركب
من مقتضيين فلا يرد عليها **الفصل الثالث** في اقسام صور مقدمات الدليل
في اقسام مقدمات الدليل الى قطعي وغير قطعي **الفصل الرابع** في اقسام مقدمات
الدليل الى قطعي وغير قطعي **الفصل الخامس** في اقسام صور الدليل وفي شرط
صور الدليل **الفصل السادس** في ما يظن انه من الأدلة العقلية البعيدة
للنفس وليس هنا **الفصل الاول** في حد الدليل وانقسامه الى عقلي وغير
عقلي والدليل في وضع اللغة قد يطلق باعتبارين او لا الدلالة والدال قد يطلق بمعنى
الذي ذاكر للدليل وقد يطلق بمعنى الناطق للدليل ما فيه دلالة الثاني ما فيه دلالة
وارشاد وهذا هو المسمى دليلا في عرف المتكلمين وهو عبارة عما يمكن ان يتوصل

بصحيح النظر فيه الى مطلوب بصدد بقى واما قولنا يمكن ان يتوصل به ولم يقل هو الذى
يتوصل به لان الدليل يكون دليلا فى نفسه وامكان التوصل به ملازم له دون التوصل بالفعل
وانما قلنا بصحيح النظر حتى يخرج منه النظر الفاسد الذى ليس بصحيح اما القصور فناظر او
لتقاصره بان النظر الفاسد ليس بصحيح لا يمكن ان يتوصل به الى المطلوب ولا يخرج الدليل
بالدليل ذلك عن ان يكون دليلا وانما قلنا الى المطلوب تصديقى حتى يخرج عنه الحد الموصل
الى التصور وهو ينقسم الى ما يدل لذاته والى ما يدل بالوضع والاصطلاح وسواء كان
الواضع هو الشارع او غيره فالاول هو الدليل العقلى والثانى الدليل السمعى **الفصل**
الثانى فى ان الدليل العقلى مركب من مقدمتين ولا بد منهما واعلم ان المطلوب التصديقى
لا بد من نسبة بين اثنين ايجاب او سلبا فالمنسوب والمنسوب اليه هما جزء المطلوب
وعند ذلك والدليل العقلى الموصل اليه لا بد يكون سابقا فى المعرفة عليه فان
لو كان العلم به مع العلم بالمطلوب لم يكن تعريف احدهما بالاخر اولى من العكس ولو كان
متاخرا فى المعرفة كان تعريف المعلوم بالمجهول وهو محال ولا يكفى ان معلوم السابق اتفق
والا كان كل معلوم سابق يوصل الى كل مجهول وهو محال بل يدور ان يكون مناسبا به
للمطلوب ولا يكفى ان يكون معلوما واحدا بان العلم المعلوم الواحد المناسب اما ان
يكون مناسبا لكل المطلوب فان كان مناسبا لكل المطلوب كما لو كان مطلوبا ان النهار
موجود بقلنا ان كانت الشمس طالعة والنهار موجود والمناسب للمطلوب طلوع
الشمس ولا يكفى ذلك فى المطلوب دون استثناء عين ملزومه وهو ان يقول لكن الشمس
طالعة فيلزم النهار موجود وهما مقدمتان لا ينفى المطلوب والنهار ولا يفتقر الى غيرهما
وان كان مناسبا لنقيض المطلوب كما لو كان مطلوبنا ان الشمس ليست طالعة بانها
موجود بالمذكور انما هو يقضى المطلوب وهو طلوع الشمس والمناسب له وجود النهار ولا
يكفى لنافى المطلوب دون استيفاء نقيض المطلوب وهو الا نهار ليس بموجود ويلزم منه
انتفاء الملزوم وهو طلوع الشمس وهو عين المطلوب من غير حاجة الى مقدمة اخرى واما
مناسبا للجزء المطلوب كما لو كان مطلوبنا ان العالم حادث فنقول العالم مولف والمولف
مناسب للعالم وهو وجوع المطلوب فلا بد ان يكون المولف مناسبا للمجهول المطلوب
وهو الحادث وهو ان يقول وكل موجود حادث حتى يلزم العالم حادث ولا يتم المطلوب
دون هذين العلمين التصديقيين من غير حاجة الى تالف فقد بان لا بد من علمين
تصديقيين سابقين تقدمنا المطلوب ولا يكفى ذلك لا بد من ترتيب خاص وهيئة
حقيقة بين الاولين العالمين التصديقيين كما يأتى والا كان كل ترتيب يلزم عنه المطلوب
وهو محال بالمعانى السابقة المناسبة للمطلوب كالمادة للدليل والتاليف للخاص

كالصورة

كالصورة وهو مركب منهما ولا يصح الا بصحتهما وفاقده قد يكون فقد هما او فقد
احدهما **الفصل الثالث** فى اقسام مقدمات الدليل ولما كان الدليل لا يتم الا من
مقدمتين تصديقيتين فالمقدمة لا تخلوا اما ان لا يوجد فى احدى جزئيتها عند التحليل نسبة
خبرية او توجد فان كان الاول فسمى حملية وهى ما يحكم فيها شئ على غيره لانه هو المحكوم
عليه يسمى موضوعا والمحكوم به يسمى محمولا والموضوع فيها اما ان يكون شخصا
او طلب فان كان شخصا فسمى مخصوصة وشخصية وهى اما موجبة واما سالبة
فالموجبة كقولنا زيد انسان والسالبة كقولنا زيد ليس بحجر وان كان الموضوع
كليا فاما ان يدخل عليه سور يبين كمية نسبة المجهول اولا فان كان الاول اما ان يكون
السور كليا يسمى محصورة كلية وهى اما موجبة او سالبة فالموجبة كقولنا كل
انسان حيوان والسالبة كقولنا ليس لا انسان بحجر كان السور جزئيا فسمى محصورة
جزئية وهى اما موجبة او سالبة فالموجبة كقولنا بعض الانسان حيوان والسالبة
كقولنا ليس كل حيوان انسانا والم يدخل على الموضوع سور فسمى مهملة الاصل
حيوان لا يحتمل ان تصدق كلية جزئية وصدق الجزئية لازم كقولنا من صدق الكلية
ولا عكس كان حكمها حكم جزئية محصورة لتبقيها هذا ان الاب والام ليست
للعموم فى لغة العرب والا فلا مهملة فى لغتهم بل هو محصورة كلية وان كان الثانى
وهو ان يوجد لاجزاء المقدم عند التحليل نسبة خبرية سمى شرطية وهى اما ان
يكون النسبة كان جزئيا فى حالة الزوم والاتصال واما بالعناد والانفصال اما
بالاول سمى متصلة والثانية سمى منفصلة اما المتصلة منها كلية موجبة
كقولنا كلما كانت الشمس طالعة والنهار موجود ومنها كلية سالبة كقولنا ليس
البتة اذا كانت الشمس طالعة ليس الليل موجود ومنها جزئية موجبة كقولنا
قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومنها جزئية سالبة كقولنا ليس
كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود واما المنفصلة فيها ما هى حقيقية ومنها
ما هى غير حقيقية اما الحقيقية فالفاظها اما واما فيها مانعة الجمع بين الجزئين والخلو
منهما وهى اما كلية موجبة كقولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا اما ان يكون
فردا واما كلية سالبة كقولنا اما العدد ليس غير الزوج والفرد اما ان يكون منقسما
بمتساويين اما جزئية موجبة كقولنا قد يكون اما ان يكون العدد زوجا واما فردا
واما ان يكون جزئية سالبة كقولنا اما العدد ليس غير جزء الزوج والفرد واما منقسما
بمتساويين اما غير الحقيقية او مانعة الجمع دون الخلو واما مانعة الخلو دون
الجمع فان كانت مانعة الجمع والخلو فاما كلية موجبة كقولنا دايما اما ان يكون المتحرك

جمادا واما نباتا واما كلية سالبة كقولنا دايما ليس اما ان يكون المتحرك انسانا
واما ناطقا ولا يخفى مثال الجزئين منها ان كانت مانعة الخلو دون الجمع فاما كلية
موجبة كقولنا دايما اما ان يكون الجسم ابيضا واما اسود ولا يخفى مثال الجزئيين
منها فهذه هى جملة اصناف المقدمات **الفصل الرابع** فى اقسام مقدمات
الدليل الى قطعية غير قطعية والمقدمات منها قطعية اما العقلية فانواع سبعة
النوع الاول وهى التى يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها من غير توقف
على نظر واستدلال ولا يجد الانسان عن نفسه بعد تصور المقدمات الخلوة
عنها كالعلم فان النفى والاثبات لا يجتمعان وان الواحد اقل من الاثنين ونحوه
الثانى المقدمات النظرية للقياس وهى كل قضية اوجب التصديق بها التصديق
الضرورى بمقدماتها كالعلم بان الاربعة زوج لعلمنا بان الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وكل قضية
صدق العقل بها بواسطة الحس مع التكرار ونوع من النظر كعلمنا بان السكر مبهل
بسهل الصبر المشترك الخامس الحدسيات وهى كل قضية يصدق العقل بواسطة
الحدس كالعلم لحكمة صانع العالم عند رؤية العالم على غاية الحكمة والاتقان
السادس المتواترات وهى كل قضية صدق العقل بها بواسطة اخبار جماعة يمتنع
من مثلهم التواطى على الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد ونحوه السابع الوهميات فى
المحسوسات كالعلم بان كل جسم يجب ان يكون متحركا له والى جهة هذه وهى المقدمات
المنفية التى يجب بها الدليل قطعا للتسلسل والدليل المنتهى اليها ان كانت صورته
صحيحة بما بان يكون قطعيا الا ان ما حصل لبعض الناس من تجربة او تواتر او
حدس وان كان حجة عليه مع نفسه فلا يكون حجة مع غيره الا ان يشاركه فيما حصل
له واما المقدمات التى ليست قطعية فمنها ظنية ومنها غير ظنية اما الظنية وهى
ما يصدق العقل مع تجويز نقيضها تجويزا بعيدا بانواع اربعة الاول المسلمات و
هى كل موجبة يصدق العقل بها علما انها مبرهنة فى مواضع اخر الثانى المشهورات
وهى القضايا التى اوجب التصديق بها اتفاق الجم الغفير والعدد الكثير عليها
كالحكم بان القول حسن لذاته والجور قبيح لذاته الثالث المقبولات وهى القضايا
التى يصدق العقل بها لحسن الظن بمن اخذت عنه كاعتقاد ما اخذته التلميذ
عن استاذه ونحوه الرابع ما اوجب التصديق فوائد الاحوال الظاهرة كالتصديق
بنزول المطر عند طلوع السحاب ونحوه فهذه هى مقدمات الدليل النطقى
واما الغير الظنية فاما ان تؤثر فى النفس تاثيرا من ترغيب ونفرة من غير تصديق

بها او لا يؤثر شيئا اصلا والاول تسمى التخيلات وهى ما يقال لاجل الترغيب فيما
تصدق الترغيب فيه او التنفير فيما يقصد التاثير عنه كتشبيه العقل بالدر فى صفو
ونحوه فهذه هى مقدمات الدليل التخيلى وانما لم يكن مؤثرة تاثيرا وكانت مؤثرة
لكنها لذاتها فى نفس الامر بالدليل المركب منها يكون باستاد **الفصل الخامس** فى
اضافة صدر الدليل وتنوع تاليفه وبان الدليل لابد وان يكون منتجا للمطلوب
فاما ان يكون منتجا بجزئى المطلوب او الجملة المطلوب فان كان الاول فيسمى
اقترانيا وان كان الثانى فيسمى استثنائيا واما الاقترانى فلابد فيه من مقدمتين كل
مقدمة يشتمل على مقدورين احدهما موجودا وهو المحكوم عليه بانه الاخر اوليس هو و
الاخر يسمى محمولا وهو المحكوم به على الاخر بانه هو اوليس هو لانه احد الموجودات
لابد ان يكون منتكرة اوفى مقدمتين ويسمى حد اوسط وجزاء والمختلفات فى
المقدمتين وهما جزاء المطلوب الا ان كان منها محمولا فى المطلوب يسمى حد الكبير
وما كان منها موضوعا فى المطلوب يسمى حد الاصغر والمقدمة التى فيها الحد الاصغر
تسمى صغرى التى فيها الاكبر يسمى كبرى وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الحد الاوسط
محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى واما محمولا فيهما واما موضوعا فيهما واما موضوعا
فى الصغرى محمولا فى الكبرى اما النوع الاول بشرط لزوم المطلوب عنه ايجاب
صغرى وان كان فى حكم الموجبة وهى ان يكون ممكنة سالبة والا فلا يلزم من الحكم على
حد المتباينين بامر الحكم به على الاخر لا ايجاب ولا سلبا وان يكون كبرى كلية والا
ما تجد الاوسط مختلف وهو اربعة اضرب الاول من كليتين موجبتين كقولنا
كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فاللازم كل انسان جسم الثانى من كليتين
والكبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الحيوان بحجر اللازم ولا شئ من
الانسان بحجر الضرب الثالث من موجبتين الصغرى جزئية كقولنا بعض الحيوان
انسان وكل انسان ناطق فاللازم بعض الحيوان ناطق والضرب الرابع من جزئية
صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شئ من الانسان
بحجر فاللازم بعض الحيوان ليس بحجر او اللازم فى هذه الضروب بين لازم الحكم على
المعلم بكون حكما على الخاص واما النوع الثانى واما الحد الاوسط فيه محمولا فى
المقدمتين فشرط لزوم المطلوب عنه اختلاف مقدمتيه فى الايجاب والسلب
والا فلا يلزم من ايجاب الشئ لشيئين او سلبه عنهما وايجاب احد الشيئين للاخر
وسلبه عنه وان يكون كبرا وكلية والا فالجور والخارج عن المحمول فى الكبرى
من الموضوع الممكن ان يكون مسلوبا عن الحد الاصغر وان يكون ثابتا له والا فلا انتاج

لا يسلب ولا يجاب ولا ينتج عن السالب وهو ايضا اربعة اضرب الضرب الاول
من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان ولاشئ من الحجر حيوانا فالازم لا
شئ من الانسان بحجر الضرب الثانى والصغرى سالبة كقولنا لاشئ من الانسان
قريبا وكل صاهل قريبا واللازم لاشئ من الانسان بصاهل الضرب الثالث من جزئية
صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولاشئ من الحجر انسانا
فبعض الحيوان ليس بحجر الضرب الرابع من جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى
موجبة كقولنا رخص الانسان بالضحك واما كقولنا رخص الحيوان ليس انسانا وكل
ناطق انسان فبعض الحيوان ليس ناطقا واللازم فى هذه الضروب غير مبين
والاتيان وهو ان يقول ان لم يصدق المطلوب فى كل واحد من هذه الضروب صدق
بقضية ثم نجعل نقيض المطلوب صغرى للصغرى فى الكل فانه ينتج نقيض المقدمة
الصغرى الصادقة من احدى ضرورة النوع الضرب الاول المبين فهو محال
وليس لمحال الزام عن نفس الصورة لانها حقة ولا عن نفس المقدمة الكبرى "
لانها صادقة فلم يبق لزومه الا عن نقيض المطلوب فيكون كاذبا ويلزم من كذبه
صدق المطلوب ثبتت بالعكس وهو ان نعكس الكبرى من الاول وتبقيها
محالها فيعود الى المطلوب الضرب الثانى من النوع الاول ناتجا عين المطلوب و
نعكس الصغرى من الثانى ونجعلها كبرى فيعود الى الضرب الثانى من انواع الاول
ايضا ناتجا كلية سالبة عكسها عين المطلوب ونعكس الكبرى من الثالث
وتبقيها لحالها فيعود الى الاول الرابع من ناتجا عين المطلوب والرابع فلا يتبين
بالعكس لان الصغرى جزئية سالبة ولا تنعكس او الكبرى لم عكست عادت
جزئية ولا ابتاج عن جزئيين النوع الثالث لما الحد الاوسط فيه موضع فى المقدمتين
وشرط لزوم المطلوب عنه ايجاب صغراه لما ذكرناه فى النوع الاول وكلية
احدى مقدمتيه لانها كانت الحد الاوسط مختلفا ولا ينتج غيرى الجزاء وضروبه
المنتجة ستة اضرب الضرب الاول من كليتين موجبتين كقولنا كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق الضرب الثانى من جزئية صغرى موجبة
وكلية كبرى موجبة كقولنا بعض الحيوان جسم وكل حيوان جسم وبعض الجسم
حساسا من الضرب الثالث من كلية موجبة صغرى وجزئية موجبة كبرى كقولنا
كل انسان حيوان وبعض الانسان ناطق ببعض الحيوان الناطق الضرب الرابع
من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان ولاشئ من الانسان
بحجر فبعض الحيوان ليس بحجر الضرب الخامس من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى

سالبة

سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولاشئ من الحجر بالحيوان ببعض الانسان ليس بحجر اللزوم
فى هذه الضروب ايضا بعيد من الطباع غير بين الانتاج وهو ان تأخذ نقيض النتيجة
فى الكل ونجعله فى اول صغرى للكبرى فيعود الى ضرب الثالث من النوع الاول تأتى
موجبة جزئية وعكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة وكبرى للصغرى فى الثانى
والثالث فانه يعود الى المغرب الثانى من النوع الاول ناتجا كلية سالبة عكسها نقيض
مقدمة الكبرى الصادقة ونجعله صغرى للكبرى فى الرابع والخامس فانه يعود الى
الضرب الثانى من النوع الاول ناتجا كلية سلبية عكسها نقيض مقدمة الصغرى
الصادقة فيكون النقيض محالا لما سبق وان شئت بقيت بالعكس وهو ان يجعل
الصغرى فى الاول كبرى للكبرى فيعود الى الضرب الثانى من النوع الاول ناتجا كلية
سالبة عكسها عين المطلوب وان يجعل الصغرى كبرى للكبرى فى الثانى فيعود
الى الضرب الاول من النوع الاول ناتجا كلية موجبة عكسها عين المطلوب وكذلك
فى الثالث وان نعكس الصغرى والكبرى فى الرابع والخامس وتبقيها بحالها فانه
يعود الى الضرب الرابع من النوع الاول ناتجا عين المطلوب واما الاستثنائى فاما
ان يكون المناسب للمطلوب فيه مناسبة ملازمة اومقابلة بان كان الاول
يسمى استثناء ما متصلا وان كان الثانى يسمى استثنائيا منفصلا اما متصلا
فالمناسب للمطلوب فيه اما ان يكون لازما اوملزوما له فان كان لازما له فيلزم من
انتفائه الملزوم وذلك كما لو كان مطلوبنا ان الشمس ليست طالعة وان كان
ملزوما فقولنا ان كانت الشمس طالعة بالنهار موجود وانا فلنا والنهار موجودا
للزوم الشمس لانه ليست طالعة وان كان ملزوما للمطلوب كما لو كان مطلوبا لان
الشمس موجود بقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاذا فلنا و
الشمس طالعة لزم النهار موجود ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ولا
من موجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وان ثبتت
المساواة فى العموم والخصوص يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الاخر ومن
انتفائه لكن لا لنفس الضرورة بل لخصوص فى المادة واما المنفصل فاما ان
يكون المناسب للمطلوب مقابلا له مقابلة حقيقية او غير حقيقية فان كانت
حقيقية كما سبق تحقيقه فيصح الاستدلال بوجود المقابل له عن انتفائه ووجود
الضرورة المستحيلة الجمع بينهما والخلو عنهما كما فى قولنا العدد اما زوج واما فرد
ملزوم يلزم من وجود البرد انتفاء الزوج من انتفاء البرد وجود الزوج وليذا "
بالعكس هذا ان كانت اجزاء المنفصلة لا ترد على تزيين وان كانت اعتبر

من ذلك لزم من وجود الواحد انتفاء الباقي ومن انه واما ان كانت المقابلة غير حقيقية فاما
ان يكون من مانعة الجمع دون الخلو ومن مانعة الخلو دون الجمع فان كانت الاول لزم من وجود
الواحد انتفاء الاخر لاستحالة الجمع ولا يلزم من انتفائه وجود الاخر لجواز الخلو وان
كانت الثانية لزم من انتفاء الواحد وجود الاخر لاستحالة الخلو منهما ولا يلزم من وجود
انتفاء الاخر لجواز الجمع بينهما فهذه جملة صدر الادلة المنتجة اوردناها على غاية الايجاز
والاختصاص ومن لم يقنع بالسير فعليه مراجعة كتبنا بالمخصوصة بهذا الفن وبه

الفصل السادس في شرط الدليل العقلي وشرط الدليل ان يكون مطردا بالانتفاء
وليس من شرطها ان يكون منعكسا الى يلزم من انتفائه انتفاء المدلول خلافا لبعض
المتهافتين فان حدوث الحوادث دليل وجود الصانع في نفسه ولو قدرنا انتفاء الحوادث
لم يلزم منه انتفاء الصانع في نفسه وان لم يعلم وجوده لعدم الدليل الدال عليه و
لانه لا مانع من قيام ادلة على مدلول واحد فلو لزم انتفاء المدلول عنه انتفاء دليله
الواحد منها لما لزم من بقاء الادلة وجود المدلول وخرجت عن كونها ادلة لعدم
مرادها وهو خلاف الفرض وعلى هذا فقد اخطاء من سلم من المعتزلة ان الدليل
الدال على كون العالم منا عالما يعلم معلل بالعلم جواز ثبوت هذا الحكم في حقنا
اذا بقي ذلك في عالمية الله تعالى لانتفاء جواز ثبوت العالمية في حقه حيث انه
نفي المدلول لانتفاء دلالته ومنها مطردة بامتناع انتفاء المدلول لانتفاء دليله
فلا تصور اجتماع دليلين متقابلين على شيء واحد بالنفي والاثبات احدهما مطردة
منعكس والاخر مطردة غير منعكس حتى يقال ترجيح المنعكس على غير المنعكس
كما قد يظن بل ولا يتصور ان يكونا دليلين في نفيس الامر بل ههنا شبهتان واحدها
شبهة والاخر دليل ولا يعرف خلافا في انه لا يشترط في وجه دلالة الدليل على المدلول
نصب ناصب ولا وضع واضع بل ذلك الدليل من حيث هو هو لا لامر خارج
عنه ولا يخرج عن كونه دليلا على المدلول ان ثبت دليل وجب وجوده ولا حال زائدة
والزم المدلول عنه والا ثبت ذلك للعدم عنه كونه دليلا وهو ممتنع لما فيه من قيام
الثبوت بالعدم **الفصل الرابع** في ما يخرج انه من الادلة المفيدة للتعيين وليس
منها وهي ستة الدليل او الاول الاستقراء وهو عبارة عن الحكم بنفي كل الى كل اخر
بايجاب او سلب لتحقق نسبته بتلك الكيفية الى ما تحت الكلي المحكوم عليه من الجزئيات
كالحكم بالتحيز على جوهر الكلي لوجود التحيز في جزئيات الجواهر وهو غير نفي فانه لا يخلوا
اما ان يكون الاستقراء ناقصا فانه لا يكون قد استقرأ جميع الجزئيات او تاما قد استقرأ
فيه جميع الجزئيات فان كان من الاول فلا يخفى ان يكون الحكم فيما لم يستقر

على

على خلافه استقرار عند ذلك فلا يلزم ان يكون الحكم الثابت لبعض الجزئيات ثابتا للكلي
المستدل بها والا لما خلا عن ذلك الحكم شيء من جزئيات وذلك فالحكم على الحيوان بانه اذا
اكل تحرك فكه الاسفل اخذ من استقراء اكثر جزئيات الحيوان والحكم في النباح على خلافه
وان كان تاما فانما يلزم ان يكون حكم الثابت لكل واحد من الجزئيات ثابتا للامر الكلي"
المشترك ان لو امتناع تبرية لكل واحد من الجزئيات بخصوصه وتعيينه وهو عين
او عدم العلم به لا يدل على عدمه في نفسه كما يأتي الدليل الثاني الحكم بالانتفاء
المدلول لانتفاء الدليل وهذا التلوين انما يتم البيان انتفاء الادلة وبيانه
لزوم انتفاء المدلول من انتفائها ولا طريق الى الاول الا بالتفحص والسبر مع عدم
الاطلاع عليها واما الثاني فنظر فيه ان يقال لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول
لما ثبت المدلول عند وجود الاحتمال ان يكون اللفظ واقعا فيه مع عدم الدليل
عليه وان يكون بين ايدينا جبال شاهقة وامور رهيبة وان كان لا محض بها ولا فاها
الدليل على وجودها وهو ممتنع وهو ايضا غير توفيق فانه لا يلزم من البحث العلم و
السبر العلم بعدم الدليل غايته عدم العلم بالدليل ولا يلزم من عدم العلم بالدليل عدمه
في نفسه سلمنا انه يلزم منه عدم الدليل في نفسه غير انه يلزم من انتفاء دليل النفي
انتفاء النفي لما اقرروه ونفي النفي ثبوت فالانتفاء لدلالة النفي من جملة الادلة
الاثبات وعند ذلك فان ادعى نفي بعض ادلة الاثبات فلا يلزم منه نفي عن
الاثبات لجواز ثبوته بدليل اخر وان ادعى نفي جميع ادلة الاثبات سلمنا انتفاء جميع
ادلة الاثبات ولكن لا نسلم انه يلزم منه عدم المدلول فانا لو قدرنا انه لا دليل على وجود
الادلة غير حدوث الحوادث وقدرنا عدم حدوث الحوادث لم يلزم منه عدم الادلة
تعالى واما العلم بانتفاء الغلط والعلم بعدم الجبال الشاهقة بين ايدينا اما لم
نكن محسوسة فيدعى لا انه مستند دلالة انتفاء دليل الوجود الا كان فنظريا
سلمنا دلالة ما ذكروه على عدم المدلول لكنه معارض بما يدل على انه غير معدوم
وهو انتفاء دليل العدم على ما قرروه ولا سبيل الى الجمع بين الوجود والعدم
ولا سبيل الى الترجيح لعدم الاولوية كيف وانه يلزم منه الاعتراف بانتفاء الجزم
بدليل احد المتقابلين لا يدل على عدمه وان قيل ما ابطالها مما فيه تعليم المطلوب
لكن هذا السؤال فيه نظر فانه اذا سلم الخصم انتفاء الدليل الثبوت وانه دليل
النفي بانتفاء دليل الثبوت من جملة ادلة النفي يفيد ذلك فان ادعى نفي جميع"
ادلة النفي في المعارضة على وجه يدخل فيها انتفاء ادلة الاثبات فقد منع
ما سلم وان ادعى بنفي بعض ادلة النفي فلا يلزم من انتفاء بعض الادلة"

انتفاء المدلول لاحتمال وجود دليل اخر الدليل الثالث قياس التمثيل وهو الحكم باشتراك
معلومين في حكم احدهما بناء على جامع بينهما كالحكم بان الباري تعالى مغاير اليه والى جهة
لكونه موجودا كما في الشاهد وقد تسمى العورة المتنازع فيها فرعا والمتفق عليها اصلا
والوصف الجامع علة والمعلل حكما وهو غير مبني فانه ليس من ضرورة اشتراك
امرين في صفة عامة لهما اشتراكهما في حكم احدهما الا ان يلوح ما به الاشتراك علة الحكم
المتنازع فيه وليس ما يعمل على كونه علة عند القائلين به غير طريقين احدهما
الطرد والاخر العكس والاخر السبر والتقسيم وهما غير مفيدين للبقين اما الطرد
والعكس فانه لا معنى له غير ملازمة وجود الحكم للعلة وانتفاءه عند انتفائها
ولا بد فيه من الاستقراء بجميع الجزئيات وفي سائر الاحوال ولا سبيل اليه لخروج النوع
عنه فيكون ناقصا وان سلمنا كونه استقراء تاما ولكن لا يلزم منه ان يكون الوصف
المشترك علة لجواز ان يكون العلة مركبة من اوصاف وهو بعضها وحيث وجد
الحكم عند وجوده يحتمل ان باقي الاوصاف العلة موجودة وبه كمال العلة و
حيث انتفى الحكم عند انتفائه فلا به بعض العلة وعند ذلك فلا يلزم من وجوده
في النوع وجود الحكم لجواز تخلف باقي اوصاف العلة او بعضها وان تعوض مع ذلك
الى بيان نفي وصف اخر غير الهار المذكور فسياتي وابطاله في السبر والتقسيم
كيف وانه الدور ان وجودا وعدما في الطرفين وليس جعل احد المدارين
علة للاخر باعتبار الدور الاولى من العكس بان يبين كون الوصف صالحا
لانتفاء الحكم والحكم غير سالم لاثبات الوجه بطريق اخر فلا حاجة الى الدوران
ولا الى القياس على الاصل المذكور واما السبر والتقسيم فحذف الحصر او صاف
على الحكم المجمع عليه ويبطل التعليل بما عدا المنفي وهو انما يفيد كونه علة بعد
الحصر ولا دليل عليه غير البحث والسبر مع عدم غير المنفي قد بينا ان ذلك
لا يدل على عدمه في نفسه وان سلم الحصر فلا بد من ابطال التعليل لكل واحد
واحد من الاوصاف المحدودة وابطال كل ذاتية يحصل بين اجتماعها ولا
يكفي ابطال المحذوف وتصحيح المستفى في صورة وانتفاء المحذوف لجواز
ان يكون الحكم في صورتين معلل بعلتين الوصف المستفى مشترك بينهما هذا
كله ان ذكر في التمثيل جامع والا فالجمع الحكم محض وانه دعوى لا دليل عليها ويلزم
القائل بذلك ان يعترف بصحة حكم من حكم بانه جميع الادميين سواء اذا لم
يشاهد غير التزوج وان جميعهم لا يموتون اذا لم يشاهد ميتا ولا يسمع به ولا يخفى
ما فيه من الجهالة الدليل الرابع قياس النوع ويسمى ايضا قياس الدلالة وهو

نوع

نوع من التمثيل الا ان الوصف المشترك الاصل والنوع دليل على العلة وليس علة
في نفسه وذلك الاستدلال ببعض الاعالي الانسان على شجاعته بناء وعلى انها تابع
لمزاج واحد في بدن الاسد ومعلومين ويلزم من احد الموجبين في الانسان وهو
عرض الاعالي وجود الموجب الاخر وهو الشجاعة ولا يعد في ذلك غير الطرد
والعكس والسبر والتقسيم وقد عرف ما فيها وان سلمنا اتباع الحكمين
في الاسد لمزاج واحد موجود احدهما في الانسان غير واجب ان يكون مطالبا بما
كان معلل بالاسد بل جاز ان يكون بغير فانه لا مانع من جواز تعليل الحكم بعلتين
بالنسبة الى علتين مختلفتين ومع ذلك فلا يلزم الموجب الاخر لجواز ان لا يكون
علة عرض الاعالي في الانسان علة للشجاعة الخامس اتفق اصحابنا على الحاق
الغايب بالشاهد بجامع الحد والعلة والشرط والدلالة اما الحد فانهم اثبت ان
حد العالم من قام به العلم بحيث ان يكون حي في الغايب كذلك لان الحد يجب اطراده
له ولا يختلف شاهدا وغايبا واما العلة فقد اذا ثبت كون العالم معللا بالعلم
في الشاهد وجب ان يكون معلل به في الغايب لانه ما ثبت لاحد المقالين وجب ان
يثبت للاخر واما الشرط فقالوا ان كان كون شرط العالم عالما في الشاهد قيام
العلم به وجب ان يكون العالم في الغايب كذلك لما تحقق في العلة واما الدلالة
فقالوا اذا دل فعول لحوادث شاهد على استحالة نوى القابل لها عنها لزم مثله
في الغايب لان شرط الدلالة لاطراد وزاد الاستاذ ابو اسحق طريقا اخر فقال كل
امر ترتيب تلازمهما في شاهد لزم ان يتلازم غايبا ولم يعتبر في ذلك جامعا و
عند هذا فيقول اما الجمع للحد فاذا ثبت احد العالم من قام به العلم وثبت
ان مسمى العالم متحد في الغايب والشاهد فلا حاجة الى القياس على الشاهد و
الاعتبار لان نسبة الحد الى جميع محاربه المحدود واحد فليس الحاق الغير
بالبعض اولا من العكس وانه لم يثبت الحد اوثبت ولكن لم يثبت اتحاد مسمى
العالم بالحاق متعذر وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط ويرد في العلة
والشرط اشكال اخر وهو احتمال كون العالم في الشاهد معللا بالعلم او شروطا
به لكونه جايزا وهذا المعنى غير موجود في الغايب فلا يلزم التعدية وبمعنى
اخر لم يطلع عليه ولا يلزم من عدم العلم به وبدله العلم تعديته كما سبق ويمثل هذا
الاحتمال يمكن القدح في الطريقة الرابعة وهو ان يقال الدال على امتناع بقوى
القابل للحوادث في الشاهد ليس مطلق قبول الحوادث بل قبول لجايزها
او المعنى اخر يخصه من جنس هو شاهد ويفقدوا ان يكون ذلك لكونه قابلا للحوادث

فلا حاجة الى الحاق الغايب بالشاهد ولا بالعكس لتساوي الدليلين بالنسبة اليهما
واما طريق الاستاذ ابي اسحق فيلزم عليها ان يكون الباري جوهرا ضرورة كونه قايما
بنفسه ولا ضرورة التلازم بينهما في الشاهد فانه كل قايم بنفسه في الشاهد جوهر
وكل جوهر قايم بنفسه ولا محيص عنه في الاستدلال بما يتوقف كونه دليلا على
معرفة مدلوله وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى على صدق رسوله ووجود الباري
ونحوه وصدق رسوله على فاذا توقف معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه
كان دورا بهذه الطرق غير يقينية وان كان بعضها مفيدا للظن **القاعدة الرابعة**
في انقسام المعلوم الى الموجود والمعدوم الى ما ليس بموجود ولا معدوم و
يشتمل على ثلاثة ابواب الباب الاول في الموجود والثاني في المعدوم والثالث
فيما ليس بموجود ولا معدوم الباب الاول في الموجود ويشتمل على مقدمة و
قسمين اما المقدمة فهي ان العلم بالوجود من حيث هو وجود بل هو بطريق ام لا
وقد ذهبت الفلاسفة الى ان العلم به فطري محتجين على ذلك بوجود الاول انه
لو كان العلم به نظريا فانه تعريفه اما ان يكون الوجود او لا يكون وجودا فان كان
الاول يفيد تعريف الوجود بالرجوع وهو ممتنع وان كان الثاني يفيد تعريف
الوجود بعدم الوجود وهو ممتنع ايضا الثاني هو ان العلم باستحالة اجتماع الوجود
والعدم في شيء واحد من جهة واحد بديهي ولا يجد عاقل من نفسه عند عدم اضداد
العلم من النوم والغفلة والذهول وغيرها لخلوه عنه ولو كان العلم بمفرد يدور بهما
الوجود والعدم نظريا لتوقف العلم بالنسبة بينهما على تحصيل العلم بهما بالنظر
وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه الثالث هو ان كل عاقل يجد من نفسه
العلم البديهي بوجود نفسه ومفهوم الموجود في الكل واحد على ما سيأتي فكان
العلم بالوجود المطلق فطريا وهو بناء منهم على ان مفهوم الوجود في كل موجود
واحد وانه زايد على ذات الموجود وهو غير صحيح على حوال اصحابنا حيث اعتقدوا
ان لفظ الوجود مشترك وان المفهوم مختلف لان وجود كل شيء ذاته وجوده
على احوالهم والذوات مختلفة فكان مفهوم الوجود مختلفا على ما سيأتي تحقيقه و
ليس معنى العالم فاتحدا في كل موجود فعلى هذا فحكمه ما هو فنظري كالعلم بمعنى
النفس والعقل وغيرهما ومنه فطريق وهو ما كان من الذوات والموجودات
مبدأ للنظريات على ما سلف وعلى هذا الاصل يمكن تخريج ما اورده من حجج
اما الحجة الاول فلان مفهوم الوجود ليس معنى عاما مشتركا بين الذوات حتى اذا قيل
بتعريفه بما هو موجود كان تعريفا لشيء بنفسه بل لفظ الوجود مشترك بين الموجودات

المختلفة

المختلفة بعضها نظري ويعرف البعض بالبعض لا يكون تعريف الشيء بنفسه واما الحجة
الثانية فلا نراه ان يقال اذا كان العلم ببعض الموجودات بديهيا كما سلف بالعلم
بالاستحالة الجميع بينه وبين عدمه هو البديهي لا يتعدى خلق بعض العلم فيه بتقدير الاحداث
دون ما عداه اما ان يكون هو الوجود المكلف العام فلا لعدم تحققه في نفسه كما يأتي
واما الحجة الثالثة فهي مبنية على ان الوجود في الكل واحد وهو ممنوع كما يأتي واذا عرف
ذلك فيقول مسمى الوجود اما ان يكون مجيبا يلزم المحال من فرض عدمه لذاته او لا يلزم المحال من
فرض عدمه لذاته فان كان الاول فهو واجب الوجود وان كان الثاني فهو جايز الوجود
ولا بد من بيان كل واحد منهما ولا يتعلق به **القسم الاول** في واجب الوجود والنظر
فيه في سبعة انواع الاول في اثبات واجب الوجود وبيان حقيقته ووجوده الثاني
في الصفات النفسانية لواجب الوجود الثالث فيما يجوز عليه تعالى الرابع فيما لا يجوز
عليه الخامس في وحدانية الله تعالى السادس في افعال الله تعالى السابع في اسماء
الله تعالى النوع الاول في اثبات وجود واجب الوجود بذاته وبيان حقيقته ووجوده
ويشتمل على اربعة مسائل المسئلة الاول في اثبات واجب الوجود مذهب اهل
الحق من المسترعين وطوايف الالهيين القول بواجب الوجود هو واجب الوجود
لذاته لا لغيره وكل ما سواه متوقف في وجوده عليه خلافا لطائفة الثنوية من الباطنية
ومنشاء الاحتجاج على ذلك ما شاهد من الموجودات الغيبية وبتحقيقه من الامور
الحسية فانه اما ان يكون واجب لذاته او لا يكون واجب لذاته فان كان الاول هو المطلوب
وان كان الثاني بكل موجود لا يكون واجب الوجود لذاته فهو ممكن الوجود لذاته لانه لو كان
ممتنعا لما كان موجودا واذا كان ممكنا بالوجود والعدم عليه جايز وعند ذلك
فاما ان يكون في وجوده مبصرا الى مرجح او غير مبصر الى مرجح فان لم يكن مبصرا اليه
فقد ترجح احد الجايزين من غير مرجح وهو ممتنع وان البصارة الى المرجح فذلك المرجح
اما واجب لذاته او لغيره فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فذلك الغير
اما ان يكون معلولا للمعلول او لغيره فان كان الاول فيلزم ان يكون كل واحد منهما
متقدما للاخر ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما متقدما لمتقدم نفسه فيكون كل واحد
منهما متقدما لنفسه لان متقدم المتقدم وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقدما
بنفسه والمتقدم بنفسه لا يكون ممكنا وهو خلاف الفرض لان التقدم اضافة
بين المتقدم والمتقدم فيستدعي المغايرة بينهما ولا مغايرة بين الشيء نفسه وان
الثاني وهو ان يكون ذلك الغير معلولا للغير فالكلام في ذلك الغير كالكلام في
الاول وعند ذلك فاما ان يقف الامر على وجود هذا هو مبداء الموجودات غير متغير

او واحد ما فرض تعدد المفروض وعند ذلك فلا يخفى امكان فرض الوقوف على جملة
من اعداد الحركات والنفوس الانسانية المفارقة لابدانها وجواز فرض عاده عليها يتوقع
مما هو وقوعها وان ذلك بالحدود المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها
مستعملة في محل الالزام من غير فرق مع اتحاده الصورة القياسية وايضا فليس كل
جملتين تفاوتتا بامر متناهي تكونين متناهيين فان عقود الحساب مثلا لانهاية و
لا اعدادها وان كانت الاوائل اكثر من الثاني بامر المتناهي وهذه الامور وان كانت
تقديرية ذاتية فلا يخفى ان وضع القياس من المذكور فيها على وضع نحو وضعه في الامور
الوجدانية بالفعل فلا يتوهمن الفارق واقع من مجرد من الاختلاف والقول بان
ما زادت باحدى الجملتين على الاخرى لابد وان يكون له نسبة الى الباقي غير مسلم
ولا يلزم من قبول المتناهي نسبة المتناهي اليه قبول غير المتناهي نسبة المتناهي اليه
واما المتكلم جله في ابطال القول بعدم التناهي بطريق الاول ما سلفناه في الطريقة
المذكورة ويلزم عليه ما ذكرناه ما عدا التناقض اللازمة للفيلسوف من ضرورة
عدم اعتقاده النهاية فيما ذكرناه من الصور وعدم اعتقاد المتكلم لذلك غير
لان التناقض لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى
او مقدوراته مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها وما يقاله
من المعنى بكون معلوما في المقدورات غير متناهية صلاحية العلم لتعلقه بكل ما صح ان
يعلم وصلاحية القدرة لمتعلقاتها بكل ما يصح ان يوجد وما يصح ان يعلم غير المتناهي
لكنه من قبيل المقدرات الوهمية والتجريبات الامكانية وذلك مما لا يمنع كونه غير
المتناهي عندنا بخلاف الامور الاوجودية والحقايق العينية فلا اثر له في القدح ايضا
فان هذه الامور وان لم يكن من موجودات الاعيان غير انها متحققة في الاذهان ولا يخفى
ان نسبة ما فرض استحالته فيما له وجود ذاتي على نحو استحالته فيما له وجود خفي الطريق الثانية
قوله لوجود احداده لانهاية لها لم يخل اما ان يكون شفعا او وترا او شفعا ووترا معا
او لا شفعا ولا وترا فان كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحد وان كانت وترا فهي
تصير شفعا بزيادة واحد واعتراف الواحد لما لا يتناهي محال وان كانت شفعا
ووترا فهو محال لان الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين والوتر غير قابل لذلك والعدد
الواحد لا يكون قابلا لذلك غير قابل له وان لم تكن لا شفعا ولا وترا فيلزم منه وجود واسطة
بين النفي والاثبات وهو محال وهذه المحالات بمالزمت من القول بوجود عدد لا
نهاية له فالقول به محال وهو من النمط الاول بخلاف الوجهين الاول انه قد تسلم
استحالة الشفعة والوترية فيما لا نهاية له قوله بان ما لا يتناهي لا يعود الواحد الذ

في وجوده الى غيره او تسلسل الامر الى غير النهاية فان كان الاول فهو المطلوب وان كان
الثاني فهو ممتنع اما على الراي الفلاسفة فانهم قالوا لو فرضنا علل ومعلولات لانهاية
لها وقلنا نقوض الوقف على الواحد منها ولو كان ما قبله لانهاية له ولو فرضنا
زيادة متناهية على الجملة المعوضة ولتكون الزيادة عشرة مثلا فالجملة الاولى
اما ان يكون متناهية لنفسها مع فرض الزيادة المتناهية عليها او ان فيها او نقض
القول بالمساوات والزيادات محال اذ الشئ لا يكون مع غيره فهو لا مع غيره ولا ازيد
وان كانت الجملة الاولى فضة بالنظر الى الجملة الثانية فمن المعلوم ان التفاوت بينها
انما هو بامر متناهي وعند ذلك فالزيادة لابد وان يكون لنفسه نسبة الى الثانية في
الجهة من جهات النسب على نحو متناهي الزيادة على المتناهي ومحال ان تحصيل بين ما لا
منها مباين النسبة الواقعة بين المتناهيين وايضا وان كانت احد الجملتين ازيد
من الاخرى بامر متناهي فليطابق بين الطرفين الاخيرين بان ناخذ من الطرف الاخير
من احد الجملتين عددا مفروضا ومن الاخرى مثله وسلم جرا فاما ان تسلسل الامر الى
غير النهاية فيلزم منه مساوات الانقص الازيد في كل ظرفية وهو محال وان فرضت
الجملة الناقصة في الطرف الذي لانهاية له فقد قاومت والزايد انما زادت على
ان قضته بامر متناهي وكل ما زاد على المتناهي بامر المتناهي فهو المتناهي الا ان هذا
مما لا ننتظم على موجب عقايدهم وتحقيق قواعدهم حيث انهم فضوا بان كل ما له الترتيب
الوضعي كالابعاد والامتناهيات والترتيب الطبيعي او احاده موجود ومعا كالعلل
والمعلومات فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل واما ما عداه ذلك فالقول بعدم
النهاية فيه غير مستحيل وسواء كانت احاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقتها
الابدان او على تعاقب والنهي كالملازمة والحركات الدورية فان ما ذكروه وان استمر
لهم فيما فضوا والكلية والنهاية فهو لازم لهم فيما عوضوا عليه بعدم النهاية وعند ذلك
فلابد بطلان احد الامرين اما الدليل ان كانت اعتقادهم النهاية حقا واما اعتقاد عدم
النهاية ان الدليل حقا لاستحالة الجمع وليس لما ذكره الفلاسفة من المتأخرين من جهة الوقوف
بين العلل والمعلولات والامنية والحركات قدحا في الجمع وهو قوله ان ما لا توقف له
وضعا ولا احاده موجودة معا وان كانت توقفه طبيعيا فلا يمكن فرض جواز قبوله
للانطباق وفرض الزيادة والنقصان فيه بخلاف مقابله لان المحصل يعلم ان لا اعتقاد
على هذا الخيال في متناهي ذوات الاوضاع وفيما له الترتيب الطبيعي واحاده
موجودة معا ليس الا من جهة افضائه الى وقوع الزيادة والنقصان ما ليس بمتناهين
وذلك انما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقضه ما من البعد المفروض

او واحد

به بصير شفعا ان كان وترا او شفعا فدعوى مجردة ومحض التحكم والاستبعاد لا دليل
عليه الوجه الثالث انه يلزم عليه عدد لحساب ومعلومات الباري تعالى ومقدوراته
وانها غير متناهية امكانا مع امكانه اجراء الدليل فيها الطريق الثالث انه لو وجود
اعداد لا نهاية لها فكل واحد منها محصور بالوجود فالجملة محصورة بالوجود وما لا يتناهى
لا يتحصر لحاصر اصلا وهو ايضا فاسد لثلاثة اوجه الاول انا لا نسلم ان الوجود زايد
على الموجود حتى يقال يكون الوجود حاصرا له بل الوجود وهو ذات الموجود وعينه
على ما يأتي الثاني وان كان زايدا على كل واحد منها احاد الجملة فلم نسلم كونه حاصرا بل عارضا
مقارنا لكل واحد منها احاد الجملة والعارض المقارن للشيء لا يكون حاصرا الثالث
سلمنا ان الوجود حاصر لكل منها احاد الجملة ولكن لا نسلم ان الحكم على الاحاد يكون حكما
على الجملة ولهذا يصدق ان يقال لكل واحد منها احاد الجملة انه جزء الجملة ولا يقال للجملة
انها جزء الجملة الرابع انه لو وجود علل ومعلولات لا نهاية لها فامتنع وقت بعد الا
والعلل والمطلوبات منتهيات اليه وانتهاء ما لا تناهى محال وهو غير سديد ايضا فان
الانتهاء من احد الطرفين وهو الاخير وان سلمه الخصم فلا يوجب النهاية في الطرف
الاخر ثم يلزم عليه عقوق الحساب وتعميم اهل الجنة وعذاب اهل النار فانه وان
كانت متناهيا من طرف الاثنية الا انها غير متناهي امكانا في طرف والاستقبال والاقرب
في ذلك ان يقال لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية وكل واحد منها ممكن
على ما وقع به الفرض فهي اما متعاقبة او معا فان كانت متعاقبة فقد قيل ان ذلك
محالا لوجوه الاول ان كل واحد منها يكون مسبوقا بالعدم مسبوقا بالعدم والجملة مجموع
الاحاد فالجملة يكون مسبوقا بالعدم وكل جملة مسبوقة بالعدم يكون لوجودها اول
ينتهي اليه وكل ما لوجوده اول ينتهي اليه بالقوة غير متناه محال الثاني كل واحد
منها يكون مشروطا في وجوده بوجود علة قبله فلا توجد حتى توجد علته وكذلك الكلام
فيه عليه بالنسبة الى علتها وسلم جدلا فاذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على
مشروط الوجود فلا وجه لواحد منها وهذا كما اذا قيل لا اعطيك درهما الا وقبله
درهم فانه لما كان اعطاء الدرهم مشروطا باعطاء درهم قبله وكذلك في اعطاء كل درهم
يفرض الى غير النهاية كان الاعطاء محالا الثالث هو ان تعاقب العلل المعلولات يتوالى
تأثير العلة في معلولها بعد القول بعدمها وتأثير المعدوم في الموجود محال وهذا لجح ما
ثلث لها اما الاول فلانه لا يلزم سبق العدم على كل واحد من الاحاد سبق العدم على الجملة
فان الحكم على الاحاد لا يكون حكما على الجملة كما سبق تحقيقه واما الثانية فانما يلزم ان لو كان
ما تتوقف الوجود وهو شرط في الوجود غير موجود كما في المثال المذكور واما ان كان موجودا

فلا

فلا يلزم امتناع وجود المشروط والقول باق الشرط باز الشرط غير موجود محل النزاع
فلا تقبل الدعوى به من غير دليل واما الثالثة فانما يلزم ايضا ان لو كان معنى التعاقب
وجود المعلول بعد عدم علته وليس كذلك وانما معناه وجود المعلول متراخيا
عن علته موجودة الى حين وجوده وبقائه موجودا بعد عدم علته وكذلك في كل علة
مع معلولها وذلك لا يلزم منه تأثير المعلول في الموجود وان يكون العلل والمعلولات
موجودة معا وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار والاقرب في ذلك
ان يقال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها لا محالة حادث
وعند ذلك فلا يخلو اما ان يقال يوجد شيء منها في الازل اولا وجود شيء منها
في الازل فان كان الاول فهو ممتنع لان الازلي لا يكون مسبوقا والحادث مسبوق بالعدم فلو
كان شيء في الازل الثاني مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا وغير مسبوق بالعدم ضرورة
كونه ازليا وان كان الثاني فجملة العلل فاما المعلولات مسبوق بالعدم ضرورة انه لا شيء منها
في الازل ويلزم من ذلك ان يكون لها ابتداء وانتهاء غير متوقف على سبق غيره عليه وهو المطلوب
واما ان كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا ولا يخفى ان النظر الى الجملة غير
النظر الى كل واحد من احادها وان حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من احادها وعند
ذلك فالجملة موجودة وهي لا يخلو اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة لا جايز ان يكون واجبة
والا ما كانت احادها ممكنة وقد قيل انها ممكنة كما سبق ثم وان كانت واجبة فهو مع الاستحالة
عن المطلوب وان كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح واما المرجح اما ان يكون داخلا فيها او خارجا
عنها لا جايز ان يقال بالاول فان المرجح للجملة مرجح لاحادها ويلزم ان يكون مرجحا لنفسه
ضرورة كون كل واحد من الاحاد ويخرج بذلك ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض وان يكون مرجحا لعلة يكون
من الاحاد وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة وهو دور ممتنع وان كان المرجح خارجا عنها فهو
اما ان يكون ممكنا او واجبا فان كان ممكنا فهو من الجملة وهو خلاف الفرض فلم يبق الا ان يكون
واجبا لذاته وهو المطلوب فان قيل سلمنا ان الوجود المفروض ممكن وان الوجود والعدم
عليه جايزان ولكن لا نسلم احتياجه الى المرجح في وجوده وبيانه من احد عشر وجها الاول
انه لو احتاج الى المؤثر في وجوده فاما ان تأثير المؤثر في الوجود اما في حال وجوده او في حال عدمه
باطل كان الاول فهو تحصيل الحاصل والحاد الموجود وهو محال وان كان الثاني فيلزم منه اجتماع
الوجود والعدم في حاله واحدة وهو ايضا محال الثاني انه لو احتاج الى المؤثر لكونه في موجوده
او لكونه ممكنا لاحتاج الى المؤثر في العدم لكونه ممكنا وهو ممتنع لوجهين الاول ان المؤثر ينبغي
اثرا والعدم نفي محض فلا يكون اثرا وسواء كان اصليا او كان لا وتخصص العدم الاصلي
بامتناع التأثير فيه من تحصيل الحاصل وهو ممتنع الثاني هو ان المرجح للعدم اما ان يكون هو المرجح

للموجود او غيره فان كان الاول فيلزم منه ان يكون ما اقتضى الشئ مقتضاه لنقيضه وهو محال ولانه يلزم منه اولا تحقق احدهما ضرورة استواء النسبة الى المرجح وان كان الثاني فيلزم منه امتناع الوجود والعدم فانه ليس العمل باحد المرجحين اولى من الاخر الوجه الثالث انه لو افتقر في وجوده الى مرجح وعلة فذلك المرجح اما ان يكون دائما علة او حدث كونه علة فان كان دائما علة وجب لا بتاخر وجوده ويلزم من ذلك امتناع حدوث الممكن وان لا يكون في العالم ممكن حادثا وهو محال وان كان فالكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في الاول وذلك يودي الى علل ومعلولات لا نهاية لها ولم يقولوا به الوجه الرابع هو ان الممكن لو كان محتاجا الى المؤثر في وجوده فالحاجة الى المؤثر صفة زايدة على نفس الممكن وهي اما ان تكون واجبة او ممكنة لا جايز ان يكون واجبة فانها صفة الممكن والصفة مفتقرة الى الموصوف او للمفتقر الى غيره يكون واجبا لذاته وان كانت ممكنة فاما ان يكون محتاجة اليه فان كان الاول فعدى لزوم التسلسل الممتنع وان كان الثاني فنقيه تسلم المطلوب الوجه الخامس انه لو احتاج الممكن الى المرجح فالحاجة صفة ثبوتية لانها نقيضها لا حاجة ولا حاجة او عدمي وهذا يتصف بها المستحيل الوجود ولو كانت صفة ثبوتية لما اتصف بها النفي المحض واذا كان لا حاجة عدما فالحاجة يكون ثبوتية وهو ممتنع لان الاول الحاجة الى تاثير متعلقة على تاثير المتقدم على الوجود الذي هو اثر والصفة الثبوتية للشئ لا تكون متقدمة على ثبوت ذلك الشئ الثاني انا نسلم ان الحاجة الى تاثير معللة بالامكان وهذا يقال انما احتاج لكونه ممكنا وهذا ان ما ليس بممكن لا يكون محتاجا والامكان صفة عدمية ولا يكون علة للافتقار الشريفي وبيانه لكون الامكان حدميا ان الاول ان ما وجد بعد العدم يصح اتصافه فالامكان قبله ووجوده فلو كان الامكان وصفا وجوديا لكانت الصفة الوجودية لما ليس بموجود وهو محال الثاني انه لو كان الامكان صفة وجودية فاما واجبة او ممكنة لا جايز ان يكون واجبة والا لما كانت صفة لغيره على ما تقدم وان كانت ممكنة فيجب ان يكون ممكنة بامكان اخر والكلام في ذلك الامكان كالكلام في الامكان الاول وهو تسلسل ممتنع الوجه الف وانه لو احتاج الامكان الى المرجح في ابتداء وجوده ذلك وكونه ممكنا لاحتاج في حال بقايه الكونه ممكنا فانه لو لم يكن ممكن ما في حال بقايه لكان واجبا لاستحالة فرض عدمه واحتياج الممكن الى المؤثر حال بقايه ممتنع لما فيه من تحصيل الحاصل الوجه السابع انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فاما ان تؤثر في ماهية الممكن او في وجوده او في موصوفية الماهية بالوجود وعلى كل تقدير فيلزم منه خروج الماهيات والوجود او موصوفية الماهية بالوجود عن حقيقته عند فرض عدم ذلك المؤثر وهو محال الوجه الثامن انه لو افتقر الممكن الى المؤثر فتاثير المؤثر فيه صفة ذاتية على ذات المؤثر والاثر اذا التاثير نسبة واضافة بين الاثر والمؤثر والنسبة بين المتضايفين صفة لهما وهذه الصفة زايدة على الموصوف وهذا فانه يمكننا تعقل كل واحد منهما مع الشك في كون هذا

اثر

اثرا وهذا مؤثرا والمعقول غير مجهول واذا كان التاثير صفة زايدة على ذات المؤثر والاثر بالتاثير نقيض لا تاثير ولا تاثير عدم بالتاثير ثبوت وهو اما واجب او ممكن لا جايز ان يكون واجبا الا لما كان مفتقرا الى غير والصفة مفتقرة الى الموصوف فلا به وان يكون ممكنا ولا بد لا من مؤثر والكلام في تاثير المؤثر كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وهذا المحال انما لزم من القول بالافتقار الممكن الى المؤثر فيكون محالا الوجه التاسع انه لو افتقر الممكن الى المؤثر في وجوده لكان التاثير متوقوما على الاثر الافتقاره اليه ويمتنع ان يكون تاثير المؤثر متوقوما على الاثر اما التاثير نسبة واضافة بين الاثر والمؤثر كما سبق فيكون التاثير صفة للاثر والمؤثر والصفة متاخرة عن الموصوف لافتقارها اليه وفي ذلك ما يجب جعل المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما وهو محال الوجه العاشر انه لو افتقر الممكن الى المؤثر لكان ما وجد من الحوادث مفتقرا الى المؤثر لكونه ممكنا والمؤثر فيه ان كان حادثا لزم التسلسل او الدور وان كان قديما فقد تحدد له صفة التاثير بعد ان لم يكن مؤثرا والكلام في تحدد التاثير كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور الوجه الحادي عشر انه لو افتقر الممكن الى المرجح لما ترجح الممكن الا مرجح وليس كذلك فان العطشان اذا خير بين المقدمين متساويين من كل وجه فانه يختار احدهما من غير سبب مرجح صورة فرض المساواة من كل وجه وكذلك القاصد الى مكان معين اذا عرض له طريقان متساويان من كل وجه فانه يتلك احدهما من غير سبب مرجح مع تسليمنا انه لا بد في الامكان من مرجح لكن من الممانع ان يكون المرجح لوجود الامكان ذاته لا على وجه ينتهي الى حد الوجوب الممانع من العدم بل يجعل ان ذاته اولى بالوجود من العدم مع جواز فرض العدم سلمنا انه لا بد من المرجح خارج ولكن لا نسلم انه لا بد وان يكون وجوديا بل انه وجود الممكن مقابل لعدمه ممكن جاز ان يكون عدم علة الوجود مرجحا للعدم وعدم شرط الوجوب مرجحا للعدم والمانع ان يكون عدم علة العدم او عدم شرط العدم مرجحا للوجود سلمنا انه يمتنع ان يكون مرجح الوجود عدميا ولكن ما المانع من كونه غير موجود ولا معدوم كما ذهب اليه الملاحدة وبيان جواز ذلك هو ان صفة الامكان تابعة للماهية الممكنة او معلولة لها من حيث هي لا موجودة ولا معدومة فان الماهية من حيث هي موجودة لا يستحيل ان يكون ممكنة العدم ومن حيث هي معدومة يستحيل ان تكون ممكنة الوجود وصفة الامكان ثانية للماهية من النظرين فان علة صفة الامكان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة سلمنا انه لا بد وان يكون المرجح موجودا ولكن ما المانع من كونه ممكنا فولكم فلزم منه التسلسل قلنا مسلم ولكن لم قلتم بامتناع التسلسل قولكم اما ان تكون العلل والمعلولات متعاقبة او معا لم قلتم بامتناع التعاقب قولكم ان لم يوجد منها شئ في الازل فلما اول بداية فيقول لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الازل ان تكون الجملة غير ازلية فانه لا يلزم ان يكون الحكم على الاحاد

وها على الجملة بل جاز ان يكون كل واحد منها احاد الجملة ان يكون غير ازلي والجملة ازلي بمعنى تعاقب
احادها الى غير النهاية سلمنا انها غير متعاقبة لكن لم قلتم بوجوب واجب الوجود قولكم النظر
الى الجملة غير النظر الى الاحاد فيقول لانسلم وجود ما يسمى جملة من غير المتناهي لنبصح ما ذكرتموه
ولا يلزم من فرض وجود ذلك في المتناهي مع اشعاره بالحصر حجة في غير المتناهي سلمنا ان
مفهوم الجملة حاصل في ما لا يتناهى وانه ممكن ولكن لانسلم انه زائد على الاحاد المتعاقبة
الى غير النهاية وعند ذلك فلا يلزم ان يكون معلل بغير علة الاحاد سلمنا انه زايد على الاحاد
ولكنها المانع من ان يكون مرجحا بالاحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من احاده بالالتفات الى غير
النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره الى مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحا
لنفسه ولا بعلة سلمنا انه لا بد من وجود واجب الوجود ولكن لانسلم انه غير قابل للعدم
كما ذكرتموه وانما يمتنع كونه قابل للعدم ان لو امتنع انقلاب الواجب الى الممكن او
الممتنع وكذلك بالعكسين وهو غير مسلم ولهذا قلتم بان العالم ممتنع الوجود وجائز
الحدوث فاذا جاز انقلاب الممتنع جائزا مع انه احد قسمي الضروري فلا مانع من انقلاب
الواجب جائزا او انقلاب الجائز واجبا وعلى هذا فلا يمتنع على واجب الوجود العدم
السابق ولا العدم اللاحق فلا يلزم ان يكون ازليا ولا ابديا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اثبات
واجب الوجود بالاعتبار ذلك جاز لتموه ولكنه معارض بما يدل على انه غير ثابت وبيانه
انه لا يخلو اما ان يكون ممكنا فان كان ممكنا والممكن ليس واجب بالاعتبار المذكورة
وان لم يكن ممكنا مما ليس ممكنا وان لم يكن ممتنعا لا يكون موجودا ومالا يكون موجودا او
لا يكون واجب الوجود والجواب اما منع مما احتاج الممكن الى المرجح في وجوده بغير مرجح لان الممكن
قابل للوجود والعدم وهما بالنسبة الى ذات الممكن سيبان عند هذا قال بعض الاصوليين
والشئ الذي يكون ذلك يمتنع ان يدخل في الوجود الا بعد ان يترجح وجوده راجحا على عدمه
فذلك الرجحان سابق على وجوده ويمتنع ان يكون علة ذلك الرجحان هو وجوده لان ذلك الرجحان
لو كان صفة لوجوده لكن قلنا انه مقدم على وجوده وهو دور وفي ذلك الرجحان يجب ان يكون
صفة لشئ اخر يلزم منه وجوده وذلك هو المؤثر فثبت ان كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر
وقال بعضهم اذا كانت ماهية الممكن مقتضية للتساوي والتساوي مقابل للرجحان فلو
جعل الرجحان قيل يلزم اجتماع المتقابلين في شئ واحد وهو محال والجواب انا بطلنا ذلك اما الاول
فلان التخصص قد يمتنع توقف الدخول في الموجود على علة الترجيح وانه لا معنى للترجيح سوى
الدخول في الوجود دون العدم وكذلك بالعكس وعندها فلا يكون الترجيح سابق على وجود
يلزم ما قيل من الدور كيف واقع لو كان الترجيح سابقا على الوجود لكان صفة لغير الوجود
حتى لا ينتقض الى الدور كما قرروه لو كان كذلك لكان الموصوف به هو الترجيح لا تفاقهما

الوجود

الوجود وهو محال واما الثانية فانما يلزم ان لو كان حصول الرجحان مستندا الى ذات
الممكن واما اذا لم تكن مستندة اليها ولا الى غيرها فلا والحق في ذلك ان يقال ثابت
ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن متساويان وبيانه ما تحتاج ونوع احد الجانبين
الى المرجح معلوم بالضرورة ولهذا ان العاقل اذا رأى موضعا خاليا عن الامارة والاثنين
المرتفعة ثم رآه مشغولا بها مع ذلك او رأى منقوشة محكمة فانه غفلة يضطره الى
العلم بوجه سبب موجب لذلك ولو جاز في العقل وجود احد الجائزين دون الاخر من
غير مرجح لما كان كذلك وهذا مما لا يجد احد من العقلاء نفسه مخالفته ولا متاكونه و
على هذا ما اورد وه من الشبه مجاهلة يرجع الى تشكيك في البديهيات وهو غير مقبول
وعلى تقدير القبول فيجب ان كل ما ذكروه لتقولهم تاثير المؤثر فيه اما في وجوده او
في حال عدمه قلنا بل في حال وجوده لا بمعنى انه اوجد بعد وجوده حتى يقال
بتحصيل الحاصل بل بمعنى انه لولا المؤثر لما كان موجودا في الحال التي فرض كونه موجودا
فيها قولهم لو احتاج الى النظر المؤثر في وجوده لاحتاج الى المؤثر في عدمه قلنا وهو
كذلك فانه مهما كان الشئ فلا بد له من مرجح في وجوده وعدمه الا انهما واجب او ممتنع
قلنا انه في حال وجوده ينتفي الى المرجح فكذلك في حال عدمه قولهم العدم نفي محض فلا
يكون اثرا بمعنى كونه اثرا لا بمعنى كونه شيئا بل بمعنى انه لولا المؤثر لما كان معدوما وسواء
كان العدم اصليا او طاريا قولهم المرجح للعدم اما ان يكون هو المرجح للوجود او غيره
قلنا المرجح للعدم هو المرجح للوجود ولكن ان كان مرجحا بذاته عند القائلين بذلك تقدم
وهو المرجح للعدم لا بنفس وجوده وان كان مرجحا بالقدرة والارادة عند القائلين
به فيصح ان يقال ان عدم العدم في حال عدمه مستند الى عدم تعلق القدرة بايجاده
بتخصيص في ذلك الوقت ويصح ان يقال لكونه مستندا الى قدرة قديمة اقتضت عدمه
وارادة قديمة اقتضت تخصيصه بذلك الوقت كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت
اخر كما ذهب اليه القاضي ابو بكر في احد قوليه قولهم لو افتقر المرجح في وجوده فذلك
المرجح اما قديم او حادث على ما قدروه وانما يلزم ان لو كان مستند الحدوث موجبا
لذاته او طبعه حتى يلزم منه حدوثه التسلسل ومنه قدمه قدم معلول وليس كذلك بل هو
فاعل وقديم مختار اقتضى بقدرته قديمة وخصص بارادة ازلية وجود الحوادث
حال حدوثه من غير تقدم والتاخر ولا يلزم من عدم القدرة والارادة قدم المقدور و
المراد اذ القدرة عبارة عن معنى من شانه تخصيص الحادث والوجود دون العدم
لا يلازم الوجود والارادة عبارة عن معنى من شانه تخصيص الحادث بوقت دون
وقت باذا قيل لم يكون الارادة مقتضية للتخصيص بوقت دون وقت مع قدمها

وبسنوى نسبتها الى جميع الاوقات فكانه قال لم كانت الارادة وهو غير مسموع كما
لو قيل لو كانت الاناث ذكرانا والنوس فرسا ونحوه وتسواما واتفق عليه فعلاسفة
الاسلام فانهم حيث قالوا ان الافلاك متحركة على الدوام لتحصيل مالهامن الاوضاع الممكنة
لها على جهة التعاقب والتجدد طلبا للتشبيه بمعشوقها مقتضية للحركات الدورية بارادة
قديمة للنفس الكائنة بتوسط الحركات الدورية والاتصال الكوكبية وجد في عالم الكون
والفساد امتزاجات واعتدالات وحوادث عرضيات وبتوسط هذه الامتزاجات
وتجدد وقبول الفلكيات وحدث بهذه النفس الانسانية والصور الجوهرية للعناصر والمركبات
لا بمعنى انه الفاعل لها انما هو الفعل المتقابل الموجودة مع جرم ذلك الامر وما لم يوجد منها
وليس لعدم الفاعل واذا تحقق القابل والفاعل موجود لزم القول بوجودها قولهم ان
حاجة الممكن الى المؤثر اما واجبة او ممكنة لكونه محتاجا لامنع له الا انه لا يتم وجوده دون
المؤثر وذلك لا يستدعي وذلك الاحتياج الى المؤثر اخر فيلزم التسلسل كما قيل فان قيل
الحاجة بغضبة لا حاجة ولا حاجة يجوز اتصاف المعدوم المستحيل بها فلا حاجة عدم والا
كان الاثبات صفة للنفي المحض وهو محال واذا كان الحاجة علم ملحاجة ولا حاجة ان يكون
واجبة والا لما كانت صفة مفتقرة الى الموصوف فلم يبق الا ان يكون ممكنة وعند ذلك
فانه افتقرت الى المرجح لزم التسلسل وان لم يفتقر فهو المطلوب وربما قيل في دفعه لو دل ما
ذكروه على كون الحاجة عدم فلا يخفى ان نقيض الاسناد الاسناد والعدم المحض يصح
وصفه بانه غير ممتنع فلا امتناع يجب ان يكون عدما حتى لا يكون العدم موصوف بالاثبات
ولازم عن ذلك ان يكون الامتناع المناقض له ثبوت فان الاسناد صفة للمسمع الذي
ليس ثبوتيا فلو كان الاسناد صفة يفتقر ثبوت لكان الثبوت وصفة لما ثبوت له وهو المسمع
وهو مدح في البديهيات فلا يقبل والواجب ان يقال بعد بيان معنى الممكن الى المؤثر انه لا يتم
وجوده دون وجود المؤثر بتفضل الحاجة بها ذا التفسير انه يتم وجوده دون المؤثر و
على هذا فيقتضي المؤثر لا يتصور ان يكون صفة للمسمع والا كان ما يتم وجوده
دون المؤثر والممتنع غير موجود وعلى هذا فقد اندفعت الشبهة الخامسة قولهم
لو احتاج الممكن في ابتداء وجوده الى المرجح لاحتاج في حال بقائه عنه جوابان الاول منع اللزوم
فانه لا يلزم من احتياج ممكن حال حدوثه الى المرجح احتياجه حال بقائه الا انه لو لا المرجح
لما كان باقيا قولهم يلزم من ذلك خروج الاثر عن حقيقته عند فرض عدم المؤثر سلم
ولكن لا نسلم ان ذلك مما لا كيف وانه لو لا امتناع خروج الاثر عن حقيقته عند عدم علته
لامتنع الانقلاب مما ليس موجود وهو خلاف شبههم الحوادث قولهم تاثير المؤثر صفة
زائدة عن ذات المؤثر والاثر مسلم ولكن لا نسلم ان التاثير صفة ثبوتية وما ذكروه

في اثباته قد سبق الكلام في جواب الشبهة الواقعة وربما اجيب عن هذه الشبهة فانها
جارية في امتناع حدوث محدث ما في وقت معين وهو غير ممتنع وذلك انه لو صح
حادث في وقت معين محدوثه في ذلك الوقت صفة زائدة على ذات الحادث
لان الحدوث في ذلك الوقت نسبة بين الذات الحادثة وذلك الوقت والنسبة
بين الشيئين صفة زائدة عليهما ولا تفتقر ذات الحادث ويحتمل كونه حادثا في ذلك
الوقت والمعلوم متغاير للمجهول واذا كان صفة زائدة ويجب ان يكون صفة ثبوتية
لان نقيض الحدوث لا حدوث ولا صفة للمستحيل فيكون عدما الحدوث ثبوت ولا بد
ان يكون حادثا في ذلك الوقت بحدوثه الاولى والكلام في ذلك الحدوث الثاني كالكلام
في الاول وهو تسلسل ممتنع وهو غير سديد والقابل ان يقول الحدوث وان كانت
صفة ثبوتية زائدة وهو حادث ولكن بحدوث هو بنفسه لا بحدوث زائد عليه فلا
تسلسل قولهم التاثير صفة للاثر فلا يكون التاثير متقدما عليه فلا نسلم ان التاثير صفة
للاثر بل صفة للمؤثر فلا يمتنع ان يكون متقدما عليه والتاثير وان كان مضايقا للاثر
فلا يمتنع تقدمه عليه كما في التقديم والتاثير وانهما تضايقا فالتقدم سابق على التاخير وان
سلمنا ان التاثير صفة للاثر فلا يلزم ان يكون متقدما على الاثر لضرورة انتفاره ان
المفتقر اليها اعم من التقدم قولهم المؤثر في الحادث اما قديم او حادث بل هو قديم
قولهم ان تاثير صفة متجددة بعد ان لم يكن ويلزم من ذلك التسلسل والدور ليس
كذلك وان كان التاثير صفة متجددة فلا متفق له وغير وجود الحادث بقدرة المؤثر
في وقت حدوث الاثر وتجدد انتفاء بالقدرة من مقتضيات القدرة القديمة فان
القدرة عبارة عن معنى من شانه تخصيص الحادث بالوجود دون العدم ما لا يلزم التخصيص
فلا يلزم من ذلك وجود متاخر فلا دور ولا تسلسل قولهم ان الخبر بين القديمين والطرفين
مستويين وقد يختار احدهما لا غير سبب ورجح قلنا التساوي انما وقع في الغرض
والقصد وهو عندنا غير معترف الترجيح كما سياتي المرجح انما هو القدرة المتعلقة
بالايجاد والارادة المخصصة وهو موجود لا محالة حتى انه لو لم يكن قادرا على احد
القديمين او سلوك احد الطرفين ولا تعلق ارادته باحدهما فان الترجيح يكون ممتنعا قولهم
اما الامتناع من ان يكون ذات الممكن اولى بالوجود من العدم لا على وجه ينتهي الى حد الوجوب
بالذات قلنا لو كان ذاته اولى بالوجود فانه لم يجز مع ذلك عدمه فهو واجب لذاته
وليس ممكنا وهو خلاف الفرض وان جاز ذلك عدمه فرض عدمه غير محال وعند
فرض عدمه فان كان العدم اولى بذاته بالاوقات منشا بهة ويلزم من ذلك الانقلاب
الوجود والعدم اولى بالممكن مع ما فيه فالجمع بين المتقابلين وهو محال وان لم يكن العدم

اولى به فلابد له من علة خارجة والا كان الممكن قد ترجح من غير مرجح اصلا وهو محال والترجيح
للعدم عند ذلك فاما ان يكون ما وبا في اقتضائه للعدم لما اقتضى الوجود او
راجحا او مرجوحا لا جائز ان يقال الاول والا امتنع الوجود والعدم اذ لا اولوية لاحدهما
وان كان الثانى او الثالث فيلزم منه تعيين اثر الراجح وامتناع اثر الوجود المرجوح
وقد قبل بجواز كل واحد منهما وهو ظاهر لكن الزم من جواز ان الممكن اولا فالوجود
من العدم فهو ممتنع قولهم لانسلم ان المرجح للوجود وجودى فقد قبل فى جوابه انه لا فرق بين
عدم المؤثر والمؤثر المعدوم وقد قبل ان العدم لا تميز فى بعضه لانه لو كان متميزا لكان
ذاتا وعاليس بمتميز لا يمكن الاشارة اليه وهما باطلان اما الاول فانه لكتم قد تقدم
عدم الوثوق بليق عدم المؤثر والمؤثر العدمى وهذا فان عدم الشرط مؤثر فى عدم المشروط
ولو عدم هو المؤثر فان عدم الشرط لما لزم منه انتفاء الشرط واما الثانى فانما يلزم فى النفى
المطلق دون العدم المضاف والاقرب فى ذلك ان يقال لو كان المؤثر فى حدوث
الممكنات عدما فهو اما قديم او حادث فان كان قديما فالكلام فيه كالكلام فى الاول ويلزم
منه التسلسل والدور وهما ممتنعان كما سبق وان كان حادثا فهو اما ان يتوقف تاثيره الموجود
الحادث على تجدد امر لم يكن اولا يتوقف فان كان الاول فالتسلسل او الدور لازم وان
كان الثانى فيلزم من قدم المؤثر قدم الاثر ومن حدوث الاثر حدوث المؤثر وهو خلاف
الفرض ولا يلزم على هذا اذا كان المؤثر وجوديا لامكان اتفاقه بالقدرة والارادة القديمة
المؤثر فى تخصيص احداثه كما سبق بخلاف المؤثر العدمى قولهم ما المانع فى كون المؤثر غير
موصوف بالوجود ولا بالعدم قلنا بطلان امر لا موجود ولا معدوم سيأتى فى الاحوال
قولهم ان الامكان معلل بالماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة انما يلزم ان لو كان
الامكان صفة ثبوتية وليس كذلك فانه لا معنى لامكان الا سلب الفعال من فرض الوجود
والعدم وبتقدير ان يكون صفة ثبوتية فلا نسلم ان الماهية علة مؤثرة فيه بل قابلة والقابل
غير المؤثر وان سلمنا انها مؤثرة فيه فانما يلزم ان يكون الوجود زايدا على الماهية وليس
كذلك بل الوجود نفس الماهية والماهية نفس الوجود كما يأتى فى مسئلة المعدوم هل
هو شئ ام لا قولهم الماهية من حيث هى موجودة يمتنع ان تكون ممكنة العدم وكذلك
بالعكس قلنا اذا فرضنا الماهية موجودة فمعنى كونها ممكنة للعدم انه لو فرض العدم بدلا
الوجود لما كانت ممتنعا ولذلك بالعكس والامكان بهذا الاعتبار ولا ينافى فيه الوجود
ولا العدم قولهم ولا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجودة فى الازل حجة
لكم بذلك فى الجملة قلنا اذا كان كل واحد من الاحاد لا وجود له فى الازل وهو بعض
الجملة فليس بعضا من ابعاض الجملة موجودا فى الازل فالجملة غير موجودة فانه لا وجود

للجملة

للجملة دون وجود ابعاضها قولهم لانسلم ما سمى جملة فى غير المتناهى قلنا سمى الجملة
ما وصفناه بكونه غير متناه ولا شك انه غير كل واحد من الاحاد ان كل واحد منها
وهو متناهى والموصوف بما لا يتناهى هو من الاعداد المفروضة بحيث لا يخرج منها واحد
قولهم لانسلم ان مفهوم الجملة فان له على الاحاد المتعاقبة الى غير النهاية قلنا ان ارتم ان
مفهوم الجملة هو نفس مفهوم كل واحد من احادها فهو ظاهر البطلان وان ارتم به الجملة
الاجتماعية من احاد الاعداد فلا نسلم بكونه زايدا على كل واحد من الاحاد وهو المطلوب
قولهم اما المانع من ان تكون الجملة متر جحة من احادها الداخلة فيها او الواحد منها فان
كان بواحد منها بالمحال الذى ذكرناه واخلان كان بمجموع الاحاد فهو نفس الجملة المفروضة
وفيه ترجيح شئ بنفسه فهو محال قولهم لانسلم ان واجب الوجود لذاته غير قابل للعدم
قلنا لو كان قابلا للعدم فاما مع بقاء كونه واجب الوجود او لا مع بقاء كونه واجب
الوجود فان كان الاول فهو محال فان الواجب بالفرض معدوم وما عرض عنه المحال
لذاته وان كان الثانى فيلزم منه انقلاب الحقيقة كون الواجب لذاته جايزا او ممتنعا
او انقلاب الحقايق محال ولو جاز ذلك لما بقى الوثوق بالقضايا البديهية لجواز
انقلاب حقايقها او عاقل ما لم يتردد فى صحة القضايا البديهية ولا يشك قولهم لا يخلوا
اما ان يكون الواجب بذاته ممكن او غير ممكن قلنا بالمعنى العام اى انه غير ممتنع الوجود
وكونه ممكنا بالمعنى المعلوم لا ينافى فى الوجود بالذات كما لا ينافى فى الامكان الخاص و
ليس ممكنا بالمعنى الخاص وسلب الامكان بالمعنى الخاص ولا ينافى فى الوجوب بالذات
ايضا كما لا ينافى فى الامتناع وانما يمتنع كونه واجبا لذاته ان لو كان ممكنا بالمعنى الخاص او
غير ممكن بالمعنى عام وعلى هذا لانه لابد من وجود موجود هو واجب الوجود لذاته وانه
يجيب ان لو كان ازليا انه لا يتصور عليه العدم متفقا عليه ولا منافاة عنه المسئلة
الثانية فى حقيقة واجب الوجود وانها مشتركة مع غيرها من ذوات الحقايق فى مسمى الحقيقة
او مخالفة لها وقد اختلف فى ذلك فذهب بعض المتكلمين الى ان ذات
والذات مشتركة بين الذات واجب الوجود وبين غيرها من الذوات وانما يميز
ذات واجب الوجود وحقيقة من ذوات الذوات بوجه يكون اخص وصف الالهية
ولا بد ان يكون ثبوتيا بان التميز الذوات لا يحصل بالصفات السلبية لكونه
لا حد له ولا نهاية له ولا جسم ولا عرض ونحوه ولكن هل يجوز ان يكون ذلك الوصف
مما يدرك ام لا اختلفوا فيه وقد احتج طلب هذا المذهب على ان المسمى بالحقيقة
والذوات مشترك بين جميع الذوات بحجتين فاولين انه يصح ان يقال الذات
اما واجبة او ممكنة والذات هو مورد القسم ومورد القسم يجب ان يكون واحدا فى

ذات واحدة ثابتة هو ان المفهوم من مسمى الذات لا تختلف باختلاف كون الذات اعتقادا
واجبة او ممكنة ولو كان المسمى ذات واحدة فانه امتياز بين الذوات فلا يخفى ان للمفهوم من
واجب الوجود متميزا عن المفهوم من ممكن الوجود اذ ليس تميز في مسمى الذات فتعين ان يكون بصفة
زائدة على مسمى الذات لان مابه الافتراق غير مابه الاتفاق قال واذا ثبت انه لابد من واجب
يكون التمايز بين ذات واجب الوجود وذات الممكنات فلا يجوز ان يكون التمايز بصفات سلبية
بكل واحدة من الذوات او ببعض الذوات دون البعض اما الاول فلان سلب احدى
الذاتين ان كان سلوبا عن الاخرين فلا تمايز وان كان غير سلوب عن الذات الاخرى بالذات
الاخرى مختصة بوصف ثبوتي لا سلبي واما الثاني فلان الذوات متعددة منكثرة فاذا اختص
بعضها بالوصف الوجودي والبعض بسلبية فاما ان يختص الواحد من الذوات بالثبوت
والباقي بالسلب او الباقي بالثبوت وعلى كل تقديرين والتمايز ان حصل ما اختص بالثبوت
والسلب والتمايز بين الذوات المشتركة في الثبوت او السلب ممتنع وايضا فانه لو
استغنت الذات من حيث هي الذات عن صفة مع اتحادها لما وقع الفرق بين الذات السوداء
وذوات البياض والجوهر والعرض ونحوها واذا مابه التمايز وجودي فمن المتكلمين من قال
التمايز بالوصف الخاص انما يكون عند الاشتراك بين الذوات في مسمى الذات والحقيقة
وليس كذلك بل واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقي الذوات ولا مشاركة بينه
وبين الذوات في غير تسميته محتجا على ذلك بانه لو كان لمسمى الذات مشخص الواجب الاشتراك
يلزم واجب الوجود وممكن الوجود فيما هو ثابت بالذات لكل واحد منهما لانه متى ثبت اقتضائه
الذات لحكم لذاتها كان ذلك ثابتا لهما منها كانت ثابتة ويلزم من ذلك ان لا يكون ذات الممكن ذاتا
لذاتها كان ذلك ثابتا ضرورتا لها في واجب الوجود وان يكون ذات واجب الوجود ممكنة ضرورة
ثبوت ذلك في ممكن الوجود وكل ذلك محال فان قيل اختصاص واجب الوجود وممكن الوجود
بما اختص به كل واحد منهما من الوجوب والامكان ليس بمسمى الذات المشتركة بل بما به التعين
كل واحد منهما وما به التعين مختلف بالكلام في اختصاص كل واحد من الذاتين فتعينها
مع اتحاد مسمى الذات كالكلام في الاول وهو سؤال ممتنع قال وعلى هذا يورد القسم
بالنسبة الى الواجب والممكن ليس شيئا بالذات بل اسم الذات والقول بان مسمى
لا يختلف باختلاف الاعتقادات من معنى الجوهر والعرض والواجب والممكن غير مسلم
بل الذي لا يختلف انما هو الاسم دون المسمى وان سلمنا ان المسمى الذات واحد ولكن لا نسلم
ان التمايز لابد ان يكون بوصف ثبوتي بل جاز ان يكون ذات واجب الوجود متميزة عن غيرها
من الذوات بسلب ما وجب الغير مما عنها وتمايز بالذات او بالصفات وجودية كل
واحد منهما مختصة بصفة وجودية لا وجود لها في الذات الاخرى والقول بان لو استغنت

الذات عن الصفة مع اتحادها لما وقع الفرق بين الذوات المختلفة عدم امتناع الذات عن الصفة
المميزة وجودية فان ما يقع به التميز بين الذوات من الصفات اعم من كونها وجودية فلا يلزم من عدم
الفرق عند فرض العدم الاختلاف بالصفة عدم الفرق مع فرض الاختلاف بالسلب والاضافة
المسئلة الثالثة في ان وجود واجب الوجود بل هو في نفس ذاته وهو زائد على ذاته ذهبت المعتزلة
والفلاسفة وبعض المعتزلة الى ان وجود واجب الوجود لا يزيد على ذاته بل ذاته وجوده و
وجوده ذاته وخالفهم في ذلك طائفة من المتكلمين اما الحجة من قال بانه وجوده لا يزيد على ذاته
فانه قال لو كان وجوده زائدا على ذاته لم يخل اما ان يكون واجبا او ممكنا لا جائز ان يكون واجبا
لانه مفتقر الى الذات ضرورة كونه صفة لها ولا شيء من المفتقر الى غيره يكون واجبا جائز وجوده
لو كان زائدا على ذاته لما كان واجبا فلم يبق الا ان يكون ممكنا واذا كان ممكنا فلابد له من مؤثر
كما سبق بالمؤثر فيه اما الذات او غيرها فان كان الاول فهو ممتنع لو تميز الاول لذاته ببسط
لا نزاع فيه فكيف فيها وهي قابلة للوجود فلو كانت مؤثرة لكانت قابلة وفاعلة فلها فرضان
قول القابل قوة الفاعل والبسيط الواحد ليس له قوتان مختلفتان فان الكلام في قبوله
للقوتين المختلفتين كالكلام في الاول هو نسل محال الثاني انها لو كانت موثرة في
الوجود فالموثر في الوجود لابد وان يكون موجودا على ما تقدم فان تاثير الماهية في وجودها
مفتقرة الى وجودها فالوجود مفتقرة الى نفسه وهو محال كما سبق وان كان الثاني وهو
ان يكون الموثر في الوجود غير ماهية البارئ موجودة واجب الوجود مستبعد الافتقار الى
غيره وكل مستبعد وجوده من غيره فليس واجبا لذاته وهذه الحجة ضعيفة اذ القابل
ان يقول مالمانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبا لنفسه قولكم لانه مفتقر الى غيره
بل الوجوب لنفسه هو الذي لا يفتقر الى فاعل موثر ولا يمنع ان يكون موجبا لنفسه وان
كان مفتقرا الى الفاعل فان الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع ان قد تاثيره على القابل وسواء
كان اقتضاؤه بالذات لنسبة او لما هو خارج عنه وهذا يقول فلسوف في العقل
الفعال فانه موجب بذاته للصور الجوهرية والانفس الانسانية وان كان ما اقتضاؤه
بذاته متوقفا على وجود الهيولى القابلة وان سلمنا انه لابد وان يكون ممكنا ولكن لا نسلم
ان حقيقة الممكن هو المفتقر الى الموثر بل الممكن هو المفتقر الى الغير اعم من الافتقار
الى الموثر وقد تحقق ذلك بالافتقار الى الذات القابلة سلمنا انه لابد من موثر ولكن
لم قلتم بامتناع كون الذات هي الموثرة قولهم انها قابلة وفاعلة سلم ولكن لم قلتم
بامتناع ذلك بالبسيط الواحد فان القبول والفعل غير خارج عن النصب والاضافة
ولا مانع من اتصاف البسيطة الواحد بنصب مختلفة كما لا تصاف الواحد في الخ"
مبنى فيها العدد بانها تفيد الاثنين وثلث الثلاثة وسلم قرا والذي يحيض الفيلسوف

ان يقال له ما المانع من ان يكون القابلية والفاعلية باعتبار صفات لا توجب التعدد والكثرة
في ذات البسيط الواحد ولا يوجب التسلسل كما قلتم في صدور الكثرة عن المعلول الاول
لذات واجب الوجود فانكم قلتم صادر عنه عقل ونفس وجرم وهو جزم العقل الناصي
وذلك باعتبارات متعددة لضرورة الى الواحد عندكم لا يصدر عنه الا واحد فان
كانت هذه الاعتبارات صفة وجودية وامور حقيقية فقد ناقضتم مذهبكم في قولكم ان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد وان لم تكن هذه الاعتبارات صفة وجودية ولا موجبة
للتكثر ولا تسلسل فالمانع من كون الذات الواحدة قابلية وفاعلية بمثل هذه الاعتبارات
اما الوجه الثاني بيان امتناع في كون الثاني مؤثرة فلا مخرج عنه والا لجاز اسناد الامور
الحادثة الى ما ليس بموجود ولا معدود وبطل القول بوجود واجب الوجود وانما الطريق
في الرد على هذه الحجة فالاقتصار على الاشكالات الساقطة فانه قبل كما يمتنع تاثير الذات
في الوجود لما فيه من افتقار الوجود الى الوجود ويمتنع ان تكون الذات قابلة للوجود لان القابل
للوجود لا بد وان يكون موجودا فيه افتقار الوجود للموجود لا نسلم انه يلزم من ضرورة كون
الفاعل للوجود موجودا ان يكون القابل موجودا بل شرطه ان يكون ثابتا والثابت اعم من الموجود
واما القائلون بان الموجود زايد على الذات فقد احتجوا بالحجج الاولى انهم قالوا لا خفاء بصحة
قول القائل ذات واجب الوجود موجودة وهو حكم تصديقي يستدعي محكوما عليه و
محكوما به فلو كانت ذاته ووجوده لكان حاصل القضية ذاته او وجوده وجوده
وهو محال من الكلام الثابتة انه قد يعقل وجود واجب الوجود من يجهل حقيقته والمعلوم
يجب ان يكون مغايرا للمجهول الثالثة ان مفهوم الوجود واحد مشروط بين الجميع الموجودات
على التغيرية للمساواة في المسئلة الرابعة والمفهوم من ذات مختلفة كما سبق فيفيد
ذلك يجب ان يكون زايدا على الذات الثلاثة اوجه اولان ما به الاختلاف يجب ان
يقول غير ما به الاشتراك الثاني انه اذا كان الموجودة هو نفس الماهية الوجود مشترط
فليس القول بان وجود واجب الوجود علة لوجوب غيره اولى من العكس الثالث
انه اذا كان مسمى الوجود واحدا فلو كان هو تعين الذات لكان المسمى الذات واحدا
ويلزم من ذلك ان كل ما ثبت للمعين الموجودات تنسى بعد انتقال كونه ثابتا للاخر
ضرورة الاتحاد في المقتضى ويلزم من ذلك ان يكون واجب الوجود ممكنا لذاته ضرورة
ان غيره من الموجودات ممكنا لذاته او ان يكون غيره واجبا له انه ضرورة مشاركته
لواجب الوجود في المقتضى لوجوب الوجود وفيه ما يوجب جعل الواجب ممكنا والممكن
واجب وهو قلب للحقيقة فممتنع وهذه الحج ايضا بنيت عن التحصيل بل ابعد من المتقدم
اما الحج الاول فلقائل ان يقول لجهل والوضع والمحكوم عليه والمحكوم به بل ليس في المعنى

او اللفظ

والفظ او عند اختلاف اللفظ لا يكون متعددا بل هو كقول القائل الانسان بشر وكذا في جميع
الالفاظ المترادفة فانه قد ينفصل به بيان مدلول احد اللفظين هو مدلول الاخر بخلاف ما اذا
كان الحجة اللفظية واما الحجة الثانية فبينة على ان الحج لوجود زايد على الحقيقة والجمع القول بان الوجود
نفس الحقيقة يمتنع تسليم العلم بالوجود مع الجهل بالحقيقة واما الحجة الثالثة فبينة على المفهوم
من الوجود واحد مشروط بين واجب الوجود وممكن الوجود وسياتي ابطاله في المسئلة التي
بعدها ان شاء الله تعالى هذه وهي عدم محققين وان كانت حجة الذات الاول شبه وعسى
ان يكون عنه غيرس في تحقيقه احد الطرفين المسئلة الرابعة في ان وجود واجب الوجود
هل هو مشارك لغيره في المعنى ام لا وقد اختلف في ذلك المذهب الاشعري والجبائي
البصري انه غير مشارك للباقي من الموجودات في المعنى وانما هو مشارك لها في الاسم وذهب
الحذاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين الى ان مفهوم الوجود واحد في الكل وقد احتج من قال
بالاختلاف بان وجود واجب الوجود تعين ذاته وصفاته مخالفة للباقي من الذوات على ما
تقدم من بيانه كل واحد من المتعددين فسمى الوجود يكون مختلفا وقد عرب عما فيه واما حجة
القائلين بايجاد المسمى الوجود بين واجب الوجود وغيره فمن اربعة اوجه للاول انه
نصح تقسيم الوجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث فالوجود مورد القسمة و
كل ما يكون مورد القسمة يجب ان يكون واحدا فالوجود واحد الثاني هو اعتقادنا شيئا
موجودا باعتقاد كونه موجودا لا تختلف باختلاف الاعتقاد ان يكون واجبا او
ممكنا ولا يكون جوهرا او عرضا او سوادا او بياضا الى غير ذلك ولو لم يكن مفهوم من
الوجود في كل واحد الاختلف باختلاف الحقايق الثالث وهو انا اذا قلنا هو الوجود
خاص كان هذا الحصر تصديقيا حقا والتصديق يستدعي سابقة المتصور ولحد
التصورين الموجود مطلقا والاخر الخاص فالتصور للوجود المطلق سابق على التصور
للوجود الخاص فالتصور للوجود ولا معنى للوجود المطلق الا ما كان صالحا للاشتراك
كثيرا من الموجودات فيه فيكون مسمى الوجود من حيث هو وجود صحة الرابع هو ان قول
القائل المسمى الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات اما ان يكون مواده الوجود المطلق
والوجود الخاص بان اراد به الوجود الخاص فلا نزاع فيه ولا حاجة الى نفي ما وقع الاتفاق
عليه وان اراد به الوجود المطلق بالحكم على الوجود المطلق بانه لا يقع الاشتراك
فيه اعتراف بالوجود المطلق لان التصديق مسبوق بالتصور فيكون القول
متناقضا اذ الوجود المطلق هو الصالح للاشتراك كما سبق فيه بالقول فانه لا اشتراك
فيه يكون متناقضا وفي هذه الحج نظر ايضا اما الحجة الاول والثاني فقد سبق الكلام عليها
في مسئلة ان مسمى الذات واحد ام لا واما الحجة الثالثة فقيده معه او نقابل ان يقول

الخاص منه قولنا هو الوجود خاص انه مخالف بذاته لباقي الموجودات ولذلك ولذلك
لا يستدعي كونه مطلقا واما الحجة الرابعة فالمراد من قولنا مسمى الوجود ليس مشتركا فيه
بين الذوات ان انه ليس لاسم الوجود مسمى مشترك فيه بين الذوات بين الذوات ان
وليس حكما تقدم الاشتراك على مسمى متحقق لا مطلقا ولا خاصا ولا يخفى الفرق بين الكلامين
وغاية ما يلزم في ذلك التأويل لحمل اللفظ على ما ليس ظاهرا فيه وهو غير بعيد والاقرب
في ذلك ان يقال المذهب الاول الاظهر لما تقدم النوع الثاني في الصفات النفسانية
لذات واجب الوجود ويشتمل على عشر مسائل الاول في اثبات الصفات النفسانية
على وجه عام الثاني في اثبات صفة القدرة الثالث في اثبات صفة الارادة الرابع
في اثبات صفة العلم الخامس في اثبات صفة الكلام السادس في اثبات الادراك السابع في
اثبات صفة الحيوة الثامن في انه هل له صفة زايدة على هذه الصفات التاسع في ان صفة هل
هي نفس الموصوف او غيره العاشر في تعلق هذه الصفات بمتعلقاتها وانه ثبوتي
ام عدمي المسئلة الاولى في اثبات الصفات النفسانية على وجه عام اما مذهب اهل الحق
من الاشعرية ان الواجب لذاته قادر بقدرة ومريد بارادة وعالم بعلم ومتكلم بكلام وسميع
بسمع وبصير ببصر وحي بحياة وهذه الصفات كلها وجودية ازلية زايدة على ذات
واجب الوجود واما مذهب الفلاسفة والشيعة الى نفس الباري ثم اختلف الشيعي فمنهم
من لم يطلق عليه شيئا من الاسماء الحسنى ومنهم من لم يجوز خلوه منها واما المعتزلة فمنهم
من يفصل مذهب في الصفات بما شرحه في مسئلة على التفصيل ونحن ان البيقندي يعتمد
المطلعة والتنبيه على وجوه فاده ثم يذكر ما هو معتمد اهل الحق في ذلك فيقول قالت
النفاة لو قدر له الصفات وجودية زايدة على ذاته فاما ان يكون كلها واجبة او ممكنة
او البعض واجب والبعض ممكن لا جايز ان يقال بالاول اذ يسمى مفتقرة الى الذات ضرورة كونها
صفات للذات والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا لذاته ولا جايز بان يقول بالثاني والا لافتقرت
الى علة موجبة لها والعلة الموجبة لها اما ان يكون الذوات او غير الذات لا يمكن ان يكون الموجب
لها ذات اذ النفاة قابلة لها والقابل لا يكون فاعلا من جهة كونه قابلا وان كان من جنس فاعلها لابد
وان يكون وجودية فانه يقتضي بجهة لا جهة ولا جهة عدم بجهة وجود والكلام في ذلك بجهات كالكلام
في الاول ويلزم في ذلك تسلسل والدور الممتنع وان كان الوجوب لها غير الذات بواجب
الوجود مفتقر الى غيره في افادة كمالاته له ويلزم من ذلك ان يكون مسبوقا بالنظر الى ذلك
الغير وهو ممتنع ثم ذلك الغير اما ان يكون قديما او محدثا لا جايز ان يكون قديما اذ لا قديم عندكم
غير واجب الوجود وصفاته وان كان حادثا فصفات واجب الوجود يكون حادثة ضرورة
حدوث المحدث لها وهو غير قابل لحلول الحوادث في ذاته كما بانه بعد وان كان كذلك وهو ان

يكون

يكون البعض منها واجب والبعض ممكن فيطابق كل واحد منهما فيما به بطلان القسمين الاولين
فاذا واجب الوجود واجب في جميع جهاته وليس في صفاته وجودية زايدة على ذاته ولا ما
يوجب فيه تعددا ولا كثرة وما يوجد به واجب الوجود فلا يخرج ان يكون من اسماء الذات
كقولنا انه ذات وموجود وماهية وشيء ومعنى ونحوه او من صفات السلبية كقولنا انه
واجب او لا يفتقد الى غيره في وجوده او نحوه او الاضافة كقولنا انه جواد وعالية ومبدع
وخالق ومبدع ونحوه واما ما يخص المعتزلة والشيعية فانهم قالوا لو كان له صفات وجودية
زايدة على ذاته لم يخل اما ان تكون هو هو او غيره فان كانت هو هو فلا صفة له زايدة وان كانت
غيره فاما قديمة او حادثة فان كانت قديمة بالقدم اخص وصف الالهية وذلك ينفي
ان الفعول بقدر الهية وهو ممتنع كما بانه وان كان حادثة فيلزم ان يكون واجب الوجود محلا للحوادث وهو ممتنع
كما بانه ولجبا لو قام به الصفات وجودية لكانت مفتقرة الى الذات في وجودها وذلك يؤدي الى اثبات خصايص
الاعراض لصفات واجب الوجود وهو محال وايضا فان الله تعالى كبير عما يقول النصارى فانها تهم الا
فانهم الثلاثة وهي الذات والعلم والحيوة فاذا ثبت لذلك وزيادة كان اولى بالتكبير والجواب اما
المسايل الاولى فقد سبق الحوادث منها في مسئلة لا وجود واجب الوجود مثل هو ذاته اولا واما قيل
من ان القدم اخص او صاف الله تعالى ابدية انه خاص لله تعالى على وجه لا يشاركه فيه غيره
من الموجودات الخارجة عن سماه فيسلم ولكن ليس في ذلك ما يدل على تعين القدم على صفاته و
ان اريد به انه غير متصور ان يتوسل على وجه تدخل فيه ذات واجب الوجود وصفاته فهو
المحارة على المطلوب ثم هو لازم على المخصم وان كان ان يعتقد كون المعدوم شيئا وذات ثابتة
في القدم في حالة العدم على ما لا يخفى وقد اجاب بعض اصحابنا عن دفع هذه شبهة فانه قال لو كان
القدم اخص وصف الا لعينه فمفهومه لا محالة يزيد على مفهوم كونه موجودا وعند ذلك فالوجود
اما ان يكون اعم من القدم او اخص فيه فان كان اعم فقد تركبت ذات الاله من وصفين اعم واخص
وان كان اخص فيلزم ان يكون كل موجود اله وينقلب الالزام وهو غير صواب لجواز ان لا يكون اعم
ولا اخص هنا على ان مسمى الوجود مختلف وان اتحد اسم الوجود كما سبق ولا يلزم من تعدد
المفهوم اسم الوجود التعدد والكثرة في مدلول اسم الاله تعالى الا ان يكون المفهوم من القدم معنى
وجوديا وامرا حقيقيا وليس كذلك بل حاصله راجع الى سلب الاولية لغيره وهذا بخلاف الصفات
الموجودية التي سلبت عنها الاولية واما القول فانه قيام الصفات لذاته يقضي الى ثبوت خصايص
الاعراض لها بانها يستقيم ان لو ثبت ان خاصية العرض قيامه بالمحل مطلقا وليس كذلك
بل خاصية العرض وجوده في الغير تبعا لمحله فيه وهو غير متصور في صفات الباري تعالى
او تقول خاصية العرض قيامه بالمحل مع حدوثه وتجدده وهو ايضا غير متصور في صفات
الله تعالى واما تكفير النصارى فلم نكن بما ثباتهم العلم والحيوة بل باثباتهم الهة ثلثة على

ما قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا ما اعتمد عليه اتفاق واما اهل
الاثبات فقد سلك بعضهم مسلك ضعيف وهو انهم تعرضوا الاثبات احكام الصفات
اولا ثم توصلوا منها الى اثبات العلم بالطباق ثانيا فقالوا العالم لا محالة على غاية من الحكمة
والاتقان وهو مع ذلك جايز وجوده وعدمه كالسباحة وهو مستند فى التخصيص والا
جاز الى واجب الوجود كالسباحة ايضا فيجب ان يكون قادرا عليه مريدا له عالما به كما وقع
به الاستقرار فاقول هذا فانه ان لم يكن قادرا لا يصح صدوره عنه وان لم يكن مريدا لم يكن
تخصيص بعض الجايزات عند دون البعض اولى من العكس واذ نسبتها اليه نسبة
واحدة وان لم يكن عالما بالشئ لا يتصور منه القصد اليه ايجاده ولا الاتقان والاحكام
فى صفته واذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب ان يكون حيا اذ الحيوة شرط فهذه
الصفات على ما عرف فاقول هذا وما كان له فى وجوده او عدمه شرط لا يختلف شاهدا و
لا غايبا ويلزم من كونه حيا ان يكون سميعا بصيرا متكلما فان من لم يثبت له هذه الصفات من
الاحياء فهو للتصف بصفاتها كالنوم والطرش والخرس على ما عرف فاقول هذا ايضا
والله تعالى وتقدس وتنزه عن الاتصاف بهذه الصفات قالوا فاذا ثبت هذه الاحكام
فهى فاقول هذا ومعللة بالصفات فالعلم والقدرة فاقول هذا علة كون القادر قادرا و
على هذا بافى الصفات والعلة لا يختلف شاهدا ولا غايبا وايضا فانه حد العالم فى شاهدا
من قام به العلم وحد القادر من قامت به القدرة وعلى هذا المتحد والحد ايضا لا يختلف
شاهدا ولا غايبا وايضا فان الشرط العالم فى شاهدا قيام العلم به وكذلك فى
القدرة وغيرها والشرط لا يختلف شاهدا ولحاق الغايب بالشاهد بقياس التمثيل و
قد سبق ابطاله فى الفصل التاسع من الباب الثانى فى الدليل والذى مريده هنا ان يقول
القياس هنا يعترف بالتفاوت بين الغايب والشاهد حتى ان القدرة فى الشاهد لا
يتصور بها عند الايجاد بخلاف القدرة فى الغايب وكذلك الارادة فى الشاهد لا
يتصور بها التخصيص بخلاف الارادة فى الغايب وعلى هذا النحو فى باقى الصفات
فاذا ما وجه فى الشاهد غير موجود فى الغايب وما وجد فى الغايب غير موجود فى الشاهد
فلا يصح القياس وايضا فان التوصل فى الصفات الاحكامية فى حق الغايب الى الصفات
النفسية يوجب ان يكون الصفات الاحكامية اعرف من الصفات النفسية والا
لما امكن التوصل بها الى معرفتها واذا كانت الصفات النفسية اخفى فكيف يؤخذ فى
حد الصفات الاحكامية وشرط المعرف ان يكون اعرف مما يعرف به ولما تخيل بعض
الاجلة وصعد هذه الطريقة لم يستند فى اثبات احكام الصفات عند ظهورها فى
فى الكاينات وكذا فى اثبات الصفات عند ثبوت احكامها الى غير الضرورة ودعوى

البديهية دون لحاق الغايب بالشاهد وهو بعيد ايضا فان العلم الضرورى بذلك وان
كان واقعا فى الشاهد جريا على العادة فان من راى ونفعا وصناعة محكمة فى الشاهد اضطر عقله
على العلم بعلم بانعة وقدرته وارادته الى غير ذلك من الصفات ولا يلزم مثله فى الغايب والا لاضطر
ذلك فيما نعلمه بالضرورة فى الشاهد من كون صانع البنا المحكم حيوان متحرك بالارادة متفكر
نامى مولد وليس كذلك وايضا لو خلى الانسان ودماغى نفسه من مبدا نشوه الى اخر عمره
من غير التفات الى نظر او تعليم لو وجد فى نفسه علم بذلك فى حق الغايب اصلا ولو كان بديهيا لما
قال كذلك ولما خالف فيه اكثر العقلاء وان النفى فى ذلك بمجرد الدعوى فقد لا يمنع من ذلك
من القابل بمثله فى طرف النفى هذا كله بعد تسليم ثبوت احكام هذه الصفات او قيام الصفات
بالذات والا فالاستدلال باطل والعدل بانه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات مع كونه حيا
لكان متصفا بما قابلها فالتحقيق فيه يتوقف على بيان حقيقة المتقابلين وبيان انهما فنقول
اما المتقابلان فما لا يجتمعان من شئ واحد من جهة واحدة وهو اما لا يصح اجتماعهما فى الصدق
ولا فى الكذب او يصح ذلك فى احد الطرفين فالاول هما المتقابلان بالسلب والايجاب
وهو تقابل التناقض والتناقض هو اختلاف النقيضين بالايجاب والسلب على وجه لا يجتمعان
فى الصدق ولا فى الكذب لذاتيهما كقولنا زيد حيوان وليس زيد بحيوان او من خاصة استحالة
اجتماع طرفيه من الصدق والكذب وانه لا واسطة بين الطرفين لاستحالة لاحد الطرفين على
الاخر والثانى فلا يخلو اما ان يحافظا او لا يحافظا فان تحافظا فيهما المتقابلين بالتضايف
وهما اللذان لا تعقل لكل واحد منهما الا مع تعقل الاخر كقولنا زيد ابن زيد اب خاصية
توجد كل واحد من طرفيه على الاخر فى القسم وان لم يتحافظا فما ارتابتا كل واحد منهما
الاخر ولا يخلو فان كان الاول فيهما المتقابلين والمتضادين فى كل اوين بالتعاند ويتصور
اجتماعهما فى الكذب دون الصدق وبعد كل واحد منهما الاخر وسواء كان وجوديين و
هو كالسواد والبياض او وجود وعدم كالزوجية والفردية ومن خواصه جواز استحالة
كل واحد من طرفيه الى الاخر فى بعض صورة وجواز وجود واسطة بين الطرفين ثم علة
الاستحالة من احد الطرفين كالصفرة والحمرة بين السواد والبياض وان كان لا بينة كل
منهما الاخر فهو يقابل العدم والملكة اما الملكة بالمعنى الخاص بكل معنى وجودى لمحل ان
يكون ثابتا للشئ كالمعنى جنسه كالبياض للانسان او لحق وقوعه كالكتابة لزيد او لحق
شخصه كاللحية للرجل واما العدم المقابلة لها فهو ارتفاع هذه الملكة وسواء كان ذلك
فى وقت الامكان كالامية بعد البلوغ او قبله كعدم الكتابة حال الصغر وسواء كان ما يرد
كالمردودة او لا يزول كالعمى ولما لم يكن ملكة البصر والتقدير المذكور ثابتة للحجر لا يقال له
اعمى ولا بصير ومن خواص هذا التقابل جواز انقلاب الملكة الى العدم ولا عكس على هذا

ان اريد بالتقابل بنفسه غير دليل وان اريد بالتقابل بقابل المضادين فهو غير محقق بين
البصر والعمى والسمع والطرش ونحوه ثم ان كان ممكنا قبل التقابل التضاد فان اريد بالتقابل
هو ضدين فانها يلزم ان لو كان واجبا الوجود قابلا للتورد المتضادات قات عليه وهو غير مسلم
وان كان قابلا فلا يلزم من مبنى احد الضدين وجود الاخر لجواز اجتماعهما في العدم ووجود واسطة
بينهما ولهذا يصح ان يقال البارد ليس باسود ولا ابيض وان اريد بالتقابل تقابل العدم
والملكة فلا يلزم ايضا من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس الا في محل يكون قابلا لهما ولهذا
يصح ان يقال الحجر لا اعمى ولا بصير والقول بان الباري تعالى قابل للبصر والعمى وعواى محل
النزاع والمصادرة على المطلوب وعلى هذا فقد امتنع لزوم العمى والخرس والطرش
في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر وصمع والكلام عنه واما المعتزلة فانهم قالوا في
ابطال لحاق الغايب بالشاهد في هذه الصفات ان هذه احكام وهي العالمية والقادرية
والمريدية ونحوها في الصفات واجبة لله تعالى والواجب لا يفتقر الى ما يعلل به كما في الشاهد
فان التخيز للحرس والقبول الحرس للعرض لما كان واجبا لم يفتقر الى علة وانما المفتقر الى
العلة ما كان في نفسه جايز غير واجب وذلك لكون العالم عالما في الشاهد وكوجود الحادث
ونحوه وقال بعض اصحابنا قولكم بان الواجب لا يعلل والجايز هو العلل منتقض في كل
واحد من
امانتا قض طرف الجواز فهو ان الوجود الحادث جايز وليس معلل واما نتا قض طرفي
الوجوب فهو ان يكون العالم عالما في الشاهد بعد ان ثبت واجب فهو محل المعلل وروده غير
صحيح اما قوله الوجود الحادث جايز وليس معلل انما يلزم ان قبل ان كل جايز معلل
بالصفة وليس كذلك بل انما قالوا لا يعلل الا الجايز ولا يلزم من كون التعليل لا يكون الا
لجايز ان يكون كل جايز معللا واما قوله بان العالم في الشاهد بعد ان ثبت كونه عالما واجب
وهو معلل فقيد صحيح وذلك لان الواجب ينقسم الى ما هو الواجب بنفسه والى
ما وجوبه مشروط بغيره فان اريد به انه واجب بالمعنى الاول فقد نقض حيث
جعله معلل فان الواجب بنفسه مالا يفتقر في وجوده الى لغيره وان اراد به الواجب
بالمعنى الثاني فلا يخرج عن كونه جايز فان كل ما وجوبه في غيره فهو جايز بنفسه على ما سبق و
اذا كان جايز فتعليله غير ممتنع وما يمتنع تعليله ليس الا ما كان واجبا بنفسه او
ممتنعا وان كان واجبا وليس وجوبه بنفسه فلا يتجه النقض وايضا فان الخصم قد
سلم ثبوت هذه الاحكام للباري تعالى وكل على وجه تكون النفس النسبة بينه وبين
احكام ذاتيا على نحو النسبة بين ذاته وذواتنا وعند ذلك فلا يلزم من تعليل احد
المختلفين في تعليل الاخر وان وقع الاشتراك بينهما في النسبة على ما لا يخفى ولا يلزم عليه
ان يقال فانه كرؤية في العلة والمعلول لازم في الشرط مع المشروط حيث انكم قلتم

الباري حتى ضرورة كونه شرط لكونه عالما وقادرا وموجدا في الشاهد فما هو اعتذاركم في
الشرط هو اعتذارنا في العلة فان الحصر قد سلم فان طريق الاثبات كونه حيا من جهة
الاشتراط بل ضرورة الطرف وكيف ان البقية المخصوصة شرط عندكم في الشاهد ومع
ذلك لم يلزم اطراده ذلك في الغايب كيف يلزم الاشتراط في غيره وانما الطريق في الرد على
المعتزلة فيما اوردوه ان يقال ان اردتم بكونها واجبة للباري تعالى انها لا يفتقر الى
علة فهو المصادرة على المطلوب وان اردتم به انه لا بد ههنا لواجب الوجود فذلك لا ينافي
في التعليل بالصفة والقول فان التخيز للجوهر وقبوله للاعراض في الشاهد لما كان واجبا لم
يفتقر الى علة فمبني على فساد اصولهم في قولهم ان هذه توابع الحدوث مما لا تدخل تحت
القدرة ولا ينسب الى فعل فاعل وهو غير صحيح عند اهل الحق بل كلما يحيل في الاذهان مما لوجوده
عيني كان اصليا او تابعا مقدور الله تعالى ومخلوق له وليس شيء مما يفرض نفسه واجبا
لنفسه اللهم الا ان معنى يكون واجبا انه لازم لما هو ثابت له على وجه لا تنفع المفارقة بينهما الا
لكن الواجب بهذا التفسير غير مانع في تعليله كما سبق فان قيل هذه الامور اللازمة وان كانت
مفتقرة الى فاعل مرجح لكنها لا يفتقر الى صفة قايمة بمحلها فتكون علة لها كما في افتقار العالمية في
الشاهد الى صفة العلم وهو المقصود بلفظ العلة واذا لم يفتقر الى العلة لكونها لازمة فكذلك
فيما نحن فيه قلنا تفسير عدم افتقارها الى العلة بالمعنى المذكور وان كان صحيحا بقولهم انها لا تفتقر
الى العلة لكونها لازمة ممنوع بل لا مانع من ان تكون معللة وان كانت لازمة ولكن علتها ملازمة ايضا
والقول فانه لا يعلل الا ما كان جايز فانما يمنع ان لو كانت هذه الاحكام غير جايزة ولا
يمنع القول بجوازها من حيث انه لا يمتنع بمكن القول بعدها والا قد لزم المحال عنه لازم المحال قد
يلزم عنه فرض عدم الشيء لنفسه فيكون واجبا لذاته وقد يكون فرض المحل لازما عن اوخارج
وان كان شيء في نفسه جايز وذلك كما في فرض عدم المعلول مع وجود علته كالكسر مع
الانكسار ونحوه فيما لم يشتبوا الى المحال اللازم عند فرض عدم هذه الاحكام لازم لنفسها
لا لوجود علتها لا يلزم ان يكون واجبة لنفسها فيما ذا اخلاصه ما ذكره اصحابنا في هذا الباب
واعلم ان ههنا طريقة وشغفه سهلة المعتزلة فرايته المدرك بعسر على المصنف المحتج
الخروج عنها والقدح في دلالتها بمكن طردها في جميع الصفات التي نثبتها وهي الوهية
الله تعالى اياه ولم يجدها على صورتها وخبرها لا حد تخيز في وهو ان يقال المفهوم من كل
واحد من الصفات المذكورة اما ان يكون في نفسه وذاته مع قطع النظر عما يتصف
به صفة بمحال اولا صفة كمال لا جايز ان يكون لا صفة كمال والا كان حال من اتصف
به في الشاهد انقص من حال من لم يتصف بها ان كان عدمها في بعض الامر كمالا او
وبالمحال من لم يتصف بها ان لم يكن عدمها في نفس الامر كمالا وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة

في الشاهد فلم يبق بين القسم الاول وهو انها في نفسها وذاتها كمال وعند ذلك فلو قدر
عدم اتصاف الباري تعالى لكان ناقصا بالنسبة الى ما اتصف بها من مخلوقاته ومحال
ان يكون الخالق انقص من المخلوق فان قيل لا نقول بانها صفة كمال على الاطلاق ولا انها
غير كمال على الاطلاق بل صفة كمال في الشاهد وصفة ولا كمال فالنظر الى الغايب وعند
ذلك فلا يلزم منه ان يكون الخالق انقص من المخلوق بها في الشاهد ما ويلزم ان يتصف بها او بنقيض
ولا ان يكون الخالق انقص من مخلوقه سلمنا دلالة ما ذكرتموه لكل وجوب اتصاف واجب
الوجود بهذه الصفات لكنه منقوض بالشم والذوق واللمس وغير ذلك من كمالات
الموجودات في الشاهد فان ما ذكرتموه جار فيها مع انها غير ثابتة لله تعالى سلمنا عدم
الانتقاض ولكنه معارض ولكنه معارض بما يدل على ان هذه الصفات غير موجودة
لله تعالى وذلك ان ما تثبتونه للرب من هذه الصفات اما ان يكون من جنس ما في الشاهد
او لا من جنس ما في الشاهد فان كان الاول فهو محال والا لزم ان تكون صفة مشاركة لصفات
موجودات في الشاهد في الوضعية والامكان وان يكون الباري تعالى محلا للاعراض وهو ممتنع
وان يكون الثاني فهو غير معقول وما ليس بمعقول لا يحكم عليه بكونه صفة فعلا بكونه كمالا لغيره
اولیس كمالا له ولا ان يحكم على ما هو معقول بما عقل عليه ولا بالعكس قلنا اما الاشكال الاول
فمن وجوه فان كل واحد من الصفات مع قطع النظر عما تتصف به لا يخرج عن كونه كمالا او
لا ضرورة انه لا واسطة بين النفي والاثبات بالقول بان كل واحد من احاد الصفات مع
قطع النظر عما يتصف به لا يكون كمالا ولا لا كمال اثبات واسطة بين النفي والاثبات وهو ممتنع
واما النقض بما ذكروه من الكمالات بالوجه في دفعه ان كل ما يثبت كونه كمالا في شاهد فان
لزم من اثباته نقص فلا سبيل من اثباته والا فلا مانع من اثباته للغايب على احوال اصحابنا
وان تعذر اطلاق لفظها لعدم ورود الشرع به وعند ذلك فمن ادعى اثبات ما ذكرناه
في الصفات في حق الغايب مما يلزم منه نقص في حقه يقال بدلالة البينة قولهم اما ان يكون
من جنس ما في الشاهد او لا قلنا من جنس ما في الشاهد قولهم يلزم منه ان تكون صفاته مشاركة
لما في الشاهد من الامكان الوضعية ان غير انه لا يكون ممكنا انها غير واجبة بذاتها ويكونها عرضية اقتضاها
الى المحل فذلك غير ممتنع عندنا وان عنوا به معنى اخر فلا بد من تصوره وهو ممتنع وقد نتجه على
هذه الطريقة اشكالات اخر خاصة بكل صفة صفة يأتي بعضها والجواب عنها في كل مسئلة
على التفصيل من مسائل الصفات **المسئلة الثانية** في اثبات صفة القدرة لله تعالى وقبل
الخوض في ذلك بالنفي والاثبات لا به في تحقيق معنى القدرة فنقول القدرة عبارة عن معنى
وجودي يرشح نوعا من الايجاد والاحداث بها على يتصور ممن قامت به الفعل بدلا من الترك
والترك بدلا عن الفعل وهي منقسمة الى قديمة وحادثة اما القدرة الحادثة مسمى الكلام

عليها

عليها فيما بعد واما القدرة القديمة فقد احتج الاصحاب على اثباتها لله بالنص والمعقول
واما النص فقوله تعالى اولم يروا ان الله تعالى الذي خلقهم هو اشد منهم قوة الى
قوله وما صفا لنف ذو القوة المتين وقوله القوي العزيز فان قيل الاستدلال المنصوص
على وصفه بالقدرة فرع اثبات صفات الكلام وهو ثابت بعد فلا يصح الاحتجاج بها
وان صح الاحتجاج بها الا انها متروكة الظاهر فان القوة في الحقيقة عبارة عن صلابة
المنافضة للوفور والله يتقدس عن الاتصاف بذلك واذا اول الامر الى المجاز فليس
حمل القوة على القدرة اولى من حملها على كونه بحال يصدر عنه جميع الموجودات والجواب
اما السؤال الاول فيندفع وذلك انه لا يخلوا اما ان تكون صفة الكلام ثابتة او لا تكون
ثابتة فان كان الاول فقد صح الاستدلال وان كان الثاني فليس من شرط الدليل ان يكون
سلما بل شرطه ان يكون بحال يمكن تسليمه بالدلالة عليه وتقريره واثبات صفة الكلام
فهذه الحالة فان سبق كونها ثابتة فيما بعد وما ذكروه من مخالفة الظاهر ممنوع فان القوة
في اصل الوضع عبارة عن الصلابة كما ذكروه الا ان استعمالها بآثار القدرة مجاز مشهور
ولهذا اذا قيل فلان قوي على كذا يتبادر الى العبرة عند الاطلاق منه ان له عليه قدرة
ولا كذلك ما ذكروه من التأويل والدليل على امتناع الحمل على ما ذكروه من المجاز قوله تعالى
اشد منهم قوة فقد اثبت لهم اهل القوة وسمى غير مقدرة في حقهم بالايجاد فان سبق
انه لا موجد غير الله تعالى فتعين تفسير القوة بما ذكرتموه والجملة بطريق الاستدلال فهي
هذا الباب بالنصوص المذكورة غير عن النظر والتحير وهو غير مكتفى به في اليقينيات
واما من جهة المعقول فهو انهم قالوا اذا ثبت كون العالم حادثا وهو كل موجود سوى الله تعالى
فاما ان يكون وجوده بنفسه وبامر خارج عنه لا جايز ان يكون وجوده بنفسه لما
سبق في وجود واجب الوجود وان كان بغيره في ذلك الغير ان كان غير الله تعالى فهو
من العالم فيكون حادثا ولا بد له من محدث والكلام فيه كالكلام في الاول فلا بد من اسناده
الى الله تعالى قطعا للتسلسل والدور الممتنع وعند ذلك اما ان يكون الباري تعالى
موجودا بذاته او بصفة زايدة على ذاته فان كانه موجودا له بذاته او بصفة زايدة على
ذاته فان كان موجبا له بذاته فاما ان يتوقف الايجاد على الامر او لا يتوقف فان توقف
على امر فاما قديم او حادث فان كان قديما لزم من قدم الذات او قدم الشرط قدم الحادث
عنه وهو محال وان كان الشرط حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع و
الا لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم ما صدر عنه او من حدوث ما صدر عنه حدوثه
وكل واحد من القسمين محال فان كان الباري تعالى موجودا له بصفة ابدية على ذاته
فاما ان يكون قديمة او حادثة لا جايز ان تكون حادثة اذ الكلام في الحدوثية كالكلام فيما

حدث بها وهو تسلسل ممتنع كيف ويلزم منه ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع
كما سيأتي وان كانت الصفة القديمة فلا يخلوا اما ان يكون الصفة صفة وجودية او عدمية
لا جايز ان يقال يكونها عدمية ولا يكونها غير موجودة ولا معدومة لما سبق في اثبات
واجب الوجود ولم يبق الا ان تكون وجودية واما ان تكون بحيث يلازمها لا يجاد ولا يتصور
معها الترك بدلا عن الفعل اولا فان كان الاول فيلزم منه قدمها قدم معلولها ومن حدوث
معلولها حدوثها وهو محال وان كانت بحيث يتصور معها الترك بدلا عن الفعل فهو المطلوب
بالقدرة فان قيل لا نسلم حدوث كل موجود سوى الله وان سلمنا حدوث كل موجود
سوا الله تعالى فالمانع ان يكون الباري تعالى موجودا له بذاته وقولكم لو كان موجودا له بالذات
اما ان يتوقف ايجاده له على امر اولا يتوقف قلنا ما المانع من ان تكون الازلية ما تتوقف
منه وجوده وزوالها شرط في عدمه ويكون باري تعالى متوقف في ايجاده له نهاية على
زوال المانع وتحقيق الشرط سلمنا ان الازلية ليست مانعة ولا زوالها شرطا ولكن لم لا يجوز
على ان الشرط ايجاد العلة لمعلولها وهو كانت موجبة له بالطبع او بالاختيار لا يكون
المعلول ممكنا في نفسه فان ما ليس ممكنا لا يكون معلولا لغيره وعند هذا فلا يخلوا
اما ان يكون ممتنعا وهو خلاف مذهبكم ثم انه لا يمتنع ان يكون وجوده واجبا في الازل
الواجب بذاته ويكون معا بالوجود وان تفاوت بالتقدم والتاخر بالذات كتقدم حركة اليد
على حركة الخاتم وان كان معا بالوجود وعند ذلك يمتنع القول باثبات الله تعالى اذ
هو مبني على حدوث العالم وان لم يكن العالم في الازل ممكنا فقد فات شرط ايجاد العلة
لمعلولها في الازل فلذلك امتنع ان يكون العالم موجودا مع الباري في الازل بخلاف
الحكم في حالة الحدوث ثم ان الامكان المتجدد اما ان يكون وجودا او عدما فان كان موجودا
فقد تجدد امر لم يكن والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل الممتنع وان كان عدما
بعدمه في الازل وجود لان العدم العدم وجود وليس ممكنا والا كان الا موجودا لكن
الممكن ثابتا في الازل وهو خلاف الفرض وهو واجب له انه فاذا قيل بعدمه فقد قيل
بجواز عدم الواجب الوجود بقائه وهو ممتنع سلمنا انه لا يتوقف ايجاده على شرط
ولكن ما المانع من ان يكون الباري تعالى مقتضيا بذاته لايجاد العالم حادثا الا ازليا و
عند ذلك لا يلزم منه قدم العلة قدم المعلول ولا منه حدوث المعلول حدوث العلة
سلمنا ودلالة ما ذكرتموه على وجود القدرة القديمة ولكن معنا ما يدل على انها ليست
موجودة وبيانه من عشرة اوجه والاول انه لو كان موجدا بالقدرة القديمة فاما ان لا يتوقف
الايجاد بالقدرة القديمة على تجدد امر اولا يتوقف فان توقف لزم التسلسل وان لم يتوقف
لزم قدم المقدور لعدم القدرة او حدوث القدرة لحدوث المقدورة وكل واحد من الامرين محال

الثاني

الثاني هو ان وجود المقدور اما ان يكون متوقفا على تعلق القدرة اولا يتوقف على تعلق
القدرة فان كان الاول فلا يكون وجودا اولى من عدمه ولا وجوده اولى من وجود غيره بها بعدم
تعلق القدرة به وان كان الثاني فلا يخفى ان تعلق القدرة بالمقدور نسبة واضافة بين القدرة
والمقدور والنسبة بين الشيئين متوقف عليها والعدم المتعلقين هو المقدور متعلق القدرة
متوقفة عليه فاذا كان وجود المقدور متوقفا على توقف القدرة كان دورا ممتنعا الثالث
ان وجود المقدور اما ان يتوقف على تاثير القدرة فيه اولا يتوقف فان كان الاول
فالتاثير ايضا نسبة واضافة بين الاثر والمؤثر وذلك يقتضي المالدور كما سبق في
تحقيق التعلق وان كان الثاني لزم منه وجود اثر بدون تاثير المؤثر فيه وهو ممتنع الرابع هو
ان تاثير القدرة في وجود الحادث في توقيق يتوقف على تميزه في نفسه لما كان التاثير فيه اولى من
غيره فاذا تميز في نفسه متقدم على تاثير القدرة فيه وتميز المقدورة في نفسه صفة له وصفة
الشيء متاخرة عنه والمقدور متاخرا على تاثير القدرة فيه بالتميز الذي هو متاخر عن المقدور فيتاخر
عن تاثير القدرة فيه يكون متاخرا عن تاثير القدرة وقد كان متقدما عليها وهو محال الخامس
ان تاثير القدرة للموجود به لا عن العدم او العدم بدلا عن الوجود اما ان يكون متوقف على امر
مرجح لاحد الطرفين على الاخر اولا لا جايز او يقال بعدم المرجح والا لزم منه ترجيح احد الجايزين
من غير مرجح وهو محال لما سبق وان كان متوقفا على مرجح بعينه وجود المرجحات وانتفاء
الموانع اما ان يكون الترك ممكنا اولا فان كان الاول فلا يلزم من فرض عدمه محال فاذا
فعل الترك ممكن والتقسيم في تحقيق الوجود والعدم يكون عايدا ويلزم منه التسلسل
الممتنع وان كان الثاني فقد صار وجوده جايزا او واجبا وحتما لازما وخرج عن ان يكون
موجودا بالقدرة او القدرة ما يتاتى بها الايجاد ولا يمتنع معها الترك به لا عن الفعل وسبق
ان وجود الحادث وقت حدوثه اما ان يكون معلوما لله تعالى اولى فان لم يكن معلوما له
كان جاهلا بعواقب الامور وهو الله تعالى محال وان كان معلوما فلا بد من وقوعه حتى لا يكون
علمه جهلا وعند ذلك فلا حاجة الى القدرة وان كان لا بد من القدرة فالايجاد مع الترك
مع الترك حتى لا يكون العلم جهلا فلا تكون قدرة السابع هو ان وجود الحادث في وقت
حدوثه اما ان يكون مرادا لله تعالى اولا يكون مرادا لله تعالى فان كان مرادا لله فيمتنع ان
لا يقع وعند ذلك فلا حاجة الى القدرة مما لا يتناهى معها الترك وهو الممتنع على ما سبق
وان لم يكن مرادا له فهو غير مختار في ايجاده الثامن انه لو كان موجدا بالقدرة فاما ان
يكون مريدا لما يوجده فان كان مريدا لما يوجده فهو ممتنع لوجهين الاول سوان اراد انه
له اما ان تقول سابقة على الحادث او معه بان كان سابقة فهي عزمية والعزم انما
يتصور في حق من اجتمع على شيء فقد تردده فيه وذلك في حق الله تعالى محال وان كان

وجودها مع وجود الحادث بها فهي حادثة فهي محال الوجه الثاني انه لو كان مريد المقدورة قائما
ان تكون ارادته له اولى من ارادة اولى له فان لم تكن ارادته اولى له فليس ارادة العقل اولا
من الترك وان كان ارادته اولى به فهو لا محال ومستفيد بارادته له كما لا وبعدم الارادة لم يفت
عليه ذلك اوكمال ويلزم من ذلك ان يكون كمال الرب تعالى مستفادا له من مخلوقه وهو محال
وان لم يكن مريد الما يوجد فهو غير موجد بالاختيار التابع هو ان الايجاد بالقدرة اما ان يكون
العدم معه مقدورا او لا يكون لا جايز ان يقال بالاولى انه القدرة صفة مؤثرة فيستدعي
اثرا والعدم نفي محض فلا يكون اثرا للقدرة وان قيل بالثاني فهو غير موجد بالاختيار قال الموجود
بالاختيار مرجح منه العقل به لا عدم الترك والترك به لا عدم العقل العاشر لو كان موجدا بالقدرة
والقدرة قديمة يوجب تعلقها بجميع المتعلقات فانه ليس تخصيص القديم ببعض الجايزات
دون البعض اولا من العكس ولو كانت معلقة بجميع الجايزات فهو ممتنع لوجهين الاول
ان العالم مشتمل على خيرات وشرور فلو كان موجودا للجميع لزم ان يكون خير اشرير اعلى ما تقرره
في العقول من خيرية موجود للخير وشريرية موجود الشر وذلك على الله تعالى محال الثاني هو ان من
جملة الجايزات افعال العبد فانها مقدورة لهم على ما سيأتي تعريف فلو تعلقت بها قدرة
الرب تعالى للزم منه وجود مقدورين قادرين وهو ممتنع كما سيأتي بيانه وايضا فان الجايزات
متولد بعضها من بعض كالذي نشاهده من تولد حركة الخاتم من حركة اليد وكقيامي حركة كل
متحرك بتحرك ما هو خاتم به وملازم له ولا يكون ان يقال فان حركة الخاتم مخلوقة لله تعالى بالتبع
وانما غير متولدة من حركة اليد والايجاد ان يخلق احدى الحركتين دون الاخرى وهو ممتنع
سلمنا انه موجود بالقدرة ولكن لم قيل القدرة قديمة واحدة او متعددة فان كانت واحدة
فهي بالنسبة الى متناسبة متشابهة في ذاتها بالنظر الى متعلقها اولا وان كانت غير متناهية فاعلة
لله تعالى انه لا يكون هل يكون مقدورا لكون قادرا والجواب قولهم لا نسلم حدوث كل موجود
سوا الله تعالى مستندين في ذلك فيما بعد قولهم ما المانع من ان تكون الازلية مانعة من الموجود
وعدمها شرطا قلنا ما من وقت يفرض وجود العالم فيه حادث الا ويمكن فرض الوجود قبل
ذلك مع انتفاء الازلية المانعة فلو كان الباري في موجدا بذاته لوجب ان يكون
موجودا له وكل وقت يفرض انتفاء الازلية ويلزم من ذلك ان لا يكون العالم موجودا
وقت وجوده بل قبله وهو محال بدل على انه موجود بالقدرة والاختيار قولهم العالم
في الازل اما ان يكون ممكنا او لا يكون ممكنا قلنا عنه جوابان الاول انه ممكن بمعنى انه غير ممتنع
لذاته وانما هو ممتنع باعتبار امر خارج فلا منافاة بين كونه ممكنا باعتبار ذاته وبين
كونه ممتنعا باعتبار غيره الثاني وان لم يكن ممكنا في الازل فما من وقت يفرض فيه حدوثه
الا وهو ممكن قبل ذلك الوقت فلو كان الباري موجدا له بذاته لكان موجودا له في كل حال

يفرض

يفرض كونه ممكنا فيها ويلزم من ذلك ان يكون العالم حادثا قبل وقت حدوثه وهو ممتنع
قولهم الامكان المتجددا ما وجدا وعدم قلنا بل عدم كما سيأتي تقريره قولهم فسلب الامكان
في الازل يكون وجودا يلزم عليه الامتناع فانه عدم اذ هو صفة للممتنع والممتنع نفي محض
فلو كان الامتناع صفة وجودية لكان الوجود صفة للنفي المحض وهو محال وسلب الامتناع
مع كونه عدما ليس امرا وجوديا فان سلب الامتناع صفة للعدم الممكن والعدم نفي محض
ايضا فما يكون صفة له لا يكون وجودا قولهم ما المانع من ان لا يكون الباري تعالى مقتضيا بذاته
لوجود العالم حادث الازل قلنا فكان يجب ان يكون مقتضيا لوجوده في كل وقت
يمكن ان يفرض العالم فيه حادثا ويلزم من ذلك وجوب حدوثه قبل وقت حدوثه وهو محال
قولهم لو كان موجودا للعالم بالقدرة فاما ان يتوقف الايجاد بالقدرة على تجدد امر او لا قلنا
لا يتوقف على تجدد امر ولا يلزم من ذلك القدم للمقدور اذ ليس مع القدرة ما يلازمها المقدور
بل شأنه ان يتحقق المقدور به وهو تخصيص الايجاد بتوقف الوجود دون ما تقدم او تأخر فيستند الى
الارادة كما سيأتي قولهم لو كان موجودا بالقدرة القديمة فلا يجاد المقدورة اما ان يتوقف
على تعلق القدرة او لا عند جوابا ما زالا ول انه لا معنى لتعلق القدرة به غير حصوله عنها وهو نفس
المعلول وعند ذلك ولا دور الثاني انا لا هذا لازم على من زعم ان الرب تعالى موجب بالذات
والجواب او ذلك يكون متحدا او بجهتين لجواز ان يكون اندفاع الشبهة الثالثة بانه منها اندفاع
الشبهة الرابعة قولهم تأثير القدرة في الوجود يدل على العدم وبالعكس اما ان يتوقف على مرجح
قولهم اما ان يجوز مع ذلك الترك اولا قلنا اما بعد التعلق فلا ولكن لو قدرنا عدم التعلق بالايجاد
بدلا كان ممتنعا وبهذا تميز الموجود بالقدرة عن الوجوب بالذات فان الموجب بالذات لا يتصور
الا ان يكون موجبا قولهم وجود الحادث في وقت حدوثه اما ان يكون معلوما لله اولا نجعلنا حدوثه
معلوما له مقدورا والا غير مقدور وعند ذلك فلو فرضنا حدوثه لا بجهة القدرة كان علمه جهلا قولهم
وجود الحادث في وقت حدوثه اما مراد الله تعالى او غير مراد الله تعالى لا مراده بجهة القدرة
لا بغيرها وذلك لا ينافي القدرة قولهم الارادة ان كانت سابقة فهي عزيمة لا نسلم ذلك فان
العزيمة انما يتصور في حق من ارادته السابقة مسبوقة بالتردد والفكر وهو غير سليم في حق الرب
تعالى بخلاف الثاني قولهم اما ان يكون ارادة العالم اولى قلنا الاولى انما يطلب من حق من يطلب
في حقه رعاية الصلاح والاصلح وليس الباري تعالى كذلك كما يأتي وعلى هذا فلا يصح قولكم
فانه لا اولوية لتخصيص احد الامرين دون الاخر فانا منها نازع الارادة وهو تخصيص احد الجايزين
دون الاخر فاذا قيل لها كان هذا كذلك وكان هذا السؤال يتضمن ابطال حقيقة الارادة كانه
قيل لما كانت الارادة ارادة وهو غير مسموع ثم وان قدر بالاولى في فعله فانما يلزم بنسبة
لكمال التفصيل في حق واجب الوجود وان كانت حكمة الاولوية عايدة اليه وليس كالدليل

لانه وهي عايده الى المراد دون المريد ثم هذا الاشكال مما لا يصح ارادة من تعترف بكون الله مريدا من المعتزلة ولا من الفلاسفة الالهيين حيث قضوا بان النفوس الممكنة مخصصة بالحركات الدورية بارادة تقتضيه على ما سياتي تحقيقه وان كانت النفوس الممكنة اشرف من الحركات المخصصة بها هذا لازم على القائلين بالايجاب بالذات يمكن ان يقال الايجاب بالذات اما ان يكون اولا من عدم الايجاب بالذات اولا يكون اولى ويعلم اخوانا الى اخر الاشكال وعند ذلك فما هو جواب له في الايجاب بالذات فهو جواب لنا في الايجاب بالقدرة والاختيار قولهم الايجاب بالقدرة اما ان يكون العدم معه دورا اولا الى مقدور ما اورده من الاشكال فقد سبق جوابه قولهم العالم مشتمل على خيرات وشرور فقد اجاب عنه بعض الاصحاب فانه قال يقال المكلفين وان انقسمت الى خيرات وشروره لكن القدرة انما تتعلق بها من جهة وجودها وهي من هذا الوجه ليست شرورا انما يلحقها الشر بالنسبة الى صفات هي منتفية الى فعل العبد قدرته كما بانا تحقيقه فما مسئلة خلق الاعمال وهي من تلك الجهة غير مقدورة لله تعالى ولا ارادة له واذا ما هو الخير مستند الى خلق الله تعالى وما هو الشر مستند الى فعل العبد وسيبين ابطاله في مسئلة خلق الاعمال وتبين انه ما من حادث يحدث الا وله وهو حادث بقدرة الله تعالى بل الحق في ذلك ان يقال القدرة انما تتعلق به من جهة حدوثه ووجوده وليست هذه الجهة شرا اذ الشر ليس وصفا ذاتيا ولا امرا حقيقيا بل حاصله يرجع الى مخالفة الغرض وهو غير خارج عن الامور النسبية والاحوال الاضافية كما بانا تحقيقه في مسئلة الحسن والقبح وان قدر اسناد الشر الى الله تعالى في الخلق والايجاد فلا يلزم ان يقال له باعتبار كونه خالقا للطاعة كما قيل في الشر وليس كذلك فانه قبل تقسيمه الواحد منا مطيعا انما كان بالنسبة الى ما اوجده مما هو مامور به وملجا اليه البارئ تعالى منزه عن ذلك قلنا من الممكن ان تقسيمه الواحد منا شيئا انما كان بالنسبة الى ما اوجده مما نهى عنه الرب تعالى عن ذلك قولهم من جملة الجائزات افعال العباد والمتولدات قلنا اما افعال العباد مستندين انه مخلوقة لله تعالى دون العبد واما التولدات فقد ابطلها وبينا انه خاص حادث الا وهو حادث باحداث الله تعالى وملازمة حركة الخاتم بحركة اليد غير مانع من حدوثها باحداث الله تعالى لها فانه لا مانع من وجود امرين احدهما يلزم الاخر اما عادة كملازمة التسخين للنار واما كملازمة العلم للارادة والحيوة للعلم وليس احدهما مستفادا من الاخر بل كلاهما مخلوق لله تعالى قولهم القدرة القديمة واحد او متعددة قلنا بل هي واحد ولا تتعدد فيها ودليله مسلكا الملك الاول انها لو كانت قابلة للتعدد فاما ان يكون اعدادها متناهية او غير متناهية فان كانت متناهية فانه عدد بفرض الا وفرض الزيادة عليه لا يلزم عنه المحال فكل عدد بفرض قابلا له فهو جايز عليها وعند ذلك فتخصيصها ببعض الاعداد دون البعض

اما المخصص او المخصص فان كان الاول فالمخصص لها بذلك العدد ما يوجب بالذات او بالاختيار فان كان الاول فهو محال فان نسبة الوجوب بالذات الى كل ما يفرض من الاعداد النسبة واحدة فليس تخصيص البعض دون البعض اولا من العكس وان كان موجبا بالاختيار والقدرة فاما ان تكون تلك القدرة قديمة او حادثة فان كانت قديمة فهي من الجملة المفروضة وليس جعل البعض منها مخصصا للبعض اولى من العكس وان كانت حادثة فالحادث لا يكون مخصصا للقديم وان كان ذلك لا يخصص فنفرض انواع الجائز لا يخصص وذلك محال كما سبق واما كانت اعدادها غير متناهية فهو ممتنع لما سبق ايضا ويلزم من ابطال كل واحد من القسمين ابطال التعدد المسلك الثاني الا نقول لو كانت متعددة متكثرة فلا يخلوا اما ان تكون متفقة من كل وجه او مختلفة من كل وجه او متفقة من كل وجه دون وجه فان كان الاول فلا تعدد ولا كثرة فان الكثرة في اشخاص التحقيق الواحد من غير تميز محال وان كان الثاني فانه وان امكن القدرة لبعض الاعداد منها والباقي ليس بقدرة وان كان الثالث فانه تميز كل واحد من اعداد القدرة عن الاخر اما ان يكون اختصاصه به لذاته او المخصص خارج لا جائز ان يقال بالاول والا لما وقع الاختلاف فيه بين الاعداد المقدرة لاشتراك الكل في الحقيقة القدرة الموجبة لتخصيصه ولا جائز ان يقال بالثاني والا فلا مخصص كل واحد منها بما تخصص اما ان يكون موجبا لذلك بالذات او بالقدرة فان كان بالذات فهو ايضا محال لان نسبة الموجب بالذات الى الكل نسبة واحدة ضرورة التماثل وليس تخصيصه بما يخص به البعض دون الاول من العكس وان كان المخصص بالقدرة واما القدرة المخصصة اما القديمة واحادة لا جائز ان تكون حادثة فان الحادث لا يكون مخصصا للقديم وان كانت قديمة فهي من الجملة والكلام فيما تخصصت به كالكلام في الاول وذلك مجر الى تسلسل او الدور وهو ممتنع واذا بطل كل واحد من الاقسام اللازمة من التعدد فلا تعدد وكيف والى الطرق الى الثبوت صفة القدرة انما هو كون الكائنات وذلك يدل على انه لا بد من قدرة يحصل بها الايجاد ولا مانع من ان تكون القدرة واحدة والمتعلقات متعددة وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستقبلتها فانه وان كان متعددا غير موجب للتعدد في الشمس المتعلقة به بالزيادة على ذلك قول بالنكتة يوجب التمايز بصفات خارجة عن النفسية من غير دليل عقلي ولا تعالى سمعي وهو ممتنع غير ان هذا مستقصا والبراهين على ما ذكرناه من المسلكين فانه قيل ما ذكرتموه انما يلزم ان لو كان ما وقع به التمايز من اعداد القدرة من الصفات الوجودية والامور الحقيقية وما الذي يمنع ان يكون التمايز من الامور السلبية والاضافية والتعلقات خارجة ليست من الصفات الوجودية وذلك على ما يقوله في تعدد النفس الانسانية بعد مفارقتها الابدان في حالة مفارقة الابدان من

النسب والاضافة قلنا اما التعدد بالسلوب النخصة فيتعدد ذلك لانه سلب غير بعض
الاعداد ان وقعت الشركة فيه بان يكون سلوبا ايضا عن الكل فلا تمايز به وان لم يكن
سلوبا عن الكل انما سلب عن بعضها فهو ثابت للبعض الاخر ويلزم من ذلك اثبات صفة
وجودية وزائدة يكون التميز حاصلا بها لا بمحض السلب واما التغاير باعتبار الاضافات
والتعلقات اما ان تكون موجبة لقيام صفات وجودية بالمتعلق اولا بان كان الاول
بقية اثبات صفة وجودية على ما سلف وانه يوجب قيام صفة وجودية فهي غير موجبة
للتعدد في المتعلق كما ذكرنا من التعلق في الشمس بما قابلها واستضاءتها فان صفة القدرة
القديمة واحدة لا تعدد فيها قولهم انها غير متناهية في ذاتها ومتعلقاتها ام لا قلنا بل هي
غير متناهية في ذاتها ومتعلقاتها اما بالنظر الى ذاتها فمعنى انها حقيقة واحدة لا تعدد
فيها ولا انقسام لا باجزاء حد ولا باجزاء كمية وهذا هو المعنى بسلب النهاية عن ذاتها واما
الوجود وبافي صفاته واما سلب النهاية عنها باعتبار متعلقاتها فمعناه ان ما يصح ان تتعلق
به القدرة من المجايزات لا نهاية له بالقوة وان كان متناهيا بالفعل وهذا هو المعنى بسلب
النهاية عن متعلقات في الصفات قولهم فاعلمه الله انه لا يكون هل يكون مقدورا لكون فلنا
ما علمه الله انه لا يكون منه ما هو ممتنع الكون في نفسه كاجتماع الضدين وكون الجسم الواحد
في ان واحد في مكانين ونحوه ومنه ما هو جايز في نفسه مع قطع النظر في تعلق العلم بانه
لا يكون فالكائن من القسم الاول غير مقدور من خلاف سواء تعلق العلم بانه لا يكون او لا واما
القسم الثاني فقد اختلف فيه مذهب اعتقاد اكثر المعتزلة الى انه مقدور خلافا لنا
فانه فاعل غير مقدور لله تعالى وحاصل النزاع في هذه المسئلة الى ان النزاع في عبارة
فان من قال يكون مقدورا لا يعني به غير انه بالنظر الى ذاته ممكن والممكن من حيث هو ممكن
غير مستحيل الوجود والقدرة من حيث هي قدرة لا يستحيل تعلقها بما هو ممكن في ذاته اذ قطع
النظر عن تعلق العلم فانه لا يكون او الممكن من حيث هو ممكن لا ينبو عن تعلق القدرة القديمة
به والقدرة القديمة من حيث هي قدرة قديمة لا تنقاص عن التعلق به لتصور فيها ولا ضعف
ولا معنى لكونه مقدورا الا هذا وان كان مستحيل الوجود بالنظر الى تعلق العلم بانه لا
يكون حتى لا يفضي الى وقوع خلاف المعلوم ومن قال يكون غير مقدور فهو لا ينازع في كونه
مقدورا بالتفسير المذكور وانما قال يكون غير مقدور بمعنى انه يلزم المحال من فرض وقوعه وتخصيصه
بالمقدرة من حيث هو وتعلق العلم به بانه لا يكون وهو غير ممنوع عند القايل بكونه مقدورا
بالتفسير المذكور والله اعلم **المسئلة الثالثة** في اثبات صفة الارادة وهي صفة باري تعالى
مريد بارادة قديمة ازلية قائمة بذاته وهي وجودية واحدة لا تعدد فيها ولا تتغير متعلقة بجميع
المجايزات غير متناهية بالنظر الى ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها وذهب الشيعة والفلاسفة

والمعتزلة

المعتزلة الى انتفاء ذلك واذا قيل له مريد فمعناه عند الفلاسفة راجع الى سلب الكراهية عنه
ووافقهم على ذلك النجارية من المعتزلة حيث انه فسر كونه مريدا بسلب الكراهة والغلبة عنه
واما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ان وصف بالارادة شرعا فليس معناه ان
اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العبيد فالمراد به انه امر
بها وزاد البلخي على هؤلاء بانكار الارادة وقال مهما كان الا انه غير عاقل وناهيك
عما يفعل بل ان كان عالما به فهو معنى كونه مريدا وذهب البصريون من المعتزلة الى انه مريد
بارادة قايمة لا في محل وذهبت الكرامية الى انه مريد بارادة حادثة كما حالة في ذاته تعالى
عن قول الزايغين وقيل لخلاص في الحجاج نفيا واثباتا فلا بد من تحقيق معنى الارادة على مذهب
اهل الحق من امتياز لكونه النوار دلنفي واثبات عليه وقد اختلف عباراتهم فيها فقال
بعضهم هي القصد الى المراد وقال بعضهم هي اثبار المراد وقال بعضهم هي اختيار للحادث
وقال القاضي ابو بكر هي المشية المتجردة فهذه العبارات نظر اما العبارة الاولى والثانية
فنبتها تعريف العبارة والارادة بالمراد والمراد مشتق من الارادة فيكون اخفى في المعرفة من
معرفة الارادة فلا يصلح للاخذ في التعريف والذي يخص العبارة الاولى ان الارادة اعم
من القصد وتعريف الاعم بما هو اخص منه ممتنع وهذا فان الارادة على رأي الاصحاب
يجوز تعليقها بفعل الغير والقصد الى فعل الغير ممتنع وقول القايل في العرف قصدي
لفعلك لاجل مصلحتك فمن جاب التجوز والتوسع والكلام انما هو في الحقيقة واما العبارة
الثانية وهو الايثار فيه قيل فيه والايثار مشعر بقية التردد بين الاولين احدهما اثر
من الاخر والارادة اعم من ذلك فانها قد تكون حيث لا تردد كالمكره على فعل الشيء فانه لا
يخطر له الا الفعل الذي نجا به وهو غير مريد له ويمكن ويعد بانه مؤثر لجانب فعله على
ولا خلو له عنه واما مثل هذا التشكيك يوارد على العبارة الثالثة وهي الاختيار
ولا نعجله بجملة هذه العبارات وانسلمت ويهما في المعنى عموما وخصوصا فحاصلها راجع
الى التعريف بالحد اللفظي وهو تبديل لفظ ولفظ مراد وله وهذا انما تفيد عند الجاهل
بدلالة العالم بمعناه واما بالنسبة الى الجاهل ينقص المعنى فلا والاقرب في ذلك ان
يقال الارادة عبارة عن معنى من شانه تخصيص احد المجايزين دون الاخر لما يلازمه
التخصيص ولا يخفى معارفتها للعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر والحيوة اذ ليس
من شان العلم التخصيص بل الكشف والاحاطة على ما هو عليه فيكون تابعا للتخصيص
فلا يكون موجبا للتخصيص فلا يكون موجبا للتخصيص ولا من شان القدرة ذلك بل
الايجاد واما باقي من الصفات فظاهر وليست من المشهورة ولا التمني ولا الرغبة ولا المرضي
وقد اختلف في ذلك كله اما المشهورة فهي متقاربة النفس الى الادراك بعض المدركات

ولا يتعلق بجميع الجائزات الواقعة بل ببعضها وهي ما فيه لذة وهستطابة بخلاف الارادة و
تتعلق الشهوة بما فيه لذة وان لم يكن مرادا وكذلك عند ما اذا علم الشخص ان هلاكه فيه
وحيث يطلق لفظ الشهورة بالارادة فليس الا يجهة التجوز والتوسع واما التمني فقد
قال بعض اصحابنا انه نوع من الارادة حتى قال في جزم هو ارادة ما علم انه لا يقع او شك في
وقوعه واتفق المحققون من اصحابنا والمعتزلة على انه ليس بارادة لكن اختلف قول ابي
هاشم فيه فقال تارة هو قول القائل وليت ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه من باب
الاعتقادات والظنون وتارة انه التلهف والتاسف والحق ان الارادة فتغايرة
للتمني وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان التمني قد يتعلق بمحالات وهو مما يدل عليه بقول
القائل ليت ما كان لم يكن وما لم يكن كان والارادة لا يتعلق بما جارت الثاني ان الارادة
قد تتعلق بما يعلم وقوعه بخلاف التمني الثالث ان الارادة قد تتعلق بفتال العدو و
القاصد للهلاك بخلاف التمني فانه لا يتعلق بقتاله واذا عرف الفرق بين التمني والارادة
بما ذكرناه فقد امتنع جعل التمني نوعا من الارادة والا لزم من وجود التمني وجود الارادة
ضرورة لزوم وجود الاعم من وجود الاخص وهو باطل بما ذكرناه من الفرق اولا واسع
تغييره بالقول بان التمني قد يوجد في حق لا قول له وامتنع تفسيره بالتاسف و
التلهف وهو مخصوص بما فات والتمني قد يتعلق بما هو آت وامتنع تفسيره بما هو نوع
من الاعتقادات والظنون يصدق عليه انه من الاعتقادات والظنون وليس مميزا او
المفعول انما هو بيان الفرق بين الارادة والتمني وقد جعل ذلك بما حققناه فلا حاجة
الى تحديد التمني وشرح معناه واما العزيمة بعبارة عن توطين النفس على احد امرين بعد ما
سابقة التردد فيها كالاباحة نفس الارادة المتقدمة على المراد باللازمة كما ذهب اليه
المعتزلة حتى انهم بذلك من اثبات الارادة القديمة لله تعالى ومن اراد بلفظ العزيمة
ذلك بلا مانع من اثبات الارادة القديمة لله تعالى وان اطلاق لفظ العزيمة عليه
لعدم ورود الشرع بذلك واما المحبة والدعي فقد اختلف فيه فذهب المعلم منهم
الى ان الارادة نفس المحبة والرضى وذهب الباقون الى المغايرة اما القائلون بالاتحاد
فقد احتجوا بمسلكين الاول بان قالوا لو كانت الارادة مغايرة للمحبة والرضى فلا
يخلوا اما ان تكون المحبة والرضى مخالفين للارادة او مماثلين لها فان كان الاول فاما ان
يكون مضادين او غير متضادين لها فان كان متضادين لها فيلزم منه استحالة الجمع بين
الارادة المبنى ومحبته والرضى به وهو ممتنع وان لم يكونا متضادين لها فكل مختلفين غير
متضادين لا يمتنع وجود احدهما مع ضد الآخر ويلزم من ذلك جواز وجود المحبة والرضى
مع وجود ضد الارادة وهو الكراهة وهو ممتنع فلم يبق التماثل ويلزم الاشتراك

في معنى

في معنى الارادة والقائل ان يقول وان سلمنا انهما لا تغايران مع الاختلاف فجايز ان
ان يكون من قبيل المتلازمين اللذين لا انفكاك لاحدهما عن الآخر وعند ذلك فلا يلزم من وجود
وجود واحد منهما مع فرض الاخر وان جاز ذلك فيما عداهما من المختلفات الغير متلازمة "
المسلمة الثاني ان مريد الشيء يستحيل حصول محبته وكذا بالعكس المتصور بينهما الا
انفكاك وهو ضعيف ايضا فان الانفكاك بين المحبة والارادة غير ممتنع ولهذا فان شرب
الدواء المكروه مراد وليس بمحبوب ولو قال القائل هو مراد وليس بمحبوب لم يستبعد
وبتقدير عدم الانفكاك فلا يدل ذلك على الاتحاد في المعنى لما سبق في المسلك الذي فعله
واما القائلون بالمغايرة فقد احتجوا بمسلكين ايضا الاول قوله تعالى يحبهم ويحبونه وقوله والذين
امنوا اشد حبا لله ها واثبت المحبة المتعلقة لله فلو كانت المحبة هي الارادة لما تعلقت
بالله تعالى لكونه قديما ولكون الارادة لا يتعلق بغير الحادث وهو ايضا ضعيف اذ لا يمكن
ان يكون المراد من قوله تعالى يحبونه وقوله اشد حبا لله تعالى ارادة طاعته لهما ولذا ذكره
ابن عباس رضي الله عنهما وعلى هذا فلا منافاة بينهما اي بين الارادة والمحبة المسلك
الثاني وهو اقوى وعليه الاعتماد انهم قالوا متغايرين وان الله تعالى مريد لجميع الجائزات
من جملتها فيكون مريدا له فلو كانت الارادة هي المحبة والرضى وكان الباري تعالى محبا للكفر و
راضيا بالكفر وهو محال لقوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر فان قيل فان الله تعالى يحب التوبة من حيث انه تعالى يثاب عليه والمنافاة بينه وبين كون
الكفر في ذاته غير محبوب على ما دل عليه النص بيان واذا تبنا على تحقيق ما اراد فاعلم
ان معنى الارادة مبني فتنقسم الى قديمة وحادثة والمقصود ها هنا انما هو اثبات
الارادة القديمة لله تعالى واما الارادة الحادثة فسياتي الكلام عليها فيما بعد ان شاء الله
تعالى والمعتمد في ذلك ان يقال اذا ثبت ان العالم حادث وانه من افتقر واجب
الوجود فلا يخفى ان تقدير وجوده قبل ان وجد وبعد ان وجد وعلى التشكك وتقدير
كبر ما هو او اصغر من الجائزات ووقوع بعض الجائزات دون البعض ليس له لذاته
لما سبق فلا بد له من مخصص والمخصص اما ذات واجب الوجود او امر خارج عنها لا
جايز ان يكون ذات واجب الوجود فان نسبة ذات واجب الوجود الى جميع الجائزات
ان يكون ذات واجب الوجود نسبة واحدة فليس تخصيصها للبعض دون البعض اولى من
العكس فلم يبق الا ان يكون خارجا عنها وليس ذلك هو القدرة والعلم وفي الصفات
المذكورة من قبيل لما سبق فيكون زايدا عليها وذلك هو المعنى بالارادة فان قيل لا
نسلم صحة اتصاف الرب تعالى بالارادة قولكم لان تخصيص العالم بما عليه من الصفات
الجائزات له بالبعض دون البعض يستدعي مخصصا انما يصح ان لو ثبت لكم ان ما عداه

الصفات التي خلق العالم عليها جايزة عليه ولم تلتم بان ما وجه عليه من الصفات لم تكن متعلقة
له وان ما عداها ليس بمتنع عليه بخصوص ذاته سلمنا ان ذلك جايز على العالم ولكن ما المانع
من ان يكون الرب تعالى موجب للعالم بما هو عليه باعتبار ذاته لا بصفة زايدة قولكم بان نسبة
ذاته الى نسبة الجايزات نسبة واحدة غير مسلم واما المانع من ان يكون باعتبار ذاته لا تقتضي
من الصفات الجايزة عليه الا ما وجد من ذلك لان الصفات الجايزة المختلفة في ذواتها
وان اتحدت في صفة الجواز والموجب بذاته لابد وان يكون بينه وبين ما اوجبه بذاته
مناسبة طبيعية باعتبارها يتحقق جعل الموجب علة موجبة معلولا والا فليس جعل
احدهما علة والاخر معلولا اولى من العكس بل وليس جعله علة باعتبار ما يرضى اولى من
وعنه ذلك من الجايز ان يكون ذاته مناسبة لبعض الجايزات دون البعض وعلى هذا
تقدير فلا يستدعي مخصصا سلمنا الى الكل جايز بالنسبة الى ذاته والتخصص محال
واحد بالنسبة الى ذاته وان تخصص جايز ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك الافتقار الى المخصص
زايدة على الذات والذي يدل على ذلك ان الاثر الزايد اما ان يكون قديما او حادثا و
ان كان قديما فاما ان يكون مخصصا باعتبار ذاته او بصفاته زايدة فان كان الاول فقد
وقعتم فيما قدرتم منه وان كان الثاني والكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع افتقروا
الى مخصوص اخر والكلام في ذلك المخصص ايضا كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان
كان حادثا سلمنا انه لابد من مخصص خارج عن ذاته تعالى عالما مختارا من كونه عدميا وان امتنع
كونه عدميا فيما المانع من كونه ليس بموجود ولا معدوم كما قاله النجار من المعتزلة من ان المخصص
كونه مريدا لذاته في الاول للجايز من غير احتياج الى صفة الارادة وكونه مريدا حاله
لا موجود ولا معدوم سلمنا انه لابد اولا ان يكون موجودا ولكن لم قلتم بانه لابد وان يكون قديما
قايما بذات الله تعالى واما المانع من ان يكون مخصصا بارادة لا في ذاته كما هو مذهب البصريين
من المعتزلة سلمنا انه لابد وان يكون المخصص معنى قايما بذاته ولكن المانع من كونه حادثا مذهب
الكرامية سلمنا انه لابد وان يكون قديما ولكن لا نسلم ان ذلك التخصص هو الارادة بل
جاز ان يكون التخصص كونه عالما بما اشتمل عليه الجايز من المصلحة المرجحة له على غيره من
الجايزات كما هو مذهب ابي الحسن البصري ومع ذلك فلا حاجة الى الارادة سلمنا ان العلم
بالمصلحة غير مرجح ولكن لم قلتم بامتناع كون المرجح قولا كما ذهب اليه بعض الكرامية
ويدل على كونه مرجحا قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون اذ سلمنا
دلالته ما ذكرتموه على انه لابد من ارادة قديمة قايمة بذاته واجب الوجود ولكن معنا
ما يدل على امتناع ذلك وبيانه بحج اربع الاولى ان حدوث الحادث اما ان يكون متوقفا
على الارادة او لا يكون متوقفا عليها فان كان الاول فهو ممتنع لثلاثة اوجه الاول ان

تعلق

تعلق الارادة به لا يخلو اما ان يكون اولى من عدم التعلق واما ان يكون عدم التعلق اولى من
او التعلق وعدمه سيان فان كان الاول لله تعالى تستفيد بارادته كمالا وبعدم ارادته
له نقصانا وهو محال على الله تعالى وان كان الثاني كان التخصيص ممتنعا وان كان الثالث
لم يكن التخصيص اولى من عدمه لعدم الاولوية الثانية انه يلزم منه الدور من جهة ان التخصيص
متوقف على تعلق الارادة به وصفا يكون الارادة وتخصيص الحادث فيكون متوقفا على
التخصيص لان النسبة متوقفة على المنتسبين وذلك يوجب تعلق الارادة على
التخصيص وتوقف التخصيص على تعلق الارادة وهو دور الثالث هو ان تعلق الارادة
بالتخصيص اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم من قدمه قدم التخصيص وهو
محال وان كان حادثا فاما ان يتوقف على تخصيص اخر اولا يتوقف فان كان الاول لزم
التسلسل او الدور وهو ممتنع وان كان الثاني لزم تخصيص الجايز لا لمخصص وهو محال او
لو جاز ذلك لجاز في كل حادث هذا كله ان يتوقف التخصيص على تعلق الارادة به وان لم يكن
متوقفا عليها لم يكن تخصيص بعض الجايزات بالارادة دون البعض اولى من الامر ضرورة
التساوي وعدم تعلق الارادة بكل واحد منها الحجة الثانية انه لا يخلو اما ان يكون عالما
عالما بحدوث الحادث في وقت حدوثه على الوجه الذي حدث عليه او لا يكون عالما به لا جايز
ان لا يكون غير عالم به والا كان جاهلا بعواقب الامور وهو على الله تعالى محال وان كان عالما
فيلزم من ذلك وقوع الحادث على وفق ما تعلق به العلم والا كان علمه جهلا وهو محال وعنه
ذلك فلا حاجة على الارادة الصفة الثالثة ان قدرة الرب تعالى اما ان يكون متعلقة بايجاده
او لا تكون متعلق بايجاده فان كان الاول فمن ضرورة تعلق القدرة بايجاده وجوده على
ما تعلقت به القدرة والا كان الباري تعالى عاجزا عنه وله لزم وجوده من ضرورة تعلق
القدرة به فلا حاجة الى الارادة وان كان الثاني فهو ولعل المخصم قد يقول باختلاف الحقيقة
وان وقع الاشتراك في اسم المخصص وعند ذلك فلا يلزم ان يكون ما وقع حكم به على احدهما
حكما على الاخر نعم انما يلزم ذلك البصريين المعتزلين بالتماثل بين الارادة في الشاهد
والغايب والاولى في ذلك ان يقال لو كان المخصص قايما لا في محل لم يخل اما ان يكون
حادثا او قديما فان كان حادثا فلا بد له من التخصيص اخر فيلزم منه الدور او التسلسل فان
قيل المخصص لا يستدعي مخصص وان كان حادث كما في الشاهد وهذا فاسد من وجه له
ارادة الشيء لا يستدعي مخصصا بتلك الارادة ارادة اخرى والا اقتضى على التسلسل
والدور لا يتم لاحد ارادة الا مع وجود ارادة لا تتناهي وهي ما تخفى من النفس بطلانه
وربما عند ذلك باشارة اخرى كالتميز والتشهوه نحو ذلك قلنا اما قولهم بان المخصص
لا يستدعي مخصص وان كان حادثا ليس كذلك فانما يختص بالتخصص انما كان ممتنعا

الیه من جهة کونه ممکنا و حادثا لا من جهة کونه ذاتا و تحقیقها و هذا لجرح الی التخصیص متحقق بالتخصص
ان کا قبل ان یکون ممکنا و حادثا قولهم الارادة فالث هذا لا یستدعی مخصصا اخر لیس کذلک لانه
لها من جهة کونها ممکنا و حادثة من مخصص نعم غایته ان لا یجب ان یکون المخصص لها فلارادة
اخری لمنزلة الارادة فالث هذا بل التخصیص لها انما هو الارادة القدیمة بنفسه و علی هذا
فلا تسلسل و علی هذا یکون الکلام فیما کثر و ابه من الامثلة من التمنی و الشهوة ایضا و اتبعنا فانه
لو کان المعنی المخصوص حادثا لا فی محل لم یکن نسبته الی الباری تعالی لکونه مخصوصا او الی
من نسبته الی غیره من الحوادث و ان قبل بوجوب نسبته الی الله تعالی لما بینهما من الاشتراک فی
عدم الافتقار الی المحل مع عدم جهة الملازمة من ذلک امکن ان یقال بوجوب نسبته الی ما فی
الحوادث لما بینهما من الاشتراک فی الحدوث او من حیث انه ما یتحقق من الاشتراک بین الحادثین
اکثر منها به الاشتراک بین القدیم و الحادث ثم لزم نسبته الی الله تعالی لما بینهما من الاشتراک
فی نفی المحبة لوجوب نسبته الی سایر الجواهر و الاجسام او هی مشارکة لها فی هذا المعنی
فانها غیر مفتقرة الی المحل و الالزام التسلسل و کون الارادة مشارکة للباری تعالی فی عدم
التحیز او مفارقة للجواهر فی ذلک مما لا یوجب اعادة حکمها الی الله تعالی دون الجواهر بدلیل
البقاء و سایر الاعراض الغیر المتحیزة ایضا فانه لو جاز ان یکون مخصوص بمخصص موجود
لا فی ذاته لجاز ان موجود القدرة قائمة لا فی ذاته و ان یکون عالما بعلم قایم لا فی ذاته کما
ورد الیه جهل و معقود الی غیر ذلک من الصفات و لجاز ان یکون الواحد منا عالما قادرا
بعلم و قایما لا فی ذاته و قدرة قایمة لا فی ذاته و لم یقل به هذا القایل و عاده کونه بهما
یبطل القول بکون المخصص القایم لا فی ذاته قدیما و باقیا فکیف انه لا قایل به و از اثبت
انه یکون مخصوصا بغیره زایدا فی ذاته و یبطل کونها قایمة بذاتها قولهم فالمانع ان یکون
من المخصوص قایم بذاته حادثا لما بیناه من لزوم التسلسل و کیف و ستبین امتناع حلول
الحوادث بذات الرب تعالی فیما بعد قولهم فالمانع من ان یکون المخصوص کونه عالما بما اشتمل علیه
الجایزة من المصلحة لا نسلم بین فی مسئلة التجویز و التعدیل ان رعایة المحکمة فی امعانه غیر
لازم فلا یکون المخصص ما ذکروه من الداعی قولهم ما المانع من ذکر المرجح قوله کن قلنا لو کان
قوله کن مخصصا لکان صدوره ذلک عنا مخصوصا ضرورة لحاد الحقیقة الحقیقة و
ان ما ثبت للذات لا ینفک عنها و الایة فغایتها الدلالة علی ان امره بالکون عند الارادة
قوله کن و لیس فی ذلک ما یبطل علی کونه مخصوصا و ما ذکروه فی الوجه الثانی و الثالث
فی الحجة الاولی فقد سبق الجواب عنه فی المسئلة القدرة قولهم فی الوجه الثالث تعلق الارادة
بالحادث اما قدیم او حادث قلنا هذا انما یلزم ان لو کان تعلق الارادة الثالث امرا
زایدا علی تخصصه بالارادة و لیس کذلک فانه لا معنی لتعلق الارادة للحادث غیر تخصص

بها و علی هذا بالاشکال یکون مندفعا و بتقدیر ان یکون التعلق امرا زایدا علی التخصیص و هو
قدیم فلا سلم انه یلزم من ذلک قدم التخصیص اذ لا مانع من ان تکون الارادة فی القدم متعلقة
لتخصیص الحادث فی وقت حدوثه و هو المعنی تقدم التعلق کیف و ان هذا الاشکال یعود
لازم علی القایل بکون المخصوص مخصوصا لذاته لا بصفة زایدة علی ذاته او بصفة زایدة
غیر الارادة فما هو جوابه هو جواب لها قولهم فی الحجة الثانیة اذ کان الباری تعالی عالما
بحدوث الحادث فی وقت حدوثه فلا حاجة الی الارادة کما قرره قد سبق الجواب عنه فی مسئلة
القدرة قولهم فی الحجة الثالثة اما ان تکون قدرته متعلقة بایجاد الحادث او لا قلنا متعلقة
بایجاده مرادغیر مراد و ذلک فلا یستغنی عن الارادة قولهم فی الحجة الرابعة انه لو کانت الارادة
متقدمة علی الحادث کانت عزما هذا و سبق جوابه فی مسئلة القدرة قولهم لو کانت قدیمة
لتعلقت بجمیع الجایزات و ان اراد و ابذلک انها یجب ان تکون مخصصة لکل جایز فلیس کذلک
اذ لیس حقیقة الارادة التخصیص لکل جایز بل من شانها ان تخصص بعض الجایزات
دون البعض و لو لا ذلک للزوم وقوع کل جایز و لیس کذلک و ان اراد و ابذلک انها
یجب ان یکون مخصصة لکل جایز کاین لو کان او سیکون فهو حق علی ما سیاتی تحقیقه فی مسئلة
خلق الاعمال و علی هذا و قد اندفع ما ذکروه من المحال الاول کیف و انه اجتمع الوجود و
العدم و الحرکة و السکون فی شئ واحد و کذلک متقابلین غیر جایز بل مستحیل فلا یکون
متعلق القدرة و الارادة قولهم العالم مشتمل علی الخیرات و شرور قلنا مراد الله تعالی
من حیث هو مراد له لیس بشر فان تعلقت الارادة به من جهة التخصیص بالوجود دون
العدم و العدم دون الوجود او ببعض الاحوال الجایزة فان البعض ذلک مما لا یوصف
بکونه شرا من حیث هو کذلک فانه الوصف بالشر لیس وصفا ذاتیا لما وصف بکونه شرا
و لا له وجود فی نفسه بل امر نسبی و بمعنی اضافی کما یاتی تحقیقه فی مسئلة التحسین و التقبیح و
ذلک لا یمنع من تعلق الارادة القدیمة بالمراد الموصوف و لو کان ذلک مانعا من کونه مرادا له تعالی
کان ما یجری فی العالم من الخسف و الزلازل و الامراض المهلکة و الافات العامة مرادا لله تعالی
لکونه موصوفا بالشر و لم یقولوا به کیف و ان مستندهم فی اطلاق اسم الشر به علی وجه الشر
فی حق الغایب لیس غیر الشاهد و هو فاسد علی ما حققناه فی المسئلة القدرة و ما ذکروه من لزوم
المحال الثالث فانما یلزم ان لو کان المامور به و المنهی عنه مرادا و لیس کذلک بل المامور
الذی علم وقوعه و المنهی الذی علم الانتهاء عنه هو المراد و اما الذی علم انه لا یوجد فهو غیر
مراد الوجود و ان کان مامورا به و ما علم وجوده فلیس مرادا الانتفاء، و ان کان منهیا عنه
و ستبین فی مسئلة الکلام انه لا ملازمة بین الامر و الارادة الامتثال و لا بین النهی و ارادة
الانتهاء و علی هذا فلا یلزم من الامر بالوجود و ارادة العدم ما ذکروه من التناقض لیس

ثمرة الامثال بل من الجايز ان تكون له ثمرة اخرى ولا يكون عبثا ولا متناقضا ولهذا قال بعض
اصحابنا انه لو علم ان الله تعالى من احد من الامة انه لو كلف من خصلة من خصال الخير لم يات بها
ولو ضعفت عليه لاياته بها فان امره بالضعف يكون مفيدا وان لم يكن ذلك مرادا
وذلك على نحو امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج بالصلوات هذا كله ان قيل
برعاية الحكمة في افعاله تعالى والا فلا حاجة الى هذا التكليف قولهم انه يفضي الى التكليف
بما لا يطاق مسلم وسياتي تحقيقه فيما بعد واما ما ذكروه من الظواهر فما لا يسع التمسك
به في مسايل الاموال واذهي مع ما يقابلها من ظواهر اخر ممكنة التاويل جايزة التخصيص و
المقطوع لا يستفاد من الظنون كيف وان القول بموجب الكثرة متجه ههنا ان اراده ورضاه
ومحبته مما يتعلق بالمعاصي على اختلاف اضافاتها من حيث هي شرور ومعاصي وفساده
فانها من هذه الجهات امورا اضافية لا ذوات حقيقة الارادة انما تتعلق بالمعاصي من حيث
انها افعال وحادثة لا من تلك الجهات وربما وجه بعض الاصحاب القول موجب علما نقرره
في قاعدة معنى المحبة والرضى والارادة يمكن الفصول بها الى تاويل كل ما يرد من هذا
القبيل متنعلون اما المحبوب او المرضي في حق الله تعالى فمعناه انه ممدوح عليه في العاجل
ومثاب عليه في اجل والمسخوط في مقابلته تعالى بهما معنى قوله لا يحب الله الجهر فاكره
على القول قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله ولا يرضى لعباده الكفر انه غير ممدوح عليه
في العاجل ولا مثاب عليه في الاجل وهكذا تاويل كل ما يرد من هذا القبيل وقد يمكن حمل
قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر على المؤمنين من عباده ويكون اختصاصهم بلفظ العباد
تشريفا لهم ولكرما كما في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله والمراد به المؤمنون واما الارادة
فانها قد تتعلق بالتكليف من الامر والنهي وقد تتعلق بالمكلف به اريا يجاده واعدامه
فاذا قيل ان الشيء مراد بتقدير ادبه ان التكليف به هو المراد لا عدم وذاته وتقديرا
او بذاته في نفسه مرادا في يجاده واعدامه فاذا قيل ان الشيء وعلى هذا فما وصف بكونه
مرادا ولا وقوع له فليس المراد به الارادة التكليف لفظا وما قيل انه غير مراد وهو واقع
فليس المراد الا انه لم يرد به التكليف فقط ومن حقق هذه القاعدة امكنه النقض عن قوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ولم يجز ان يقول المراد به انما هو نفي الارادة بالتكليف به
لا يفني ارادة بالتكليف حدوثه وكذا قوله تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معنا
الامر ما ليس ونفيه على العسر وعلى هذا يخرج قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون في الاية فانه ليس المراد به وقوع العبادة بل الامر بها وامكن ان يكون المراد
انهم عبيد له واما قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وانهم الا يخرصون فتكذيب للمشركين
قولهم لو شاء الله ما اشركنا وهو تكذيب لهم في دعواهم اعتقاد وذلك قصد التعمد عن

الحق

عن الحق والميل الى المراعات ولهذا قالوا ان يكون ظنا فهكذا قال اهل التفسير واما ان اراده الرب
تعالى واحدة وغير متناهية في ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها بيانه على ما حققناه في مسئلة
القدرة المسئلة الرابعة في اثبات صفة العلم لله تعالى مذهب الحق لان الله تعالى عالم بعلمه
واحد قايم بذاته قديم ازلي متعلق بجميع المتعلقات غير متناهي بالنظر الى ذاته ولا بالنظر
الى متعلقاته واما الفلاسفة مخالفون لانهم من نفي كونه عالما مطلقا لانتفاء ذاتها ولا بغيرها ومنهم
من اثبت كونه عالما بذاته دون غيره ومنهم من اثبت العلم له بذاته وبعلم غيره ان كان معنا كليا و
لم يجز كونه عالما بالجزئيات من حيث هي جزئيات على نحو الاحاطة بالكليات او الذي يعبر عنه
ابن سينا واما المتكلمون فقال بعضهم لا يوصف باري تعالى بما يوصف به خلقه فلا يوصف
بكونه عالما ولا واجبا ولكن يوصف بكونه قادرا وخالفا لانه لا يوصف بشيء من مخلوقاته
بذلك الحقيقة واذا ثبت لله علوما حادثة لا في محل وهذا هو مذهب جبير ان حواز ومنهم
من قال هو عالم بمعنى انه ليس بجاهل وهو مذهب ضرار ابن عمرو ومذهب الجبائي وابنه ابو هاشم
الى انه عالم لذاته لكن اختلفا فقال الجبائي هو عالم لذاته بمعنى انه لا يقتضي كونه عالما بصفة
زايدة من علم او حيال وقال ابو هاشم هو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة زايدة لا توصف بالوجود
ولا بالعدم ولا بكونها مجهولة وذهب ابو الهيل ابن العلاف الى ان الباري تعالى عالم بعلم هو
ذاته وذهب ابو الحسن الاشعري وهشام ابن الحكم الى اضافة بكونه عالما بالجزئيات متجددة
وبالكليات ازلي وذهب اخرون الى انه يعلم ما لا نهاية له من المعلومات بل انما يعلم ما كان متناهيا
ثم ان من اعترف من الفلاسفة بكونه عالما بذاته وبغيره انتهج في ذلك منهجين المنهج الاول
انه بين كون الرب تعالى عالما بذاته اولا ثم بين استلزام علمه بذاته لعلمه بغيره ثانيا فقال
واجب الوجود يعلم ذاته ويلزم من علمه بذاته العلم بغيره اما انه يعلم ذاته فهو ان وجود واجب
الوجود مجرى عن المادة وعلايتها ادراكه ليس بجسم ولا جسماني على ما بان في تخليقه وكل ما هو
مجرد عن المادة علايتها فهي عقل اذ لا منفي بالعقل الا هذا بواجب الوجود بما هو هوية
مجردة عقل وبما يعتبر له ان ذاته هوية مجردة هو عالم بذاته اذ لا يعقل شيء لذاته الا حصول
ذاته المجردة لذاتها وبما يعتبر له ان هوية المجردة لذاته هو معقول واذا ثبت انه عاقل
لذاته وعالم بها فيجب ان يكون عالما لما وجوده من وجوده لانه اذا كان عالما بذاته مبدا لما
وجوده بالذات فيجب ان يكون عالما بان الذات منه الغير ومتى علم ان ذلك متقيدا
لغير فلا بد وان يكون عالما بذلك الغير لان العلم يكون مبدا لذلك الغير علم بمعنى اضافي و
يلزم من علمه بذلك الغير علمه بما صدر عن ذلك الغير وهكذا على الترتيب النازل من عنده
طولا وعرضا الى ما لا يتناهى والنهج الثاني انه بين كون الرب تعالى عالما بغيره ثم بين ان علمه
بغيره يستلزم علمه بغيره لذاته فقال ان من علم غيره فقد علم ذاته وقد علم غيره فيكون عالما

لذاته وبيانه انه يلزم من علمه بغيره علمه بذاته اذ من علم شيئا فلابد انه يعلم انه عالم بذلك وعلمه
بانه عالم بذلك الشئ علم بصفة وبذاته وهو كونه عالما والعلم بالصفة يستدعي العلم بالموصوف
ضرورة واذا ثبت انه يلزم من علمه بذاته فبيانه انه عالم بغيره وهو ان واجب الوجود موجود
مجرد عن المادة وعلايقها وطبيعة الوجود من حيث طبيعية الوجود غير ممتنع عليه ان يعلم و
تعقل وانما يعرض له ان لا يعلم بسبب كونه مادة ومتعلقا بعلايق المادة وواجب
الوجود ليس من المادة ولا له تعلق بعلايق المادة كما بان فلا يمتنع عليه ان يعلم ويعقل و
كلا لا يمتنع عليه ان يكون بافراده لا يمتنع عليه ان يكون معلوما مع غيره من المجردات بواجب الوجود
لا يمتنع عليه ان يكون معلوما مع غيره وكل ما لا يمتنع تعلقه مع غيره فلا يمتنع مفارقة ماهيته"
لماهية ذلك الغير في العقل فارادة لم يكن ذلك ممتنعا فلا معنى لكونه عالما بذلك الغير الا
ان ماهية المجردة مقارنة لغيرها فمن الماهيات المجردة فيكون عالما بغيره غير ممتنع واذا لم
يكن ممتنعا فاما واجب او ممكن لا جايز ان يكون ممكنا بعدم افتقار واجب الوجود الى
غيره مطلقا فلم يبق علمه الا ان تكون علمه بغيره واجبا ويلزم منه ان يكون عالما بذاته لما معنى
هذا ان السلطان ضعيفا فاما المسلك الاول فمن اربعة اوجه الاول انه فلا يسلم ان ذات
واجب الوجود عقلا قولهم ان العقل هو الماهية المجردة على المادة وعلايق المادة ليس كذلك
بل العقل ضرب من العلوم الضرورية كما سبق وذلك هو الذي به يحصل العلم كما تقدم والباري
تعالى ليست ذاته علما قايما بنفسه وكان كل علم هكذا وهو محال وان سمي مسمى بتجرد عن المادة
وعلايقها عقلا بلا منازعة في غير تسمية الثاني انه وان كان ذات واجب الوجود بانه ضيق
فلا تسلم انه عالم بذاته قولهم لا زيادة حاصلة لذاته الخ هي العقل فيكون ذاته معقولة لذاته اما بمعنى
اطلاق العقول بحصول ذاته لذاته مع المغايرة فان حصول الشئ للشئ نسبة واضافة بين
الشيئين مع عدم التعدد والعقول بالحصول محال الثالث انه وان صح اطلاق العقول بحصول
الذات للذات فلا تسلم ان مطلق الحصول يوجب كون ذاته عالمة بذاته لان حصول الذات
للعقل امر عن تعقل العقل لها بانها ذلك قد يصح اطلاق مع التعقل ومع الملازمة من غير تعقل
فلا يلزم التعقل الرابع انه وان سلمنا انه عالم بذاته ولكن لا يلزم من كونه عالما بذاته ان يكون عالما
بما ذاته مبدا له اللهم الا ان يعلم ذاته من حيث انها هذا الغير وعلمه بانها مبدا اخر يزيد على علمه
بذاته ولهذا يصح العلم بالذات وبجهل بكونها مبدا واجب الذات بكونها مبدا او بكونها
غير المجهول والصفة الصفة غير الموصوف وعند ذلك فلا يلزم من كونه عالما بذاته ان يكون
عالما بالصفات والا كان كل من علم شيئا علم هو ملازم له ويلزم من ذلك ان يكون العلم بالله تعالى هنا
علما بكل ما صدر عنه ولازمه وكذلك يلزم ان يكون علمنا ببعض المخلوقات علما بجميع صفاته و
ومبدايته وهو محال واما المسلك الثاني فسبعة اوجه الاول انه لا تسلم انه تعلم غيره قولهم الا واجب

الوجود مجرد عن المادة وعلايقها مسلم ولكن لم قالوا انه عالم بغيره قولهم لان طبيعة الوجود من
حيث هي كذلك غير ممتنع عليه ان يعلم لا نسلم ذلك ولا يلزم من جواز علمنا ببعض الموجودات
جواز العلم بكل موجود الا ان يثبت ان طبيعة الوجود مشتركة بين الموجودات وهو غير
مسلم على ما سبق الثاني ان طبيعة الوجود غير ممتنع عليها ان تعلم في تعقل ولكن مع وجود المانع
المادة او مع عدم الاول ممتنع والثاني مسلم او لكن لم قلتم بانتفاء المانع قولهم المانع"
المادة وعلايقها لا نسلم لحصر ولا طريق الى بيان ذلك الا بالتحقق وعدم الاطلاع على غيره و
هو غير المقتضي الثالث وان سلم ذلك لكن لا نسلم انه ما جاز ان يكون معلوما بانفراده جاز ان
يكون معلوما بغيره لجواز ان يكون الانفراد شرطا والاجتماع ما فعلوا بطاله غير يقضي الرابع وان
سلم جواز ذلك ولكن لا نسلم جواز مقارنة واجب الوجود لغيره من الماهيات الا ان يكون
التعقل ولكن لا نسلم انه يلزم من جواز اجتماع بجهة الحلول والعقل جواز اجتماعها لا بجهة الحلول
والعقل جواز ان يكون الشرط في الاجتماع والمقارنة او ان الوجود الخارجي مانع الخامس
انه وان سلم ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من هذه المقارنة علم احد المعين فلم لا يجوز ان يثبت ان
العلم هو نفس المقارنة وهو غير مسلم السابع انه وان سلم ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من منع عدم
امتناعه الوجوب لجواز ان يكون جايزا وهو ممتنع على الله تعالى ان ذلك المقارنة نسبة واضافة
بين الدابرين والنسب والاضافات جايزة على الله تعالى من غير وجوب ولهذا يصح
ان يقال لوجود الحادث عند وجوده مع وجود الرب تعالى وان لم يكن قبل ذلك موجود"
معه وهو نسبة والاضافة ولو كان ذلك واجبا لكان ملازم غيره مفارق وهو محال واما
اصحابنا فقد استدل بعضهم على اثبات العلم لله تعالى بنصوص الكتب وذلك مثل قوله وما
تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وقوله انزله بعلمه وهو صريح في اثبات العلم لله تعالى فان قيل
ظاهر الاثنين يدل على الوضع والجهل والانزال بالعلم وليس كذلك فيكون الدلالة متروكة
كونه الظاهر سلمنا انها غير متروكة الظاهر ولكن المانع من ان يكون العلم بمعنى بعدم الجهل كما ذهب
اليه ضرار ابن عمرو بعلم ما حدث في محل في ذهب اليه جهم وابي جعفر وابي جعفر وهو محال ان سلمنا
دلالة ذلك على ثبوت العلم لذاته ولكنه معارض بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فلو كان
رب تعالى عالم بالذات على فوق كل عليم اما كون رب تعالى علم لذات فوقه عليم وهو محال
والجواب عن السؤال الاول يمتنع ترك الظاهر فان الدلالة المذكورة ظاهرة في ان ذلك
معلوما بعلمه لا وافعاله واجب بعلمه وهو المتبادر الى الفهم من اطلاق ذلك في قولهم جرى
الامر العلاني بعلم وبعلم فلان وتقدير ان يكون الدلالة ظاهرة فيما ذكره فلا يخرج ان يكون مجازا
فيما ذكروه وكذا تقرر العلم باللفظ في الحقيقة تنفي العلم به ينفي مجازه حذرا من التعطيل و
عن السؤال الثاني بمثل ما قرب وعن الثالث ان ما ذكروه خاص وما ذكرناه فاعلا درجة

ان يكون عاما وتخصيص العام بالخاص اولا نه ابطال دلالة الخاص والعمل بعموم العام فان الجمع م
الادلة مهما امكن اولى من تطبيل الواحد منها والعمل بالباقى غير ان التمسك بمثل هذا المسلك
مع افتقاره الى اثبات صفة الكلام قابل الى التمسك بالظنون فى مسائل القطع وهو بعيد
امام جهة المعقول فقد استدلوا بالمسلك المشهور وهو ان علم بعمل الله تعالى وصفه هو العالم على ما
باه والعالم بما هو عليه من الاولى الارادة والكواكب السيرة واما يلازمها من السخن والبرد و
الاعتدال فيها فى الفصول المختلفة والاثار التعجيبة فى محل الكون والعباد وم انواع المقدرات
واختلاف النباتات فى الصور والمنافع والكيفيات واختلاف الاوقات فى ظهورها وعدم
ظهورها على حسب تعوده الحاجة اليها وما يشتمل عليه انواع الحيوانات فى التركيب العجيب من
الاعضاء المختلفة والالات المحسية الظاهرة والباطنة وتولد بعضها من بعض تولدا حافظا
النوع كل واحد منها بمراده والازمان من غير اختلاف والاختلال وقد كذلك ما فيه من الاثار المعلومة
بالسحب والرعود والبرق وغيرها من الاوقات المختلفة على غاية من الحكمة والاتقان على
وجه لا يظهر فيه القصور والنقصان فى عقل عاقل من اقادير فعل الله تعالى وصفة من غاية
الجلالة والاتقان وكل من فعل فى غاية الحكمة والاتقان يكون عالما به بالاحكام العقلى فان
من ذلك قصر مشيد وبنيان مرتفع وصنعة محكمة اضطر العقل العقلا الى علمه وعلم صانعه
ان العالم صنعة مع امكان الفراغ فيه على ما سياتى فلم يجب ان كونه عالما به لان العالم على غاية
الحكمة والاتقان اما ان تريد وا به على حاله لو قدر وجوده على خلافها كان ناقصا او انه موافق
للحكمة المطلوبة منها وانه نافع او معنى اخر فان كان الاول فهو ممنوع اذ لا دليل عليه ولا العلم
به ضرورى وان كان الثانى وانما يلزم ان لو كان فعل البارى تعالى مما يجب فيه الحكمة وليس
كذلك على اصل هذه الدلالة وبتقدير رعاية الحكمة فى افعاله فقد لا نسلم كونه موافقا للحكمة
المطلوبة منه فان ذلك يستدعى معرفة الحكمة المطلوبة منه ومعرفة مطابقة العالم لها والعلم
به غير ضرورى والدلالة عليه عسيرة وان كان الثالث فما يراد به انه نافع من كل وجه دون
وجه يسيل الى الاول فانه ما من شئ يقدر وان كان نافعا بالنسبة الى الجهة فمضر بالنسبة
الى جهة ليس وان كان الثانى فلا نسلم دلالته على علم من صدر عنه فلا مانع من ان يكون كالاحراق
النار وعزف النار فانه كان نافعا بالنسبة الى بعض الجهات فقد يكون مضرا بالنسبة الى جهة
الاخرى فلا بد ذلك على كون الناس عالما بها وان كان الرابع فلا بد من تصويره والدلالة عليه ثم
وان سلمنا ان العالم على غاية الحكمة والاتقان ولكن لا نسلم كون ذلك دالا على علم البارى
تعالى به ودلالة العلم به ضرورى ولو تردد الناظر بين كونه القابل به مع العلم وعدم العلم
لم يجد الى الحكم الجزم بكونه عالما بذلك سبيلا دون نظر وتسند لال بل كان ما بقوله الطبيعية
مستقدما فى عقله وما وقع به الاستشهاد من البنا الحكم فى اشاهد تبنى على العادة من ان ذلك

لا يكون صادرا من غير المختار والممتاز لما بعد له من غير علم محال فانا النظر فيما نحن فيه الى يكون
البارى تعالى خالق العالم بالقدرة والاختيار فالخلق بالقدرة والارادة يستدعى القصد
الى الشئ الايجاد والتخصيص العلم بذلك الشئ ضرورة والا فلا يكون القصد الى الشئ اولى من القصد الى ولهذا انا نرى صنعة محكمة وقصرا مشيدا اضطر دى عقله الى العلم
بعلم صانعه وشعوره به واذا ثبت كون الرب تعالى قادرا انه يكون المفهوم من كونه عالما هو المفهوم
من ذاته او غيره لا جايز ان يقال بالاول لوجهين الاول انه قد يفعل الذات من يجهل كونها
عالمة والمعلوم غير المجهول الثانى انه يصح اتصاف الذات بكونها عالمة والصفة غير
الموصوف فلم يبق الا ان يكون المفهوم من كونه عالما يريد به على المفهوم من الذات واذا كان زايدا
فاما ان يكون عدميا او وجوديا اولا وجوديا ولا عدميا لا جايز ان يكون عدميا والا كان
سلبيا وجوديا ولو كان سلبيا وجوديا لما صح اتصاف النفى المحض به وليس كذلك
فانه يصح ان يقال المستحيل ليس بعالم وتغيره بسلب الجهل باطل لان الجهل على ما سبق
فى قاعدة العلم امر بسيط وهو عدم العلم لا مطلقا والا لكان عدم العلم فى الحجر جهلا و
ليس كذلك بل عدم العلم فيما من شانه ان يكون عالما وامر كب وهو اعتقاد الشئ على
خلاف ما هو فان كان معنى كونه عالما انه ليس بجاهل بالجهل البسيط فهو سلب الجهل البسيط
فالجهل البسيط هو علم العلم فيما من شانه ان يكون عالما والحكم بسلب عدم الشئ يكون اثباتا
لذلك الشئ فاذ سلب الجهل البسيط يكون اثباتا للعلم الوجودى فان كان معنى كونه عالما
انه ليس بعالم وتغيره بسلب الجهل باطل لان الجهل على ما سبق كجهل المركب فلا يخفى ان
سلب الجهل المركب لا يوجب اتصاف من سلب عنه بكونه عالم كالحجر وان اخذ فى ذلك
عدما من شانه ان يكون جاهلا فيوجب كون الرب تعالى قابلا للجهل المركب وهو على الله تعالى
محال ولا جايز ان يكون لا وجوديا ولا عدميا لما يانه فى ابطال القول بالاحوال فلم يبق
الا ان يكون وجوديا وعند ذلك فلا يخلوا اما ان يكون قايما بذات الله تعالى او لا قايما
بذاته لا جايز ان يكون لا قايما بذاته لما سبق فى القدرة والارادة وان كان قايما بذاته
فاما قديم او حادث لا جايز ان يكون حادثا لما سبق ايضا فى القدرة والارادة فلم يبق
الا ان يكون معنى كونه عالما انه قايم بذاته صفة وجودية ازلية وليس تلك الصفة هى نفس
القدرة والارادة والكلام والسمع والبصر والحياة فهو خارج عنها وهو المعبر عنه بالعلم
ويجب مع ذلك ان يكون واحدا لانها نهاية له فى نفسه والا بالنظر الى متعلقاته لما تحقق
فى القدرة ايضا ويجب مع ذلك ان يكون عالما بجميع المقدورات له وغير المقدورات
له اما المقدورة فلما سبق واما غير المقدورة فلانه لو لم يكن عالما ببعضها مع كونه قابلا
للاتصاف بالعلم فيكون جاهلا اذ الجهل البسيط هو سلب العلم عما من شانه ان يكون

عالما وذلك على الله تعالى محال فان قيل لانسلم ان العلم الاضطرارى يكون العالم اذا كان
مختارا له يدل ذلك على علمه به ويدل على ذلك ما نجد من الصنايع المحكمة لبعض الحيوانات
المختارة من غير علم كبيعة الكوكب وبناء النحل وغير ذلك سلمنا ان العلم بذلك ضرورى
ولكن شاهدا او غايبا الاول والثانى ولا يلزم من الحكم بذلك شاهد الحكم به غايبا والالزم ايضا
ان يكون متحركا بالارادة وحاسا وجسما الى غير ذلك من الامور التى نعلمها بالضرورة له
فيما شاهد قال من البناء بالحكم والبداعة المتفقة وليس كذلك سلمنا لزوم ذلك غايبا
لكن لانسلم ان المفهوم من كونه عالما بمجرد على المفهوم من ذاته قولكم انه يتصور العلم بالذات مع
الجهل بكونه عالما غير مسلم بل الذى نعلم انما هو دلالة كيفية الذات على سماه والذى يجهل
انما هو دلالة قولنا عالم على سماة وانه هل هو تعيين الذات او غيرها وذلك لا يدل على
اختلاف المحض بصحة الاتصاف الذات بكونها عالمة مسلم ولكن لانسلم دلالة ذلك على
اختلاف المعنى بل جاز ان يكون المعنى واحدا وان كان اللفظ مختلف نقول الان زيادة
والحصر عقار الى غير ذلك من الالفاظ المترادفة سلمنا دلالة ما ذكرتموه على الاختلاف
المفهومين ولكن لانسلم انها امور وجودية بل جاز ان يكون عدميا كما ذهب اليه ضرار ابن عمرو
وبعض الفلاسفة وما ذكرتموه وان دل على كونه وجوديا لكنه معارض بما يدل على كونه
عدميا وذلك المفهوم من لما منا قض للمفهوم من الجاهل وجود فكان المفهوم من كونه عالما
وبيانه المفهوم ان الجهل وجودا نه لو كان عدم لكان سلب مجهولا وجود ولو كان وجودا لما صح
اتصاف العدم المحض به وهو متصد قه فكان سلب الجهل عدما فيكون من لمفهوم من الجهل وجودا
سلمنا انه يمتنع ان يكون عدميا ولكن ما المانع من كونه ليس بموجود ولا معدوم كما ذهب ابو
القاسم على ما ياتى فى تحقيق الاحوال كيف وان الوجود صفة اثبات للموصوف بالوجود والا
قام الوجود بالوجود وهو محال ولا بالعدم والا كان الوجود معدوما وهو محال وكذلك الحادث
فى حال حدوثه من العدم الى الوجود ليس بمعدوم فان حالة الخروج من العدم لا تجامع
العدم وليس بموجود فان حالة الموجود لا تجامع حالة الوجود سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اتصافه
بالعالمية وانها صفة وجودية لكن معنا ما يدل على امتناع نقض ذلك بيانه بالوجه الاول
ما سلفناه من نفى العالمية فى نفى الصفات الوجودية الزايدة على ذات واجب الوجود الى غير
انه لو كان عالما بشى لكان عالما بذلك الشى واللازم ممتنع لوجهين الاول انه يلزم منه ان يكون
عالما بذاته لما سبق ولا معنى للعلم بالشى غير انطباع موجود المعلوم فى نفس العالم او
صفاته بين العالم والمعلوم على كل التقديرين بسببه على المغايرة ولا تغاير فى ذات الله
تعالى ولا تعدد الثانى انه يلزم ان يكون عالما بكونه عالما وسلم جدلا الى غير النهاية وهو ممتنع
لما فيه من التسلسل واثبات عالميات لله تعالى غير متناهية وهو محال كما سبق سلمنا اتصافه بكونه

عالما

عالما ولكن لانسلم انه يلزم من ذلك ان يكون عالما بعلم كما قاله الجبائى واتفقه ابو هاشم ويدل
عليه ان الاتصاف البارى تعالى بكونه عالما اما ان يكون جايزا او واجبا لا جايزا اى
يكون جايزا والا لما لزم من فرض عدمه المحال ولو جوزنا فرض عدم كونه عالما مع انه من شانه
ان يكون عالما اما ان يكون جاهلا والجهل على الله تعالى محال فلم يبق الا ان يكون ذلك له و
واجبا واذا كان اتصافه بالحالية واجبا امتنع ان يكون اتصافه بذلك محتاج الى العلم
الا فيفيه فرض عدم العلم ان اتصف بكونه عالما فهو غير محتاج الى العلم وان لم يكن متصفا
ذلك لا واجب وقد قيل بوجوبه سلمنا انه لابد ان يكون عالما بعلم قايم بذاته او لا بذاته الاول
والثانى اعم وبيان امتناع قيام العلم بذاته من عشرة اوجه الاول ان العلم القايم بذاته
اما ان يكون ضروريا او نظريا بالاجماع ان يكون ضروريا والا كان الرب تعالى موصوفا
بالاضطرار وهو محال ولا جايز ان يكون نظريا لوجهين الاول ان النظر يستدعى سابقة
الجهل كما تقرر فى قاعدة العلم والجهل على الله تعالى محال الثانى ان النظر لابد من استناده
الى العلوم الضرورية على ما تقدم فى قاعدة النظر والعلم الضرورى فى حق الله تعالى
ممتنع لما تقدم الوجه الثانى ان العلم قايم بذاته تعالى اما ان يكون نفس الذات او زايدا
عليها فان كان الاول فلا صفة كيف وانه يلزم ان يكون الذات صفة قايمة بمحل ضرورة
ان العلم صفة وان كان زايدا على الذات فاما قديم او حادث فان كان حادثا لزم قيام الحوادث
بذات الرب تعالى وهو محال كما بانه ثم الكلام فى افتقار ذلك العلم الحادث فى افتقاره
الى علم اخر كالكلام فى الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان قديما تقدم اخص وصف الاية تعالى
ويلزم ذلك بعد آلهة وهو محال الوجه الثالث هو انه العلم اما عبارة عن انطباع صورة
المعلوم فى النفس او نسبة واضافة بين العالم والمعلوم فان كان الاول فهو ممتنع
لامرين الاول انه يلزم منه ان يكون ذات الرب تعالى مركبة لانطباع الصور المركبات
فيها اذا علمها لان المطابق للمركب مركب الثانى انه يلزم منه ان يكون ذاته عند العلم بالحوادث
محلا للحلول صور الحوادث فيها وهو محال كما بانه وان كان نسبة واضافة بين الشيئين يتوقف
على تحقق ذلك الشيئين ضرورة كونه صفة لهما والصفة متوقف على الموصوف
فلو توقف ايجاد الرب تعالى للحوادث على تعلق علمه بها لزم الدور وهو ممتنع ويلزم منه
ايضا ان يكون علم البارى تعالى متوقفا على غيره وهو محال الوجه الرابع هو انه لو كان علمه
قايما بذاته فلا معنى لقيام العلم وبالمحل سوى افتقاره اليه فى الوجود والا كان المعلول
ايضا قايما بالعلة وهو محال بل معنى قيامه به الا انه موجود فى المخبر بتعالة فيلزم من ذلك
كون الرب تعالى متخبرا وهو محال الوجه الخامس هو ان القايم به اما ان تكون صفة نقص
امر كما او لا صفة نقص فان كان الاول فان كان الاول بذات الرب تعالى محتاجة فى كمالها الى

غيرها وهو محال وان كان الثاني فانصاف الرب تعالى به محال وكذلك ان لم يكن كمالا ولا
نقصانا الوجه السادس انه لو كان عالما بعلم قايم بذاته لكان مماثلا للعلم الحادث فان
حقيقة العلم لا تختلف شاهدا ولا غايبا ويلزم من ذلك ان يكون مدركة لها في الوضعة
والامكان وذلك في صفات الله تعالى محال الوجه السابع انه اما ان يكون واحدا او متكثرا
فان كان واحدا فاما ان يتعلق بجميع المعلومات المختلفة وهو محال على ما تقدم في قاعدة العلم
وان كان الثاني فيلزم ان يكون رب تعالى جاهلا في الموجودات لشيء لم يتعلق علمه بها وهو
محال وان كان متكثرا اما منتهاه او غير منتهاه فان كان غير متناهيا فهو محال على ما تقدم في
ابطال عنه غير متناه في اثبات واجب الوجود وان كان متناهيا فمن عدد يفرض اولا
يجوز الزيادة عليه والنقصان فاختصاص النقصان الرب تعالى محتاج فيما قام به من الصفات
او اختصاص الرب تعالى ببعض الاعداد ان لم يكن مخصص فقد وجد الجايز لا يختص
وهو محال وان كان مخصص اما ذات واجب الوجود او خارج عنها لا جايز ان يقال فالاول
فان نسبة الذات الى جميع الجايزات فصفة واحدة فلا اولوية وان كان خارجا عنها
فالباري تعالى محتاج فيما قام به من الصفات الى مخصص خارج وهو محال الوجه الثامن
انه لو كان عالما بعلم قام بذاته فاما ان يعلم علمه او لا يعلمه لا جايز ايضا بانه لا يعلمه بان
الشعور بالشيء مع عدم الشعور بالشعور محال وان علمه قايم بذاته او بنفس ذلك العلم
او بالعلم الاخر فان كان الاول فقد ثبت انه عالم بعلمه لذاته لا يعلم ويلزم مثله في كل معلوم
وان كان الثاني تعلق العلم بالعلم يستدعي المغايرة بين المتعلق والمتعلق والعلم الواحد
تغاير فيه وان كان الثالث فالكلام في ذلك العلم الثاني كالكلام في العلم الاول وهو
تسلسل ممتنع الوجه التاسع انه لو كان عالما بعلم قايم بذاته لكان فوقه عليم كقوله تعالى وفوق
كل ذي علم عليم واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع الوجه العاشر ان علمه قايم بذاته اما ان يكون
حادثا او قديما لا جايز ان يكون حادثا وكان رب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع وان كان
قديما فيجب ان يكون متعلقا بكل ما يصح ان يعلم لان نسبة العلم القديم نسبة واحدة
فليس تعلقه ببعض اولا ببعض وذلك محال وبيانه ذلك هو ان علمه القديم اذا تعلق
بوجود بعض الحوادث فعند عدم ذلك الحادث اما ان يبقى الباري تعالى متعلقا بوجوده وكان
كان اولى يبقى فان كان الاول لزم ان يكون علم الباري تعالى جهلا فان كان الثاني فيلزم منه
التغير في علم الباري تعالى وهو محال فلم يبق الا ان يكون علم الباري تعالى قايما لا في محل
كما ذهب اليه الجهمية سلمنا انه عالم بعلم غير خارج عن ذاته ولكن المانع ان يكون ذلك العلم
الباري تعالى هو بنفس ذاته كما ذهب اليه ابو الهذيل ابن العلاف وبذكر ما يدل على نفي
الصفات كما تقدم سلمنا انه عالم بعلم زايد على ذاته قايم بها ولكن لا نسلم انه قديم ودليله

ما سبق في الوجه العاشر سلمنا انه قديم ولكن لا نسلم انه واحد ودليل ما سبق في الوجه السابع
سلمنا انه واحد ولكن لا نسلم انه يصح تعليقه بمعلومين فصاعدا وبيانه من وجهين الاول
ما اسلفناه في قاعدة النظر الثاني هو ان العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الاخر
وبيانه من اربعة اوجه الاول انه يتصور العلم باحد المعلومين مع الشك في الثاني ولو كان
العلم بهما واحدا لما كان كذلك الثاني انه لا يتقوم العلم باحد المعلومين مقام العلم بالاخر
ولهذا فان العلم بالسواد لكن لا يكون عالما بالبياض وكذلك بالعكس الثالث هو ان العلم
بان الشيء فلاني واقع مشروط بالوقوع والعلم فانه سبق غير مشروط بالوقوع و
الشروط وغير مالبس بمشروط الرابع ان العلم بالشيء عبارة عن انطباع صورة
مطابقة له في النفس واذا كانت صورة المعلومات وحقايقها مختلفة ومغايرة
بعضها لبعض كانت العلوم مختلفة ومتغايرة سلمنا صحة تعلقه بمعلومين فصاعدا
اولكن لا نسلم صحة تعلقه بكل ما يصح ان يعلم وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم صحة تعلقها
بل على سبيل البدل ولا نسلم صحة ذلك معا ولكن لا نسلم الوقوع وبيانه من ثلاثة
اوجه الاول انه لو كان عالما بكل ما يصح ان يعلم فيصح ان يعلم غير متناه معلوماته لا نهاية
لها ووجود ما لا نهاية له محال كما سبق في اثبات واجب الوجود الثاني انه يلزم من ذلك ان
يكون عالما بكونه عالما الى ما لا نهاية له ويلزم من ذلك قيام علوم بذاته لا نهاية لها وهو محال الثالث
وهو انه لو كان عالما بجميع الاشياء فيلزم ان تتعلق علمه بوجوده بوجوب وقوعه وما علم عدم وقوعه
امتناع وقوعه خفي لا يكون العلم جهلا وعند ذلك فلا يبقى بين الفاعل بالاختيار عين فرق
وهو محال وما افضى الى المحال والجواب اما النقض بافعال الحيوانات عند ذلك انا نسلم
انها فاعلة لم يمنع انها عالمة ومن قال افعال الحيوانات غير مخلوقة بطريقة فيجب ان تكون
معلومة للباري تعالى فان لم يكن معلومة للحيوانات اذ ليس الاحكام والاتقان مستندة اليها
قولهم لا نسلم العلم الاخطر راى ذلك غايبا قلنا العاقل لا يجد من نفسه تفرقة من تعلم
العلم المختار بما يفعله شاهدا ولا غايبا فاذا كان رب تعالى باعلا اختيار لزم العلم الا
خطر او يكون عالما به وذلك لان ملزوم العلم والاضطرار بعلم الفاعل المختار بما
يفعله انما هو كونه مختارا له وهذا يجد العاقل في نفسه العلم بذلك وان قطع النظر
عن كل وصف خارج عن وصف الاختيار والعلم والاضطرار اذ كون الفاعل في حق
حيوانا وحيا متحركا بالارادة لا غير ذلك من الصفات المختصة بالشاهد فمن لوازم
كونه فاعلا بالحركة والانتقال لانه لو ازم كونه مختارا والحركة والانتقال في حق الله تعالى
محال لان ذلك لم يلزم كونه حيا ولا جسما بنية ولا غير ذلك من صفات المحدثات في
حقه قولهم لا نسلم ان المفهوم من كونه عالما يزيد على ذاته جدليه ما سبق من الوجهين قولهم في الوجه

الاول المعلوم والمجهول انما هو دلالة اللفظ على مسمايس بذلك فانه لو اتحد المسمى لكانت
كل ذات عالمة وهو محال انه يبطل ماذكروه على الوجه الثانى ايضا قولهم لانسلم ان المفهوم
من العلم امر وجودى قلنا دليله يسبق قولهم لمفهوم من الجاهل مناقض للعلم لانسلم ذلك
بل هو هذا مقابل له والمقابل اعم من المناقض غير ان الجاهل ان كان جاهلا بالجهل المركب وهو
المعتقد للشئ على خلاف ما هو عليه فيكون حد العالم ولا يمتنع اشتراكهما فى الوجود كالتقابل
الواقع بين السواد والبياض وان كان جاهلا بالجهل البسيط وهو عدم العلم فيمكن ان
يكون له العلم فيكون مقابلا للعالم مقابلة العدم والملكة كالتقابل الواقع بين اللفظ والمعنى
وعند ذلك فلا يلزم من رفع هذا العدم المقابل للملكة وسلبه تحقق الوجود فلا يمتنع سلبه
عن العدم المحض وذلك لان السلوب انما هو خصوص عدم لا مطلق العدم ولهذا ان من
وصف شيئا بالكونه ليس اعمى لا يكون واصفا له بصفة وجودية قولهم بالمانع من ان يكون
لا موجودا ولا معدوما قلنا لما بانا فى مسئلة الاحوال واما الوجود فعندنا نفس الموجود
على ما بانا فى مسئلة العدم هل هو شئ ام لا فلا يمتنع اتصافه بكونه موجودا ليس الموجود
هو ما اتصف بصفة الوجود والوجود زايد عليه ليلزم ماذكروه واما ذاته تحدوث فهما اداه
زمان الوجود عندنا لانها دالة متوسطة بين زمان الوجود والعدم ليلزم ماذكروه ولجاز
فى اول زمان الوجود موجود فمن سلم انه ليس بموجود ولا معدوم قولهم مضاف فليعارف
فى ذلك لانسلم واما ما اشاروا اليه من رجحان العالمة فقد سبق جوابها قولهم لكان عالما بشئ لكان
عالما بكونه عالما ذلك الشئ مسلم ولكنه لم قالوا بالامتناع قولهم يلزم منه ان يكون عالما
بذاته مسلم قولهم لا معنى للعلم فالشئ غير انطباع صورة للمعلوم فى نفس العالم او
اضافة بين العالم والمعلوم عنه جوابان احدهما منع الحصر بل العلم صفة وجودية زايدة
على الذات وليست هى نفس الانطباع ولا نفس الاضافة الحاصلة بين ذات العالم
والمعلوم بل النسبة والاضافة انما هى بين صفة العلم والمعلوم وعلى هذا فلا يمتنع
ان تكون ذاته عالمة بذاته بمعنى ان ذاته قام به العلم وذلك الصفة متعلقة صفة غير نفسه
بالذات على نحو تعلقها بسائر المعلومات كيف وانه يمتنع تفسير العلم بالانطباع
والاضافة واما الانطباع بالجملة اوجه الاول انه لو كان العلم عبارة عن الانطباع لكان
كل شئ قامت بذاته صفة من الصفات الوضعية من كمية وكيفية الى عند ذلك من المعقولات
العشرة ان يكون عالما بها ضرورة انطباع صورها فى ذاته وليس كذلك وسواء كان
حيا مدركا او لم يكن وان قالوا ليس العلم هو الانطباع فى الذات بل فى القدرة المدركة
فالقوة المدركة هى العلم دون سائر الانطباعات الثانى انه لو كان العلم هو نفس الانطباع
صورة المعلوم فى النفس لما تصور العلم باستحالة اجتماع السواد والبياض فان ذلك

يلازمه

يلازمه العلم بالسواد والبياض فان ذلك فان تصور المتضادات سابق على التصديق بامتناع
النسب الواجبة لها فلو كان العلم بعين السواد والبياض عبارة عن انطباع صورة
السواد فى النفس لزم اجتماع الضدين فى محل واحد وهو محال وان قبل بان استحالة اجتماع
الضدين مشروطة بالوجود النفس فانا نلزم ان لو كان الوجود زايدا على نفس الذات
وهو غير مسلم كما سبأتى فى مسئلة المعدوم الثالث انه لو كان الامر على ما ذكر لزم ان
من علم السواد والبياض والحرارة والبرودة فى ذاته ونفسه وليس كذلك الرابع
انه يلزم منه ان يكون المحل المنطبع فيه صورة المعلوم لا ينقض فى الكمية عن كمية الصورة
المنطبع ضرورة مطابقتها له وهو محال بخامس انه لو كان كذلك والمعلوم اذا كان
جسما فالمحل المنطبع فيه شاهد اما ان يكون جوهرا او عرضا لا جائز ان يكون جوهرا
اللازم قيام الجسم بالجوهر وهو محال وان كان عرضا لزم قيام الجسم بالعرض وهو ايضا محال
واما تفسير الاضافة بالوجه فى ايصالها ان يقال اذا كان العلم صفة اضافية فهى اما وجودية
او عدمية اولا وجودية ولا عدمية لا جائز ان يقال بالثانى والثالث لما تقدم فلم يبق الا
ان يكون وجودية وعند ذلك فاما ان تكون وجودية وعند ذلك فاما ان تكون قديمة
او حادثة لا جائز ان تكون قديمة لما تبدلت وتغيرت لان العدم على الموجود القديم محال
ولا يخفى جواز تبدل النسب والاضافات بسبب اختلاف المعلوم فى نفسه فان النسبة به
متعلقة بالمعدوم من حيث هو معدوم لا ينفى بعد الوجود وكذا بالعكس وكان العلم جهلا
وهو محال ولا جائز ان تكون حادثة لوجهين الاول انه يلزم منه ان يكون الرب تعالى محلا للحوادث
وهو محال على ما بانا الثانى ان الكلام فى حدوث تلك الصفة افتقارها الى علم اخر كالكلام
فى الاول ويلزم منه تسلسل الممتنع الوجه الثانى فى الجواب عن اصل السؤال انه منتقض بكون
الواحد منا عالما فانه متحقق مع لزوم ماذكروه من المحالات وبه يندفع ماذكروه من وجه
الثانى من التسلسل قولهم سلمنا انه عالم ولكن لانسلم انه عالم بعلم قلنا اذا سلم ان المفهوم من
كونه عالما صفة وجودية زايدة على الذات فهو المعنى بقيام العلم بذاته وبهذا يندفع
قولهم ان كونه عالما واجب فلا يكون معللا بالعلم كيف وانه يمتنع تعليل الواجب الوجود
واجب الوجود وقدرته لا ينفك عن ذاته تعالى سلم ذلك لا بناء فى قيام العلم بذلك وانه واجب
لا ينفك المفهوم عن كونه عالما الى قيام العلم بذاته فهو عين المصادرة على المطلوب وهو غير
مقبول قولهم انه عالم بعلم قايم لا فى ذاته فقد سبق ابطاله فى القول بكونه مريدا بارادة
لا فى ذاته قولهم لو كان متصفا بالعلم بعلة اما ضرورى او نظرى انما يلزم ان قبول علم
الرب لهذه الانقسام والافلا ومجرد القياس فى ذلك على الشاهد غير صحيح على ما مضى
ثم الضرورى لا معنى له الا ما لا يفتقر الى نظر واستدلال والاصح معارفته للنفس مع

انتفاء اضداده وعلم الله تعالى يمتنع اطلاق المضروس عليه للعدم ورود الشرع المنازعة ذلك
بسبب اللفظ دون المعنى انه كان العلم قديما فالعدم اخص وصف الاله ويلزم من ذلك تعدد الالهة
فقط سبق علمه عبارة عن الانطباع والاضافة فجوابه ايضا مما تقدم لا معنى لقيام الصفة بالمحل الا
موجودة في الحيز تبعا لمحلها فيه لا نعلم ذلك ولا يلزم ان عدم القيام بالمحل وبالافتقار اليه في
الوجود ان يتعين ما ذكروه بل جاز ان يكون معنى اخص من الافتقار الى الشيء في الوجود ومنافاة
لما ذكروه وهو ان يقال اذا وجد شيئان والحدث الاشارة العقلية اليهما بحيث ان يكون اشارة
الى ذات كل واحد منهما بغير اشارة الى الاخر وما كان منهما بحيث اذا فهو المحل لا يلزم تغير المحل
ضرورة قيام الصفة به كيف وان ما ذكروه لازم على من وصف الله تعالى بكونه عالما وقادرا
ومريدا وغيرهم من صفات الاحكام فانها قائمة بذاتها لم تكن متغيرة اما وجوب العلم اما صفة كمال
او نقصان او لا صفة كمال ولا نقصان عنه جوابان الاول الممانع ان لا صفة كمال ولا نقصان
وليس نفي ذلك من البديهيات ولا بد من الدليل الثاني الممانع من كونه صفة كمال يلزم ذات
الله تعالى مفتقرة الى غيرها ان الارادة نفس الذات تكون ناقصة دون هذه المعروف
الممنوع وانكم انها لا تتصف بهذه الصفة الكمالية الذاتية عليها دون هذه الصفة فهو مسلم
دعوى احالته غير المصادرة على المطلوب لو كان عالما بعلم لكان علمه حادثا للعلم لحادث
انما يلزم ان لو اشتركا في اخص صفة كل واحد منهما او لاحدهما وليس كذلك فان اخص
صفة العلم الرباني وجوب تعلقه بالمعلومات باجماعها على وجه التفصيل واخص وصف
العلم لحادث جواز تعلقه بالمعلومات لا تعين وقوع التعلق فلا اشتراك قولهم اما ان يكون واحدا
او متكثرا قلنا واحد قولهم اما ان يتعلق بجميع التعلقات او ببعضها قلنا بل بجميعها او ما ذكروه
في جهة الاحالة فهو على ما سبق في قاعدة العلم ايضا اما ان يعلم علمه او لا يعلمه مالي اخر الشبهة
فيلزم عليه علم الواحد فان الواحد منا عالم بعلم بالاتفاق مع لزوم ما ذكره من المحالات لو كان
عالما بعلم لكن فوقه عليم فقد سبق جوابه في اول المسئلة قولهم اما ان يكون علمه قديما او حادثا
قلنا بل قديم قولهم يجب ان يكون متعلقا بكل ما يصح قلنا مسلم فاذا تعلق علمه بوجود بعض
الحوادث اما ان ينافي منع معدوما ولا يبقى قلنا علم الله باقي غيره متغير بل المتغير انما هو المتعلق
وهو الوجود والعدم والتعلق به فيتعلق العلم بان الشيء موجود غير متعلق بانه معدوم من
غير تصديق في نفس العلم ولا لزوم جهل في حق الله تعالى فالممانع من ان يكون علمه هو نفس
ذاته قلنا لو كان علمه هو ذاته فذاته اما قائمة بنفسها وليست صفة لغيرها او ان يكون علمه
صفة قائمة بنفسها لا صفة لغيرها ولو كان كذلك لكان كل علم كذلك لان حقيقة العلم
من حيث هو علم لا تختلف شاهدا ولا غائبا وان اختلاف في القدم والحدوث وغير ذلك
من الصفات الخارجة عن مفهوم العلم من حيث هو علم قولهم فان كان زائدا على ذاته فالممانع

من كونه

من كونه حادثا قلنا لما بيناه في لزوم التسلسل والماهية من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لما
ذكروه في الوجه العاشر فقد سبق جوابه قولهم سلمنا انه قديم ولكن لا نسلم انه واحد كما بيناه
في الوجه القدرة والارادة قولهم سلمنا انه واحد ولكن لا نسلم صحة تعلقه بمعلومين
فصاعدا قلنا دليل صحة ذلك يسبق في قاعدة العلم من ان العلم العالم لا يمتنع تعلقه
بمعلومين وكيف ان الدليل الدال ان علمه متعلق ببعض الاشياء انما هو حد وثه مقدورا
مرادا له واسناد جميع الحوادث الى قدرته واختياره فيجب ان يكون علمه متعلقا بجميعها وما
ذكروه في قاعدة العلم وسبق جوابه ايضا العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم
الاخر لا نسلم ذلك بل العلم في بعضه واحد المتغاير انما هو التعلق والمتعلق ولا يمتنع ان
يكون الشيء مع وحدته متكثرة التعلق والمتعلق كما نقول في جرم الشمس وتكثر تعلقها
وما تتعلق به عاشر وعليه الوحدة الذهنية مبدأ العدد واحدة تعددت نسبها بتعدد ما
لها من النسبة التي من كونها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وسلم بها الى
غير النهاية وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكره امام الشكيك اما قولهم انه يتصور ان يعلم
العلم بالمعلومين مع الشك في الاخر بذلك انما يرجع الى تعلق باحد المعلومين دون الاخر
لا الى نفس العلم ان العلم باحد المعلوم لا يقوم مقام العلم بالاخر قلنا العلم باحدهما
هو العلم بالاخر انه بدلا يقوم فيه احد الامرين مقام الاخر انما هو التعلق فان تعلق
العلم بالسواد لا يقوم مقام العلم بالبياض ولا نزاع في تعدده ان العلم احد الشيئين
قد يكون مشروطا بخلاف الاخر قلنا المشروط انما هو التعلق ايضا دون علم التعلق
كما ذكر في تغير العلم بالانطباع فقد سبق جوابه لا نسلم صحة تعلقه وكل ما يصح ان يعلم قلنا
لو قدرنا عدم تعلقه بشيء من الاشياء التي يصح ان تكون معلقة ان تكون جاهلا لعدم تغيره
وجهل على الله محال وبه الدلالة على تعلق بالرجل بجميع المتعلقات معا لا على سبيل البدل
فان الواقدي عدم تعلقه بالفعل بها او ببعضها لكان جاهلا بما لم يتعلق علمه به حالة عدم
تعلق علمه به وهو محال على ما سبق ما يصح ان يعلم غير متناهي قلنا هو غير متناه امكانا
لا نه غير متناه بالفعل وان معنا القول بعدم النهاية في الموجودات النسبية فلا
يمتنعه في الامور الامكانية لبطلان ذلك موضع الاستعمال او موضع الاجتماع يلزم من ذلك ان
يكون علما بكونه علما وسلم لا يوجب ذلك تعدد العلم في نفسه بل تعدد التعلق والمتعلق
وذلك وان اقتضى الى غير النهاية الا ان يكون في طرف الاستقبال ومالا نهاية له في طرف
الاستقبال فلا يمتنع كونه علم غير متناه كنعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار وانما يمتنع
من ذلك في الماضي كيف ان التعلقات من باب النسب والاضافات وليس لها
وجود حقيقي وما ليس له وجود حقيقي فلا يمتنع عدم النهاية فيه كما تقدم في الوجه الاول

ماذكروه في الوجه الثالث فقد سبق جوابه في المسئلة القدرة **المسئلة الخامسة** في اثبات
صفة الكلام لله تعالى وقد اجمع المسلمون قاطبة على اتصاف رب تعالى بكونه متكلما وانه تكلم
انه يتكلم غير الاشاعرة المعتزلة فانه فارغ في كونه يتكلم متحكما في الوقايين تكلم ويتكلم ولكن صحة
كونه متكلما عند اصحابنا انه قام بذاته كلام قديم ازلي تعالى احد الذات ليس بحروف
ولا اصوات وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام
الله في الازل بكونه امرا فيها مخاطبة نكلما فاثبت ذلك الشيخ ابوالحسن الاشعري رضي الله تعالى
ويقال عبد الله ابن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين مع اتفاقهم في وصف ما في لايزال
واما المعتزلة فقد اتفقوا كافة على وان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام على وجه لا تعود اليه
منه صفة حقيقية كما لا تعود اليه من خلق صفة الاجسام وغيرها صفة حقيقية واتفق ايضا
على ان كلام الباري مركب من الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب
الجبائية وابنه ابو القاسم الى انه حادث في محل ثم زعم الجبائي ان الله تعالى يحدث عند القراءة
كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقون وذهب ابو العديل ابن العلاف
واصحابه الى انه بعض محل وهو قوله كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر وذهب حسن
بن محمد النجار الى ان كلام الباري اذا قرا فهو عرض واذا كتب فهو جوهر وذهبت الامامية
والخوارج والكرامية ايضا الى ان كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات اذا قارنه
الى الانسان باداة التربية ثم اختلف هؤلاء فذهب الكرامية الى انه قديم وحادث ازلي قايم
بذات الله تعالى لكن منهم من زعم انه من جنس كلام البشر ومنهم من قال ليس من جنس كلام
البشر بل الحروف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث
واما الكرامية قالوا الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الاقوال والاصوات
والعبارات وعلى كل الاعتبارين فهو قايم بذاته ان كان باعتبار الاول فهو قديم متحد لا
كثرة فيه وان كان باعتبار الثاني فهو حادث متكثر واما الواقفية فقد اتفقوا على ان
كلام الله تعالى كان بعد ما لم يكن لكن منهم من توقف في اطلاق اسم القديم والمخلوق عليه
ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق عليه واطلق اسم الحادث ومن القائلين بالحدوث
من يقول ليس من جنس ولا عرض وذهب بعض المعتزلين ان الله تعالى لا يوصف بكونه
متكلما بكلام ولا بغير كلام واذا تبنا على ما هو المنقول من ارباب المذاهب في هذه
المسئلة فلابد من الاشارة الى طرف عود عليها بعض الاصحاب في المسئلة وينتبه على
ضعفها ثم نبين بعد ذلك ما هو المعتمد ان شاء الله تعالى فنقول لنا ان الله تعالى اذا اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون ووجه الاحتجاج به انه اخبر بان مصدر جميع المخلوقات امر
وهو قوله ويلزم من ذلك ان يكون امره قديما والا لاستدعى امرا اخر والكلام فيه كالكلام

في الاول

في الاول وهو تسلسل وممتنع فان قيل ليست المرادة الاية تحقيق الامر القولي وخطاب ما اريد خلقه
بدليل المراد به انما هو يريد بالارادة والمشية في المخلوقات والتخيير على وفق الارادة
والاختيار اذ هي حالة تنزل منزلة الامر بالقول والنهي وقدرة القول بمعنى الحالة لا معنى
كلام حقيقة واليه الاشارة بقوله ثم استوى السماء يقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طايعين وليس المراد منه قوله فقال لها غير المعتبرة من نفوذ الارادة في السماء والارض
وكمال التخيير فان خطاب الجماد متعذر بالاتفاق وليس المراد منه قوله قالتا اتينا طايعين غير
العبرة عن تمام الطواعية والانقياد لارادة الله تعالى لانفس كلام الحقيقي اذ هو متعذر في
الجماد قطعا ومن ذلك ايضا قول الشاعر امتلا الحوض قال القطني مهلا وبدا فقد طال
القطني اضاف القول الى الحوض وليست المراد به غير التعبيرة عن الحالة لاستحالة الكلام في حقه
وامثال ذلك في النظم والنثر كثيرة ودليل هذا التاويل من ثلاثة اوجه الاول انه
لو حمل على الامر حقيقة لكان امرا للمعدوم وهو محال الثاني انه امر للمخاطب بالكون وهو غير مقدور
له والتكليف بالمحال محال الثالث انه لو كان الكون بالامر لا ينبغي ان القدرة وهو محال انه اراد
الامر حقيقة ولكن ما المانع من كونه حادثا والتسلسل انما يلزم ان لو كانت الاية عامة في كل شيء
حادث وليس كذلك فان لفظ الشيء في الاية فكرة في سياق الاثبات والاصل فيها الخصوص
ولهذا لو قال رجل لابيهم كل رجل بخلاف النكرة المنفية وما هي في سياق النفي كما اذا قال
ما رايت رايت رجلا فانه يعم كل رجل انها ظاهرة في العموم وانها تدل على القدم من الوجه
المذكور انها تدل على حدوث الامر من جهة اللغة والمعنى اما اللغة فمن ثلاثة اوجه الاول انه قال
اذا اردناه واذا ظرف زمان خاص بالمستقبل فالامر للمقترن به يكون مستقبلا ولهذا
لو قال القايل اذا جاءني زيد بفاكهة فانه يختص بالاستقبال والواقع في الاستقبال لا يكون الا حادثا
الثاني انه لو قال انه يقول له كن فيكون وان الحقيقة ان صيغة الفعل المضارع اذا اتصلت
خالصة للاستقبال ولهذا لو قال لغيره ان يقال بفعل كذا تمحض للاستقبال والمستقبل لا يكون
الا حادثا الثالث انه رتب قوله كن بعاد التعقيب وهي مقتضية للترتيب من غير مهلة وكل ما
يتقدم على الحادث ولا بينه وبينه مهلة حادث واما من جهة المعنى فهو بقوله لكن مركب من حرفين
وذلك في غير الحادث محال ودلالة ما ذكروه على قدم الامر ولكنه استدلال بالكلام على الكلام
واثبات الشيء بنفسه ممتنع سلمنا صحة الاستدلال به ولكنه معارض بما يدل على ان القرآن محدث
وبيانه من جهة النص والاجماع والمعنى اما من جهة النص فقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر الا من ربهم
محدث والذكر هو القرآن بدليل قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله ما ننزل احسن
الحديث وقوله انا جعلناه قرآنا عربيا والفعل دليل الحدوث وايضا ما روي عنه عليه السلام
انه كان يقول كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال ما خلق الله اعظم

من اية الكرسي وما روي عنه انه كان يقول يارب طه ويس ورب القرآن العظيم وامامة جهة
الاجماع فانه امة من صلب مجتمعة على ان القرآن مولف من الحروف والاصوات لافهام الناس
للناس لكن قيامه فقد لايحتاج الحروف والصوت لانه قيام مع ذات الله تعالى منزه عن الحروف
والصوت والحدوثية ومجموع مع صوره وابانه ومن ذلك سمي قرآنا اخذ من قول العرب قرأت
الناقة لانها جمعه للافهام منه وقوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه ولولا ذلك لما تصور ان يسمعه
موسى عليه السلام وقد سمعه وايضا فانهم اجمعوا على ان القرآن ينزل مقروءا مستثنا مجموع ظرفي
في صدورنا مسطور في مصاحفنا فلزم من رايه بنيابا نا يسمعونه بالاذهان ومسطور بالتخيلات
وكذلك وجب احترام المصحف وتخيله حتى انه لايجوز للحدث لمسه والتقرب اليه وللجنب قلاوته
وقد وردت ايضا ظواهر من الكتب واسنده مايدل على كونه مسموعا ومتلوا لانه من الحروف
والاصوات فمن ذلك قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وقوله
تعالى لايمسه الا المطهرون وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ورد القرآن الى الارض العهد
فتناوله ايديهم وقوله عليه السلام اذا تكلم الله بالوحي يسمع صوته كجر السلسلة على الصفوة و
من قرأ القرآن فاعوذ فله بكل حرف منه عشر حسنات الى ذلك من الظواهر وذلك كله دليل"
الحدوث وايضا فانه الاجماع بمنعقد على ان القرآن بمعجزة الرسل والبرهان الدال على صدقه و
معجزة الرسول يجب ان تكون من الافعال الخارجة للعادة المقارنة للتحدي بالرسالة فانه
لو كانت المعجزات قديما ازليا لم يكن ذلك مختصا ببعض المخلوقين دون البعض لان القديم لا اختصاص
به بواحد دون واحد ثم ولو جاز ان يجعل بعض الصفات القديمة معجزة لجاز ذلك على باقي
الصفات كالعلم والقدرة والارادة والقرآن تحكم لما حاصل به وامامة جهة المعتزلة وجوه
كما بانة من قرب والجواب قولهم المراد من الاية تحريف حاله بعود الارادة والمشيئة في المخلوقات
فهو خلاف الظاهر ولايجوز المصير اليه الا بدليل واجب حمل القول على التعبيره من الحالة كما ذكروه
في القعود واطلاق الدلائل عليه ضرورة استحالة الظاهر من غير دليل ولا دليل ههنا يمتنع تاويله
انه يكون امر المعدوم ليس كذلك بل للحادث حاله حدوثه وليس بمعدوم انه تكليف بما لا طاقة
انما يلزم انه لو كان امر تكليف وليس كذلك بل او يكون يلزم منه الاستحالة عن القدرة انما يلزم ان
كان التكوين للقول وليس الاية مايدل عليه بل على وقوعه عقيب كما سبق في مسئلة الارادة"
شئ ذكره في سياق الاثبات يخص ولا يلزم منه العموم ظنا عنه جوابا الاول اجمع المسلمون
على ان الامر بهذه الآية كل شئ بمراد احداثه من الحوادث ويدل على ذلك ان الباري تعالى
اورد ذلك في معرض الممتنع والاستعارة ولو كان المراد به واحدا لما جعل الممدح به لا الواحد
من المخلوقين قدير بشيئا فيكون على سبب ما اراد الثاني ان التنكير في سياق الاثبات وان
كانت لا تعم الجميع معا لكن عادة الصلاحية انها صالحة ان تتناول كل واحد من اراد الجنس

بجهة

يجهة الشيع فاخراج قوله لكن عبدا حدوثه عن ذلك يكون نقضا للمطلق من غير دليل فلا يجوز اذا
ظرف زمان يختص بالاستقبال عنه جوابان الاول ان الاستقبال مختص بارادة الكائنات
الى تتعلق الارادة بها لانها عايدة الى القول الثاني وان كان الاستقبال مختصا بالقول لكن
تعلقه بالمامور لا نفس ان الحقيقة اذا اتصلت بالفعل المضارع خلصته للاستقبال عنه جوابا
الاول قول الاخفش النحاة ان الفعل المضارع مع ان الحقيقة في حكم المصدر فاذا قال القايل
اريد ان اقوم فهو كما لو قال اريد القيام والمصدر لا تخصص له بحال والاستقبال فما فهمناه
كذلك ويدل عليه قوله تعالى وما منعوا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد ليس المراد منه
منعوا في الاستقبال فانهم لم يمنعوا منهم ليكونوا بل ما هو كاين منهم اثنا وان كان ذلك
وان كان ذلك يوجب التخصيص بالاستقبال لكنه عايد الى تعلق القول لا الى نفس القول
لا الى وهذا كما اذا قال القايل اريد ان يعلم الله تعالى فيصح لغة فليس المراد غير تعلق العلم
به لا يجدد علم الله تعالى به قولهم انه رتب التكوين عليه بعا والتعقب فيكون حادثا قلنا
المرتب عليه التكوين بها التعقب انما هو تعلق القول الا نفس القول فلا يلزم منه حدوث
القول وان لزم منه الحدوث التعلق قولهم انه فسره بقوله كن وهو مركب من حي ليس
من ليس فيكون حادثا قلنا الحروف والاصوات ليست هي كلام الله تعالى ولا هي تعين كلام
بل عبارة عنه على ما سياتي في قوله انا اوتينا شئ اما اراده ان يقول له كن فيكون اي مدلول
قولنا كن ولا يلزم من حدوث الدال حدوث المدلول والا فلو كان كن تنكير الامر لزم تسلسل
على ما سبق قوله هذا استدلال بالكلام على الكلام قلنا اتفق المسلمون على انه هذا من كلام
الله تعالى وانه حق صدق فيكون دليلا على القدم بالنسبة الى المنازع منهم في الحدوث ولا
دور من انكر كونه من كلام الله تعالى استدلال عليه باخبار دلت المعجزة على صدقه عنه انه كلام
الله تعالى على ما بانه في البنوات وما ذكروه من المعارضة بالتوضي اما قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون دليل اللعب عند ورود الذكر الحادث من الرب تعالى
وليس في ذلك ما يدل على ذكرنا بانة منه تعالى فلا يلزم منه حدوث القرآن ولهذا اخبر تعالى
عند استماعه والقرآن لم يحدث عند التوراة بل هو قديم وهو بخطه لخاطر من بخطه وقال كثير من اهل
التعبير انما هو التذكر والمواعظ الواردة على لسان الرسول لخارج عن القرآن هو الحديث ومن
قال المراد به الرسول المبلغ فانه سمى ذكرا منه قوله تعالى ذكرا رسولا ويحتمل ان يكون المراد
منه الذكر الحادث المركب من الحروف والاصوات الدالة على الكلام القديم دون المدلولات
وعلى هذا يجب حمل قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله نزل احسن الحديث
واما قوله وكان امر الله مفعولا يحمل انه اراد به فعله من الثواب والعقاب ونحوه فان الامر قد
يطلق بارادة الفعل كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا وقوله وما امر فرعون

يستند فعله ويجعل انه اراد به الام التول للالب من الحروف والاصوات دون مدلوله وقوله انا
جعلناه قرانا عربيا بالمراد سميناه بذلك فان الجعل قد يطلق بمعنى التسمية ومنه قوله تعالى الذين
جعلوا القرآن عضين اى سموه كذبا وقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك
ويحتمل انه اراد به القرآن بمعنى القراءة دون مدلولها فان القرآن قد يطلق بمعنى القراءة ومنه قول
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ما اذن الله تعالى لنبى اذنه لنبى حسن التغنى بالقرآن اى بالقراءة ومنه
قول الشاعر جعجا بسمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا اى قراءة واما الاخبار فيجب
حملها على الدلائل دون المدلولات وهى الحروف والاصوات لما فيه من الجمع بين الدليلين ان
الامة مجتمعة على ان القرآن منزل من الله تعالى ومحفوظ فى صدور القراء من صدر الى صدر نا
هذا وانه عبارات دالة الى المعنى القديم والاحكام القديم لا نفس المعنى القديم واما كونه مقروا
بالسنتنا بمعناه انه مدلول للقراءة القائمة بالسنتنا والقراءة مخلوقة قائمة بالسنتنا ولا يلزم
من حدوث القراءة وقيامها بالسنتنا ان يكون المقروء فكذلك فان القراءة والمقروء بمنزلة الذكر
والمذكور من ذكر الله سبحانه بلسانه فذكره حادث قايم به دون الله تعالى وكما لا يلزم من
ذلك الذكر والمذكور فكذلك فى القراءة والمقروء وعلى هذا التحقيق يكون الكلام فى الحفظ و
المحفوظ والكتابة والمكتوب ثم كيف يكون المكتوب حالا فيما فيه الكتاب والله مكتوب فى المصاحف
وهو غير حال وقد قال الله تعالى فى حق محمد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الاتى الذى يجدونه مكتوبا
فى التوراة والانجيل وصفه بكونه مكتوبا فى التوراة والانجيل وانه لم يكن عليه السلام حالا فيهما
وعلى هذا اختلف اصحابنا لم يجوز الاطلاق القرآن فى المصحف حتى يقرن به انه مكتوب فيه
فيه وقالوهم الحلول ومنهم من لم يتحاشى عن ذلك مع غايته انه مكتوب فيه متمسكا فى جواز
الاطلاق بقوله انه لقرآن كريم لا يمسه الا المطهرون ولم يخالف فى ان القرآن غير المقروء والكتابة
غير المكتوب احد من المعتزلة غير النجار وهو مذهب الحشوية مع زيادة القول بالقدم و
اتفقت المعتزلة على ان المقروء لا قيام له بالقارئ غير الحيانى ان الهذيل قالها فلا يوجد كلام
الله تعالى فى القارئ مع القراءة وطرد ذلك فى الكتابة والحفظ مع موافقتهما على ان كلام
الله تعالى غير الكتابة والقراءة ثم التزما على ذلك قيام كلام الله تعالى مع وحدته بكل قارئ
فى ساعة واحدة وانه يكون مسموعا عند كل قارئ وان لم يكن صوتا واختلفا فقال الحيانى
اذا قرأ القارئ اية فيقوم به كلام الله وكلامه مثل كلام الله تعالى من قراءته وطريق الرد على
النجار من وجهين الاول ان القراءة تختلف باختلاف رفع الصوت وخفضه والاعراب
واللحن وغير ذلك والمقروء غير مختلف الثانى انه لا يحسن ان يقول القائل قرأت القرآن كما يحسن
ذلك فى القرآن ولو اختلفا لما اختلف ولما اما قول ابى حيان بقيام كلام الله بالقارئ والمصحف
والحافظ مع مقارنة للقراءة والكتابة والحفظ مع انه مكابرة للعقل مناقض للامور له من ثلاثة

اوجه

اوجه الاول ان النسبة المخصوصة مخارج الحروف شرط وجود الكلام والشرط غير متحقق
فى اوراق المصحف الثانى انه يلزمه قيام الكلام بنفس الحافظ للكلام الله تعالى مع انكاره
قيام الكلام بالنفس والثالث ان من اصله ان الكلام السمعى لا يمكن الا بالحروف المرتبة
المتوالية بعضها على بعض وقبل بعض عند هذا بالكتابة الحادثة دفعة فى القطعة سمع
منه صانع عليه كتابة منقوشة ومتوالى حروفها مرتبة فى ازمنة فهو خلاف النص فان قيل
يوقوعها معا فقد اختل شرط الافادة فلا يكون الكلام المبينة قايما بالسمع وهو خلاف مذهبه
والقول بقيام الكلام وحدوثه فى جميع القراء فى ساعة واحدة ممتنع والا لزم منه التعدد
المتحد او اتحاد المتعدد وكل محال ثم لو جاز قيام كلام واحد بمحلين لجاز قيام كون واحد اذ الكلام
هو المرتبة ولم يقول به قايل والقول بان الكلام مسموع يوجب وليس بصوت يوجب كون
الكلام هو الحروف عند هذا القايل فاذا كان الكلام ليس بصوت بالحروف ليست
اصواتا وليس كذلك فانا لا نشعر عند كلام المتكلم بمعنى خارج عن صوته ومقاطع صوته
ومقاطع الاصوات وتلاهى الحروف فمن ادعى الشعور والسماع بمعنى خارج عن ذلك كمن
ادعى انه قرأ مع الجواهر والاعراض القائمة بها ما يخالفها فان قيل لو كانا الحروف
اصواتا لكانت مرفوعة بالارتفاع والانخفاض والجهر والاخفى وغير ذلك من الصفات
الاصوات وليس كذلك فنقول لانه لا بد فى اتصاف الحرف بذلك من حيث هو صوت و
ان لم يكن متصفا به من حيث انه مقطع الصوت وقوله انه اذا قرأ القارئ قام كلام الله بنفسه
وكلام له مثل كلام بنفسه ايضا متولد من قرائته فبطلانه بطلان القول بالتولد كما يأتى ان
شاء الله تعالى واما كون القرآن مسموعا بالصوت ومدروكا بالقلب اما اختلف اصحابنا انه
يجوز تعلق كل ادراك بكل موجود وعلى هذا فلا يمتنع سماع كلام الله تعالى القديم بحاسة
الاذن وذهب عبد الله ابن مسعود الى ان ادراك السمع لا يتعلق بغير الاصوات وعلى هذا
فالمجمع على كونه مسموعا ان القرآن بمعنى القراءة كما تقدم وهو المراد من سماع كلام الله لموسى
نبى الله عليه الصلاة افضل السلام ومن اصحابنا من زعم ان المسموع هو التكلم دون الكلام و
هو مردود بما يدركه الضرورة صوت المتكلم عند كلامه واما المدلول من المنظور اليه بالعين
فليس المقروء ولا الحروف والاصوات المنظور منها بالاجماع واما الكتابة الدالة على القرآن
القديم ولا يلزم من حدوثها حدوث المدلول واما اجمع عليه انه من الحروف والاصوات
مركب فانما هو القرآن بمعنى القراءة لا نفس المقروء على ما تقدم وعلى هذا فقد اندفع
ما ذكروه من ظواهر الخبرية قولهم اجماع منعقد على ان القرآن معجزة الرسول قلنا المراد
القراءة والا فالاجماع منعقد على ان القرآن الحقيقى الذى هو كلام الرسول حكاية عنه
ليس بمعجزة عنه للرسول وانما الاختلاف فيما وراءه وهو ان ذلك القرآن ما هو فنحن

نقول انه المعنى القايم بالنفس والخصم يقوله انه حروف واصوات اوجدها الله تعالى وعندوجودها
انعدمت وانقضت وان ماتاتي به الرسول من العبارات وكذلك قرأتنا لخ ليس هو انما هو
دليل عليه ويحل يقال هو حكاية عنه اطلاقا بذلك جوزه عبدالله بن سعيد وامتنع عنه ابن كلاب
من اصحابنا لان الحكاية مشعرة بالمماثلة واما هذا شانه يتوقف على ورود الشرع به او اطلاقه
لا نسلم القاري بالقران مخلوق لانه لفظ للمعنى من الطرح والالقاء ولم يرد به الشرع ولم يمتنع ان
ذلك في قول القايل لفظ القاري بقراءته مخلوق واما مايدركونه من المعنى سياتي الكلام عليه في موضعه
ان شاء الله تعالى واعلم ان التمسك بمثل هذا المسلك غير خارج عن الطرق فلا يكون مفيد اليقين
فيما المطلوب منه اليقين المسلك الثاني قوله تعالى الا له الخلق والامر ووجه الدلالة منه انه اثبت
له الخلق والامر وفصل بينهما ولو كان الامر مخلوقا لما فصل بينهما ولكان معنى الكلام الا له الخلق و
الخلق وهو ممتنع وهو من النمط الاول في افادة اليقين ايضا وذلك لانه الاول لذكر مع الخلق
وان كان من الخلق الا ان المفهوم من خصوص كونه امرا يزيد على المفهوم من عموم كونه خلقا واذا اختلف
المفهوم امكن عند تحقق الفصل بين الخلق والامر وامتنع ان يكون الحاصل من الاية الا له الخلق والخلق وان
قدر الاتحاد المفهومين فالعطف غير ممتنع نظرا الى الاختلاف في اللفظ ومنه قولهم امرى القيس
جبير من طلل تقادم عهده اقوى وافقر بعد ام الهيثم واقوى وافقر بعنر واحد المسلك الثالث
قولهم العقل الصريح يقضي بجواز فرعه الخلق بين الامر والنهي وقوعهم يجب التكليف فيها
وقع به التكليف من الامر والنهي اما قديم او حادث فان كان قديما فهو المطلوب وان كان حادثا فكل
صفة حادثة وان تسند الى صفة قديمة لرب تعالى قطعا للتسلسل واذا كان كذلك وجب ان
يسند تكليفهم الى امر ونهي هو صفة قديمة لرب تعالى وهذا ايضا مما يمتنع التمسك به فانا نخصم
وان سلم امكان تردد الخلق بين الامر والنهي فالمانع ان يكون ذلك النهي والامر حادثا قايما لا في
ذات الله تعالى ولا يلزم من كونه ما وقع به التكليف من الاوامر والنواهي جايزا ان يستند الى صفة
قديمة هي الامر والنهي من لا يكون امرا حادثا الا على امر قديم ولا عن نهي حادث الا عن نهي قديم فان افتقار
الجايز في الوجود لا يدل الا على شئ قديم يجب الانتهاء اليه والوقوف عليه وهو اعم من كون ذلك
الشئ القديم امرا ونهيا كيف وانه لو لزم ذلك لكان الباري تعالى متصفا فكل كل ما يوجد
في عالم الكون والفساد من الكائنات المخلوقة لله تعالى وهو ممتنع المسلك الرابع قالوا قد ثبت
ان الباري تعالى عالم بالاشياء ومن علم شيئا يستحيل ان لا يخبر عنه فالعلم بالشئ والاخبار
عنه ملازمة فلا علم الا بخبر الا بعلم وهو يفيد عن التحقيق ايضا فانا نخصم لانسلم ملازمة الاخبار
عن الشئ من العلم به فانا الاخبار عن الشئ بملازمة العلم به ضرورة فلو لزم من كون الاخبار عن الشئ
معلوما ان مخبرا عنه لزم الاخبار عن الخبر الاول وبعلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك مما يجب
من النفس بطلانه ثم وان قدر ملازمة الاخبار عن الشئ والعلم به لكن بالخبر الذي هو عبارة عن العبارة

او عن معنى قايم بالنفس غير العلم بالشئ والارادة له الاول مسلم ولكن لا يلزم انه يقوم بنفس
الباري تعالى على مذهب بعض الدال والثاني ممنوع ثم وان سلم ان الخبر النفساني يكون ملازما للعلم
بالشئ لكن مطلقا او في حق الخالق ذو المخلوق الاول ممنوع لما فيه من المصادرة على المطلوب
والثاني مسلم ولكن لا يلزم مثله في حق الرب تعالى بجواز ان يكون الحدوث شرطا في الملازمة و
القدم ما نعا منها المسلك الخامس انهم قالوا الباري تعالى يجب ان يكون حيا للسنة والحي قابل
للكلام وكل ما قبل شيئا فانه خلا عنه فلا يتصور حلول اضداده واضداد الكلام من صفات
النقص وكذلك كالغفلة والبهية والخرس ونحو ذلك فلا يكون باري تعالى متصفا به وهذا
المحال انما لزم من عدم اتصاف الرب تعالى بالكلام فلا يكون منتفيا وهذا المسلك ايضا ضعيف
كالسلف والوجه يخصه بما هنا انه يقال وانه سلمنا ان الباري تعالى حي مع امكان النزاع فيه كما
بانه فلا نسلم ان كل حي قابل للاتصاف بصفة الكلام فانه الحيوانات حية مع عدم قبولها لذلك
سلفنا انه كل حي قابل لاتصافه بصفة الكلام ولكن بشرط الحدوث او لا بشرط الحدوث
الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من قبول الحادث لذلك قبول القديم له تعالى لجواز ان يكون
الحدوث شرطا وعدم القدم مانع وربما اورد عليه بسهولة يمكن التقصي عنها منها قولهم سلمنا ان كل حي
قابل لصفة الكلام ولكن عينهم باضداد عينهم به عدم الكلام فهو حق ولكن دعوى احالة عين
محل النزاع وان عينهم به امرا وجوديا يكون منافيا للكلام فلا نسلم ان الكلام له ضد حتى يصح تهافته
الحي به وبيانه انه من صفات الافعال فانه التكلم من فعل الكلام لانه قيام به الكلام على ما سياتي
والفعل الاضداد وبيانه انه لو كان للفعل من حيث هو فعل ضد لم يخل اما ان يكون ذلك الضد
فعلا او لا يكون فعلا لا جايز ان يكون فعلا لوجهين الاول انه لو كان الفعل ضد الفعل من حيث
هو فعل لكان الفعل مضادا النفسه وهو محال الثاني انه لو كان الفعل ضد الفعل لاجتمع في
المحل الواحد ضدان مختلفان من حيث هما فعلان وهو محال ولا جايز ان لا يكون فعلا فانه ما ليس
بفعل من الموجودات ليس الا القديم وصفاته تعالى وهو لا يكون مضادا للافعال لوجهين
الاول انه لو كان ضدا للافعال لزم امتناع وجودها معه وهو محال الثاني ان التضاد بين
الافعال الحادثة والقديم انما يكون باجتماعهما في محل واحد وهو غير متصور في حق الله تعالى
سلمنا ان الكلام ليس من صفات الافعال ولكن مع ذلك يمتنع ان يكون له ضد وبيانه من وجهين
الاول انه لو كان للكلام ضد لكان مدركا بالادراك الذي يدرك به الكلام كما ان السواد لما كان
ضد البياض ادرك بالمدرك السواد وهو البصر وليس كذلك فانه الكلام مدرك بالسمع
بخلاف اضداده الثاني انه لو كان للكلام ضد لتصورات يتكلم المتكلم بصور بضرب من
الكلام وانه قام به النسبة الى ضد افوحة يقال انه متكلم افوس معا بالنسبة الى ضربين
كالعلم والجهل فانهما لما كانا متضادين يرجح ان يكون الواحد عالما جاهلا بالنظر الى شيئين مختلفين

وليس كذلك ان للكلام ضدا ولكن للكلام القايم بالمتكلم او الكلام او للكلام الذي لم يقم به الاول
سلم والثاني ممنوع وعلى هذا فالخرس وغيره من اضداد الكلام المخلوق لقيامه به دون الخالق
لعدم قيامه به للسباحة وهذا هو مذهب البخاري من المعتزلة والذي يدل على ان كلام لا ضد له
على الاصل الاشعري امران الاول ان الكلام عندهم قديم وتقدير الضد للقديم محال لانه انما يجوز
تقدير الضد فيما يجوز انتقام بالتقدير وتقدير التقديم محال الثاني ان الرب تعالى امر بشيء
وغيره امر بشيء يمكن ان يكون امرا بهما ولم يكن متصفا بصفة الامر فيما لم يكن امرا به عندهم و
اذا جاز ان لا يكون متصفا بضد الامر فيما لم يأمر به جاز ان لا يتصف بضد الكلام مع
امكانه تكلمه سلمنا ان الكلام ضد مطلق ولكن قلتم بالامتناع لخلق غير جميع الاضداد ويرده
على المعتزلة في قوله بذلك سلمنا استحالة الخلو ولكن يكون الخرس او غيره صفة نقص اذا كان
الكلام صفة كمال او اذا لم يكن الاول سلم ممنوع وذلك انه مهما لم يكن الكلام صفة كمال فلا يلزم
ان يكون ضده صفة نقص ولن تثبتوا ان الكلام صفة كمال بالنسبة الى الرب تعالى فلا
تثبت ان اضداد الكلام من صفات النقص والجواب المسئوال الاول فيندفع فانه اذا سلم
جواز اتصاف كل حي بصفة الكلام بالكلام الذي هو صفة اما العبارات المؤلفة من الحروف
والاصوات كما يقوله الخصم او المعنى القايم بالنفس كما يقوله نحن على كل تقدير لن نجد ضدا فانه
كما ما بينا في الكلام النفسي كالغفلة والسهو او الطفولية والبهيمية فهو ضد له انه لا معنى لهذا
وكل معنى يمنع من خطور الكلام في النفس مطلقا على وجه لا يوجد الكلام معه ابدا فهو المعنى
بالخرس المضاد للكلام بهذا المعنى هو جواب بالسانه واختلف مخارج الحروف به بحيث
لا يتمكن معه من العبير فانه لا مانع من الجميع بين ذلك وبين خطور الحديث في النفس فيكون الكلام
في النفس وانه وجد الخرس في السانه دون النيابة وكذلك كل ما يمنع
فهو ضد له كالسكوت وغيره قوله ان الكلام صفة فعلية ان المتكلم من فعل الكلام لانه قام به
الكلام لسانه ابطاله من الرب ثم وان سلمنا ان الكلام صفة فعلية فلا نسلم انه ضد له قولهم
انما ان يكون ذلك الضد فعلا او لا يكون فعلا قلنا المانع ان يكون فعلا قولهم في الوجه الاول يلزم
من ذلك ان يكون الفعل ضد النفس انما يلزم ان لو كانا التضاد بينهما باعتبار ما به الاشتراك
وليس كذلك بل جاز ان يكون التضاد بينهما مع اشتراكهما في صفة فعلية باعتبار ما به التعيين
والتمايز وعلى هذا فلا خلاف الجواب عن الوجه الثاني ايضا قولهم لا نسلم ان الخرس ضد
للكلام ودليله ما سبق قولهم انه لو كان ضد الكلام لكان مدركا بما يدرك به الكلام قلنا هذا مع دعوى
عريه عن البرهان وهي غير مسلمة ولا يلزم من ادراك بعض الاضداد بما به ادراك صدره
طرده ذلك في جميع الاضداد ثم يلزمهم على ذلك فيها بجواهر فانه مضاد لها وهي حركة
لحاسة البصر واللمس بخلاف القيام ثم وان سلمنا ذلك لا نسلم ولكن لا نسلم امتناع ادراك

اضداد

اضداد الكلام بما به ادراك الكلام فانا كل موجود يصح ان يسمع على اصلنا لكان الخرس او
غيره ضد الكلام لتصور ان يكون الواحد متكلما اخرس بالنسبة الى ضربين من الكلام قلنا
اما كلام النفس فانه ان قلنا انه معنى واحد لا تعدد فيه كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن فلا يتصور
ان يكون المتكلم متكلما ببعضه وبعض لعدم التبعيض وان قلنا انه متعدد فلا مانع من ثبوت
ضرب من الكلام وانتفاء بعض لسانه يمتنع وجوده معه يكون في حكم الخرس ولكن ربما لا يسمى
ذلك المانع من البعض خرسا فيكون النزاع واقع في التسمية لا في المعنى وعلى هذا يكون الكلام
في الكلام اللساني ايضا قولهم الخرس غير ضد الكلام المخلوق لقيامه به وليس ضد الكلام
الخالق لعدم قيامه به قلنا اذا سلم ان كل محل قابل للكلام وان الرب تعالى حي فيكون قابلا للكلام
بالمعنى الموجب لمنع الكلام في حقه يكون خرسا على ما تقدم قولهم كلام الله عندكم قديم لا يجوز
تقديم انتفايه وما ليس كذلك فلا يكون له ضد وان امتنع العدم في كلام الله تعالى بتقدير وجود
الضد من تقدير عدمه لا يكون فيجوز العدم في نفسه وبهذا قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا
الله لفسدتا وما لزم من تقديره الفساد من تقدير اجتماع الالهة قولهم ان الله عندكم امر بشيء
وغيره امر بأشياء يمكن ان يكون امرا بها على ما قررتموه قلنا بما ذهب اليه عبد الله ابن سعيد من
اصحابنا ان الامر والنهي وسايرا قسام العلام ليس مما يتصف به الكلام القديم في الازل
جل فيما لا يزال وانقض الصفات العلية فالامر ليس من الصفات القديمة حتى يلزم من عدم
اتصاف الرب تعالى به انه يكون متصفا بضده وان قلنا بما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن
الاشعري رحمة الله من انه موصوف به في الازل فيقول كلام الله تعالى صفة واحدة وحاصله
يرجع الى الاخبار عن كل ما يصح الاخبار عنه على ما هو عليه او الله تعالى به فهو مخبر عن كونه مأمورا
به وما لم يأمر به فهو مخبر عنه بانه غير مأمور به بكلامه مع وحدته متعلق بجميع المتعلقات على
الاختلاف او بما مهما تعالى هذا لو قدرنا وجود الامر فيما اخبر الله تعالى به انه غير مأمور به
لكان كذبا وتناقض محالا بوجود الامر فيما لم يأمر به لا يكون متصورا وعدم اتصاف الرب
تعالى بالامر فيما لا يكون الامر به متصورا لا يوجب اتصافه بالضد كما لا يلزم الجهل في حق الحجر
من عدم العلم فيه لما لم يكن العلم في حقه متصورا بخلاف الكلام فانه قد سلم تصور اتصاف الرب
تعالى به على ما سبق قولهم لم قلتم بامتناع لخلق غير جميع الاضداد قلنا اذا ثبت ان كل حي
قابل للكلام بامتناع قيام الكلام به لا بد وان يكون لمانع والا لما كان ممتنعا وذلك هو المعنى
بالضد كيف وان لم يأمر به فالمنتفي فيه انما هو تعلق الامر به لا نفس الامر فلا يلزم ان يكون
الرب تعالى متصفا بضد الامر وعلى هذا فقد اندفع مذهب الصالحي من المعتزلة في قوله
بجواز خلق المحل عن جميع الاضداد الى ما هو قابل لها قولهم انما يكون الخرس صفة نقص ان
لو انضم ان الكمال صفة كما قلنا اذا ثبت ان الرب تعالى حي سلم ان كل حي قابل لصفة

الكلام الرب تعالى قابل له والعقل الاضطرار في هذا الكلام في حق من هو قابل الكلام صفة كمال
وعدمه صفة نقص ولهذا فانه لم يتصف به من الاحياء كانه حاله انقص من حال من اتصف
به وحال من اتعذر به اكمل من حال من لم تصف به على مالا يخفر السلك الادس وهو مسلك الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائني وهو ان قال اجمع المسلمون على انشاء مامورون منهون هذا بامر الله تعالى ونهيه
وهو اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يكون حادثا فانه لا قابل بان الله تعالى يخلق اليوم اوامر
في وقتنا هذا اوامر او نواهي فانها لا تثبت فنار لا تخمد في زمانه تبليغ فلم يبق الا ان يكون امره
ونهيه قديما ولا قديم من الموجودات غير الله تعالى وصفاته على مايانه فكانه امره ونهيه صفة
قديمة قايمة بذاته وهو ضعيف ايضا اذ للخصم ان يقول انما اوافق على ما ذكرتموه في الامر
والنهي الحادث في زمن الوحي ولا يلزم من عدم ذلك في وقتنا هذا امتناع التكليف به في وقتنا
هذا ابو اسحق حكاية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم له ومن بعض العلماء القايمون بامر الشريعة و
لهذا فانه استدل لوامر عبد ينعل شئ في الغد بانه بعد مامور به ماوسيد وان كان امر سيده
قد عدم في الغد وكذلك لو اوحى لاولادة بصدقه بعد موته فانهم بعد ومامورون بامر والدهم
بعد موته وان كان امره معدوما بعد موته ولهذا ابو صفون بالطاعة بعد الموت لامره بتقدير
الاشتغال وبالمعصية له بتقدير عدم الاشتغال وبالجملة فقد المسلك غير خارج عن ريب الظنون
المسلك السابع قالوا اجمع المسلمون على ان الله تعالى متكلم بكلام واجهر على انه لا يفض تقدير قرب
الاختصاص بالكلام فذلك الاختصاص اما بمعنى قيامه به او بمعنى انه فعله او بمعنى مشاركته
له في كونه لا في محله كما قيل في الارادة بجهات الاختصاص الكلام بالله تعالى لا يزيل على هذه
باتفاق الخصوم لسبيل الى تقصير الاختصاص بكونه بالعلاله لسبعة اوجه الاول انه الواجب
منا لو تكلم بكلام مفيد فهو كلامه لا محاله ولذلك يقال تكلم فهو متكلم ولا جايز ان يكون جهة
نسبة اليه هو كونه بالعلاله والا لما كان متكلما من خلق الكلام فيه اضطرار كالمبرهم والقايم
الثاني انه يلزم على سياق ذلك لما اعترف من المعتزلة بانه افعال العباد مخلوق لله تعالى
التجلي ربه ان يكون البارئ هو المتكلم بكلامنا لا الخ تكلم وهو مجمد للضرورة الثالث انه لو كان
المتكلم من فعل الكلام لوجب ان يكون البارئ تعالى عندهم مصوتا يكونه بالعلا للصوت اذ
الكلام عندهم مركب من الحروف والاصوات اعرف من الكلام ولهذا يصح عندهم ان يقال
كل كلام صوت وليس كل صوت كلاما من ضرورة فعل الاخص فعل الاعم ويلزم انه
ان يكون متخبرا قايما بفعله من الحركات ومقصد فكل ما يخلقه من الكائنات وهو محال الرابع
ان الصفة الحادثة لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى المحل فنسبتها الى الفاعل بانه محدثها
ونسبتها الى المحل بانها فيها وهما معنيان مختلفان وما سبب الى سبي بانه فيه يقال انه موصوف
به لا محال حتى ان من قامت به حركة يقال انه متحرك وان لم يخطر بالقارئ كونه فاعلا له

ويحكم

ويحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما قام به كالمرتعش والمتحرك فيرا وعند
ذلك ولو وصف الفاعل به لاثر النسبتان المختلفتان في حكم واحد وهو ممتنع على ما بيانه
الخامس هو ان اتصاف من قام به الكلام اذا لم يكن هو الفاعل الكلام بكونه متكلما على ما
حققناه يبطل رسم التكلم على علمهم فان الفاعل للكلام لدعوى غير جامع للسادس
انه لو كان من فعل الكلام لوجب ان يكون المريد والقادر والعالم من فعل الارادة وغيرها
وليس كذلك بالاجماع ولا فرق بين هذه الصور على مالا يخفى السابع انهم اذا قالوا
بان معنى كون البارئ متكلما انه فاعل للكلام فيه قال لهم فيما طريقكم في اثبات هذه
الصفة الفعلية فان قالوا دليل وقوعها كونها مقدورة لله تعالى فيلزم ان يكون كل
مقدور واقع وهو محال وان قالوا طريقنا ليس الا قوال الانبياء عليهم السلام الذين دلت
المعجزات على صدقهم وقد قالوا ان الله تعالى متكلم بامر ونهي وغيره قلنا فلو لم يبعث
الله تعالى رسولا فعندكم انه يجب على العاقل معرفة الله تعالى معرفة متعلق بذاته وصفاته
تعرف كونه متكلما وذلك لا يعرف الا بالرسول لا رسول فلا بد لهم من الناقضة في احد
امرين اما في القول بايجاب المعرفة بالعقل اما في القول بان الموقف بالرسول في هذه المخلوقات
انما لزمت من كونه المتكلم به فعل الكلام فالقول به ممتنع ولا سبيل الى القول بالثالث
لما سبق في الارادة فلم يبق الا ان الاختصاص بمعنى القيام به وعند ذلك فاما ان
يكون قديما او حادثا لا جايز لان يكون حادثا والا فان الرب تعالى محلا للحوادث وهو
محال كما سياتي فلم يبق الا ان يكون قديما وهو ضعيف ايضا فانه لم اتفاق المسلمون
على كونه متكلما بكلام فان للخصم ان يقول انما وافقت على كونه متكلما تكلم بمعنى انه
خالق للكلام وعند هذا فمنازعته اما في تحقيق هذا المعنى وجوازه او في اطلاق
لفظ التكلم بهذا الاعتبار لسبيل الى الاول اذ هو خلاف اجماع المسلمين على كون الرب
قادرا على خلق الحروف والاصوات وغيرها وان نوزع في جواز اطلاق الاسم فهو بحث
لغوي لا حظ له من المعنى وما مثله هذا لا تذار عليه مسايل الامور المسلك الثامن قالوا اجمع
المسلمون على ان البارئ تعالى متكلم بكلام قذلك الكلام لا يخلوا اما ان يكون قايما بذاته تعالى
او لا يكون قايما بذاته فان كان قايما لا في ذاته واما ان يكون لا في محل لا جايز ان يكون لا في محل
فانه ادعى انه جسم لطيف كما قاله النظام بعد كابر العقل وان سلم انه عرض فالعرض
لا يقوم بنفسه ولا جايز ان يقوم بمحل والا لاشتق له من عمومه او من خصوصه اسم
امالة او للجهلة التي هو فيها وان تعذر الاشتقاق فلا بد من تقدير اضافة اليه والكل متقدر
فيما نحن فيه وتحقيق القول فيه ان الصفة القايمة بالمحل لها صفة عموم وخصوص و
الاشتقاق قد يكون جهة من عمومها كاشتقاق العالم من العلم القايم به وقد يكون من جهة الخصوص

كما اشتق اسم القبيلة محل قام به ما قام به من خصوص العلم بالقبيلة وقد يكون ذلك قد
يكون ذلك لنفس المحل الذى قامت به الصفة كاشتقاق اسم الاسود للمحل الذى قامت
السواد وقد يكون ذلك للجملة التى محل الصفة من جملتها كاشتقاق اسم العالم للانسان من العلم
بنفسه وان تعذر الاشتقاق فلابد من تقدير الاضافة وذلك كما فى رائحة المسك القائمة
بالمسك فانه وان تعذر الاشتقاق لاسم العالم للانسان منها فلابد من اضافتها وهو ان يقال
رائحة المسك فلو كان الكلام قايما فى محل يسمى متكلما او قبل كلام المحل وليس كذلك فلم
يبق الا ان قايما بذاته تعالى وهو اما قديم او حادث لا جايز ان يكون حادثا والا كان الرب
تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع فلم يبق الا ان يكون قديما وهو المطلوب وعلى هذا التقرير
فقد اندفع ما يتشكك به المعتزلة من قولهم انه لو خلق الله تعالى الرزق محل مخصوص فانه
يرجع منه الوصف الى الرب تعالى حتى انه يقال انه رزاق لا الى المحل اذ لا يقال له رزاق
وكذلك لو خلق الله الكتابة فى محل فانه يقال له كاتب ولا يقال للمحل كاتب وكذلك اذا
خلق الحيوان فى محل قيل له محيي ولا يرجع الى محل منه وصف كذلك اذا خلق الكلام فى محل
وجب ان يسمى متكلما ولا يسمى المحل الذى فيه الكلام متكلما اما الاشكال الاول فانه وان لم يعد
الى المحل من عموم الرزق حكم فقد عاد اليه من خاص وصفه وهو كونه نفعا وهذا يقال المحل
ملتفت ومنتفع ولا بذلك الكلام فانه يرجع فيه الى المحل حكم لا عموما ولا خصوصا واما
الاشكال الثانى فلان اشتقاق الكاتب انما هو من الكتابة وهى تحريك الادوات والجوارح
التى بعينها وضع الرقوم والحروف المتابعة الدالة انها نفس الرقوم الحادثة وعلى هذا
فيمتنع نسبة الرب تعالى كاتب لعدم صدور الكتاب عنه وقوله تعالى كتب ربكم على
نفسه الرحمة اى وعدها اوجبها على نفسه وقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
اوجبنا والزمنا وقوله وانا له لكاتبون الى هو حيوان ملزمون قوله عليه السلام كتب الله
التوراة بيده اى الزم حكما بقدرته ومشيته واما الاشكال الثالث فيندفع ايضا فانه يسمى
المحل الذى خلقنا فيه حيوان حيا وذلك عن اشتقاق من خصوص وصف لحيوة هذا المسلك
ايضا فى التمسك المتقدم فانه لو قيل لم قلتم انه يلزم من قيام الكلام بالمحل ان يعود منه اليه
وصفا او اضافا فلم يجد والى ذلك سبيلا غير محمود الدعوى او الباس على بعض الصفات
وهو غير لازم لجواز ان يكون ذلك لخصوص بتلك الصفة ان خصوص ما نحن فيه مانع والمعتمد
فى ذلك ان يقال اجمع اهل الملل قاطعة على وجه وقوعه البعثة وتبليغ الرسول الكافة
عليهم السلام انواع التكاليف والاوامر والنواهى والاعلام بما اخبر الله تعالى به مما كان
ما سيكون فانهم جاءوا بتبليغه عن الله تعالى ذلك ولو لم يكن لله تعالى كلام ولا امر ولا نهى
ولا تحقق معنى التكليف والتبليغ والرسالة فانه لا معنى للرسول الا المبلغ كلام المرسل

فلو لم

فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه امارة عندهم او لله تعالى لكان الامر هو
الامر بامره والنهى بنهيه فلا يكون رسولا ومبلغا فلو كان كذلك باقى عدد دعواه الى رسول الله
اليكم فيما امرت به ونهيت كالواحد منا اذا امر غيره ونهاه ولم يكن مبلغا عن الغير فانه لا يكون
رسولا بل لما تحقق ايضا معنى الطاعة من العبودية فانه من لا امر له ولا نهى لا يوصف بكونه مطاعا
ولا حاكما ومن انكر ذلك من غير اهل الملل كان محجوجا بما دلت عليه المعجزات القاطعة الدالة على صدق
من ظهور على يده من الرسل المتقدمين الذين شاهد ذلك منهم من حضرهم وتواترت اخبارهم
الى من غاب عنهم وعند ذلك فالاجماع ايضا منعقد على ان الكل كلام المتكلم لا يخرج عن
الحروف والاصوات المنتظمة الدالة بالوضع وعن دليل عليه فى نفسه فانه كان الاول
فلا يخلو اما ان يكون لكلام الله معنى فى نفسه او لا معنى له فى نفسه فان لم يكن له معنى فى نفسه
فلا يكون امرا ولا نهيا ولهذا ان من قال لغيره افعل كذا ولا تفعل كذا ولم يكن لعبارته معنى
فى نفسه لا يكون امرا ولا نهيا بل عابثا وان كان له معنى فى نفسه فذلك هو الذى قد دوم انبائه
وعبر عنه بكلام النفس وان كان الثانى وهو ان معنى الكلام هو المعنى القايم بالنفس فهو
المطلوب ولولا ذلك لما تحقق وهو لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يكون حادثا
والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال فلم يبق الا ان يكون قديما فان قيل الاستدلال
بالاجماع فرع تصوره وكونه حجة وهما مصنوعان على ما سبق فى قاعدة النظر سلمنا ان الاجماع حجة
يمكن فى القطعيات او المنظورات الاول ممنوع والثانى مسلم وذلك ستذكره لا يخرج عن الوجوه
والاوامر والنهى وما نحن فيه من القطعيات فلا حجة فيه سلمنا انه حجة فى القطعيات ولكن فيما يتوقف
كون الاجماع حجة او فى غير الاول ممنوع والثانى مسلم وذلك لان الاحتجاج بالاجماع متوقف
على ما ثبت كون الاجماع حجة الا به فيكون جورا ممتنعا وما دلوا عليه الاجماع انما هو كلام الله تعالى و
الاجماع لا يتم كونه حجة الا كونه الاجماع حجة انما هو بالسمع المسند الى بالقول الرسول عليه السلام وصدق
الرسول فى دعواه انه رسول متوقف على اثبات كلام الله على ما ذكرتموه فيكون دورا سلمنا
صحة الاحتجاج بالاجماع مطلقا ولكن لا نسلم وجود الاجماع فيما نحن فيه قولكم اجمعين الملل كلها
على ان الله تعالى متكلم بكلام فيقول اجمعوا على اطلاق ذلك لفظا او معنى الاول مسلم
والثانى ممنوع ولهذا قال بعضهم لكلام الله تعالى له حروف واصوات وقال بعضهم هو
مدلول بالحروف والاصوات القايم بالنفس فاذا ما اتفقوا عليه من الاطلاق لفظ لا يدل
على الكلام النفسانى وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع سلمنا الاتفاق على المدلول ولكن
لا نسلم انه يلزم من ذلك ثبوت الكلام صفة نفسانية للرب تعالى وبيانه من وجهين الاول
اذا لم تثبت الصفة النفسانية اما ان نكون من وجه كلام البشر او لا يكون من جنس كلام البشر
فان لم نكن من جنس كلام البشر فلا يكون معقولا وما ليس بمعقول لا سبيل الى اثباته فضلا

من اتفاق العقلا عليه وان كان من جنس الكلام البشر فهو ممتنع لوجوه الاول انه يلزم ان يكون
شرعا للكلام البشر في الوضعية والامكان وان يكون الرب تعالى محلا للاعراض وهو ممتنع
الثاني انه لو كان من جنس الكلام اللساني فاما ان لا يكون بحروف واصوات ولا بحروف
واصوات او هو حرف بلا صوت او صوت بلا حرف لا يجوز ان يقال بالاول اذ الاصوات
لا تكون الا عن انفكاك الاجرام الصلبة من قرع او قلع والحروف عبارة عن مقاطع تلك الاصوات
ولا تكون الا مرتبة ولا متعاقبة لا وجود للمتقدم منها مع المتأخر وكذلك بالعكس فتكون
حادثة والحادث لا يكون صفة للرب تعالى كما بان ولا جائز ان يقال بالثاني والا فهو خارج عن
جنس كلام اللسان فان كلمات اللسان عبارة عن اصوات مقطعة دالة بالوضع على غرض
مطلوب وعلى هذا يمتنع تفسيره بالثالث والرابع ايضا كيف وانه يتعذر ان يكون
الكلام حرفا بلا صوت فان لا تعقل للحرف معنى غير مقاطع الصوت ويتعذر ان يكون الكلام
حرفا بلا صوت او صوتا بلا حرف اذ لا تميز لاحد صوت ذوات العود ونقر الطبول ونحوه وان
لم يكن من جنس الكلام اللساني فليس بمعقول ولا سبيل الى اثباته على انا لو سلمنا
انه لو كان متصفا بصفة الكلام فاما ان يكون ذلك الكلام قديما او حادثا والكلام لله تعالى
لا يجوز ان يكون حادثا لان الرب تعالى يكون محلا للحوادث وهو محال وان كان قديما فهو ممتنع لوجوه
ثلاثة الاول ان الكلام منقسم الى خبر او استخبار ووعد ووعيد ونداء وذلك يجر الى اثبات
قديم يتصف بما هو ممتنع لما فيه من التعدد الا لقد كما سبق الثاني انه يقتضي الى ان كذب في
الخبر كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وقوله واذ قال موسى لقومه واذ قال عيسى ابن مريم
للحواريين ونحو ذلك من حيث ان الخبر قديم والخبر عنه حادث الثالث انه يلزم منه ان يكون
امرا او نهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا او ناهيا ولا مامورا او لا منهيا ولا مستخبرا او
لا مخبرا عنه ولا موعودا ولا متواعدا او لا مناجا وذلك كله محال لما فيه من لزوم انتفاء الحكمة
ووجود النقيضين تولكم ومحمول ذلك لما تحقق معنى الطاعة والعبودية لله تعالى ولا معنى للرسالة
والتبليغ ليس كذلك اذ الممكن ان يقال بانه صحة الطاعة والعبودية لله تعالى يستند الى
التخيير والوقوع على وفق الارادة والاختيار على ما سبق في المسلك الاول وكذلك قد يستند
صفة نفس بعض الناس بحيث يذب انصالها بالعقول والنفوس العلوية بحيث يطلع
على الاشياء الغيبية من غير واسطة ولا بعلم فيسمع من الاصوات ويدري من الصور ما لا يراه
من ليس من اهل منزلته من البشر على نحو ما يسمعه اولو المنام في منامه فيكون حالة اذ ذاك حالة
ما لو اوحي اليه بانه الامر الفلاني او كذا وكذا ولا منازعة في الاطلاقات بعد هم المعنى سلمنا انه
لا بد من ثبوت صفة نفسانية ولكن كذلك لا يسمى كلاما اذ الكلام في اللغة عبارة عن الاصوات
المقطعة المنتظمة الدالة بالوضع دلالة مفيدة ويتقدير انه يسمى ذلك كلاما فالمعقول من

الصفات

من الصفات النفسانية غير خارج عن القدرة والارادة والتميز الحاصل بنفس الحيوانية
بالحواس الباطنة كما يتصور القوة الخيالية من شكل النرجس عن شكل الجار وغيره وما تتصوره
القوة الوهمية من المعنى الذي يوجب تنفرها من الذئب ونحوه والتميز الحاصل بنفس الناطقة
الانسانية بالقوة النظرية التي بها ادراك الامور الكلية بالفكرة والروية وذلك كله ما
معنى الانسان من حيث هو انسان او حيوان ونحوه وان اريد به القدرة والارادة بذلك
غير خارج كما سبق اثباته من الصفات وان اريد به التميز والتصور للحامل بنفس الحيوانية
والانسانية فذلك ايضا غير خارج عن قبيل العلوم كيف وانه يتعذر ان يراد به التميز الحاصل
بالحواس الباطنة فان ادراكها لذلك لا يكون الا بانطباع الصور الحواسية اولا في احدى
الحواس الظاهرة ثم يتوسطها في الحس المشترك وهي القوة المرتبة في مقدم
التجويف الاول من الدماغ على نحو انطباع الصور في الاجرام المصقلة المطابقة المتقابلة ثم
يتوسطها في الفكرة والوهمية ثم في الحافظة وبعض هذه القوى وان لم يتفق في الانطباع
على حضور المادة كالحس المشترك والفكرة والوهمية والحافظة نهي لا ينفك في الانطباع
عن على بقي المادة وان ادراكها لا يكون الا بانطباع الاشكال والصور الجزئية القابلة
للتجزي وانطباع ما يقبل التجزي لا يكون الا فيما هو قابل للتجزي والباري تعالى يستحيل ان
يكون متجزيا بانه وراء العلم والقدرة والارادة ولكن ما المانع من ان يكون هو حديث
النفس وهو تقديرات لا بقة وهو تحدث النفس بالعبارات المحضة من العربية والعجمية
ونحوهما وذلك خارج عن العبارة وما جعلتموه مدلولاتها سلمنا انه خارج عن حديث النفس
بالمعنى المذكور ولكن لم قلتم انه ليس بحرف ولا صوت كما ذهب اليه الحشوية سلمنا دلالة ما
ذكروه على ثبوت كلام النفس القديم ولكنه معارض بالنصوص والاجماعات كما سبق في المسلك
الاول الجواب هذا تمسك بالاجماع وهو فرع تصوره وفرع كونه حجة جوابا لاول الاحتجاج انا
وقع بما عدد من المخصوص على ذلك واجماعهم على ما ادعيناه فلا تنتقر في الاثبات ما ادعيناه
من ان الله تعالى له كلام الى دليل مع ما عدد لحصر عليه ومن انكر ذلك من ارباب اللغة
فلم يحتج عليه بالاجماع بل بما ورد من التواتر القاطع باخبار من وجب تصديقه بذلك على ما سبق
الثاني وان سلمنا عدم الاحتجاج فقد دللنا عليه وعلى تصوره في قاعدة النظر وعلى هذا
فقد اندفع ما ذكروه من السؤال الثاني قولهم هذا تمسك بالاجماع فيما يفضي الى الدور
ليس كذلك فانا لا نسلم ان صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله تعالى بل ولا على
وجوده من حيث ان دلالة المعجزات على صدقه معلوم بالضرورة على ما سيهدى بالدلالة
والمعجزات اخبر عن وجود الله تعالى وصفاته وكلامه ثبت اخباره من غير كذا وورد قولهم
بالاجماع واكثرها ومعتمد اعلى اللفظ والمعنى قلنا على اللفظ والمعنى اما اللفظ من غير خلاف

اما المعتزلة فلا شك في اجماعهم على ان قولهم الاجماعهم على ان قول القائل الباري متكلم بكلام يعني
غير انه الاختلاف واقع في نفس ذلك المعنى والاختلاف في نفس المعنى غير مانع من الخلاف
على ان اللفظ له معنى واذا ثبت ان له معنى بذلك المعنى ان كان هو العبارة فلا بد له من
معنى في نفسه على ما تقدم تقريره قولهم لو كان من جنس كلام البشر لكان حادثا لكان الوصف
والامكان فقد سبق جوابه فيما تقدم قولهم اذا لم يكن من جنس كلام الله تعالى لا يكون معقولا
ليس كذلك فانا انما نريد به ما يجوز الاتيان به في نفسه عند قوله لعبده افعل كذا
او لا تفعل كذا او كذلك فهذه اقسام الكلام وهذه المعاني التي تدل عليها بالعبارات
وتنبيه عليها بالاشارات وهي مغايرة للعبارات اذ هي مدلولها والدال غير المدلول
وانها لا تبديل وان تبدلت العبارات الدالة عليها وانها غير وضعه ودلالتها وتفيه قوله
انما يكون قديما او حادثا قلنا قديم قولهم يعني ان القدم والا انه ايضا يسبق قولهم بعض
الى الكذب في الخبرية وان يكون امرا ونهيا ولا مامورا ولا منهيا ولا مخبرا فيقول ان قلنا
بمذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا من ان الكلام قضية واحدة لا يتصف بكونه امرا
ونهيا وخبرا الى غير ذلك في اقسام الكلام في الازل طردنا لا يزال فقد اندفع الاشكال وان
سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري من انه منقسم في الازل يكون امرا ونهيا وخبرا
غير ذلك من اقسام الكلام فغير بعيد ان يكون في نفسه صفة واحدة وان اختلف العبارات
عنه بسبب اختلاف النسب والاضافات الى المتعلقات وذلك يقال الامر هو الاخبار باستحقاق
الثواب على المحل والاستحقاق العذاب على البرء والوعد والوعيد الخبر باتصال نفع
او ضرر في طرف المستقبل من الخبر والاخبار الاخبار بارادة الاستعلاء والنداء الاخبار
بارادة الحضور على هذا النحو وعند هذا يغير بعيد ان يقوم بذات الله تعالى غير
غير ارسال نوح نبي الله عليه السلام مثلا ويكون التعبير عنه قبل الارسال انا نرسله وبعد
الارسال انا ارسلنا نوحا والمعبر عنه يكون واحدا وان اختلف التعقيبات عنه بسبب
الاختلاف الاحوال التي هي متعلق الخبر القديم وذلك لا يفضي الى الكذب في المعنى القائم
بالنفس المعبر عنه ولا بالنسبة الى المعبر به ايضا يجوز ان يقوم بذاته تعالى طلب خلع النعل
من موسى على جبل الطور واقتضاه منه على تقدير وجوده ويكون التعبير عنه قبل الوجود بصيغة
اخلع الدالة على الطلب والاقتضاء القديم الازلي القدر الواحد منه في نفسه اقتضاء فعل
مختص معدوم استحق ذلك الاقتضاء الى حين وجود المقتضى منه فانه اذا علم به اما بواسطة
او تغير وكان الطالب ممن يجب الانقياد له كان ذلك الاقتضاء بعينه امرا وحبا لانقياده
وطاعته من غير سبب لطلب اخر تعالى هذا النحو امر الله تعالى للمعدوم وتعلقه
به واشتراط منهم المامور انما يكون التعلق بخطاب به عند وجوده لا غير ومن تغير معنى الكلام

النفس

النفس ورفع عزوبه اللازمة المتعاقبة والاحوال المختلفة لم يخف عليه ما فوزه وربما
يستروح بعض الاصحاب في هذا الباب الى المناقضة والالزام بقال كيف يصح استفاد
تعلق الامر بمامور معدوم عندكم لا يتناول المامور به الا قبل حدوثه ومهما وجد خرج ان
يكون مامورا به وهو احد تعلق الامر فاذا لم يبعد تعلق الامر بالفعل المعدوم لم يبعد تعلقه
بالفاعل المعدوم وايضا فانا الامة مجتمعة على انه وقتنا هذا امامامور في وعندكم ان الامر
قد تقضى ومعنى اذا لم يتعد وجود مامور والامر لم يبعد وجود امر ويا مامورا ولو لزم من وجود
الامر وجود المامور لزم من وجود القدرة وجود المقدورة وذلك يجر الى قدم المقدور
لقدم القدرة وهو محال على كل المذهبين وفيه نظر وذلك ان الامر والنهي من خطاب
التكليف والتكليف يستدعي تكلف مكلفا به والمكلف به يجب ان يكون معلوما ليصح
قصد لغرض الائتمار به والانتهاء عنه اذ هو مقصود التكليف فاذا الفهم شرط في التكليف
ولهذا خرج من لا فهم له ان يكون داخلا في التكليف كالجمادات وانواع الحيوانات وكذلك
لعدم شرط التكليف في حقهم وعند ذلك فلا يلزم من تعلق الامر بالمامور به مع عدم تعلقه بالمامور
مع عدم الفهم فانا تعلقه بالمامور وليس تعلق التكليف بخلاف تعلقه بالمامور والقول بانه
لو اجاز وجود مامور ولا امر جاز فهو امر بلا مامور فدعوى مجردة عن الدليل كيف وانه
لا يلزم من كون التخصيص مكانيا قائما لا زما للامر مع وجود شرط التكليف وهو الفهم تحقق
الامر التكليف مع انتفاء شرطه وهو فهم المامور وعلى هذا فقد خرج الالزام بالقدرة اذ
القدرة معنى من شانه تحقق الممكن لا يلازمه الوجود وذلك متحقق بدون وجود المقدور
بخلاف الامر فانه تكليف ويستدعي شرطه وهو مع عدمه ممتنع فاذا سبق كون المعدوم مامورا
ليس معناه غير التعلق الامر به شرط الوجود والفهم على ما سلفناه وما ذكرده في تحقيق
معنى الطاعة والعبودية والبعثة فغير صحيح والالزم ان يكون بفعل شيء امرا وبتركه نهيا وان
يكون الانقياد على وفق الخبر طاعة كان ذلك في نفسه عبادا ومعصية ومحال فانه ليس كل
مخبرة مامورا ولكل الانقياد افيد الى فعله وان كان على وفق التسخير طاعة وعلى هذا
فلا بد من تغيير الامر والنهي بامر ولانه ذلك وهو ما يفيد في نظر اهل العرف تكليفا ولولا ذلك
لما يتحقق معنى التبليغ الرسالة على ما سلفناه قولهم ان المعنى النفساني لا يسمى كلاما لا نسلم
ذلك اذ لا مانع منه من جهة الاطلاق او يصح ان يقال في نفس كلام وفي نفس فلان كلام و
منه قوله تعالى ويقولون في انفسهم ما لا يبدون ومنه قول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد و
انما جعل اللسان على البيان دليلا وهذا استشهاد والاطلاق دليل حجة الاطلاق على ما في
النفس والا نظر الى ما هو اخلاصه هل فيه او فيما يدل عليه او فيهما كيف وان حاصل
النزاع ها هنا انما هو قضية لغوية واطلاقات لفظية ولا حرج فيها بعد فهم المعنى قولهم المعقول

من الصفة النفسانية غير خارج عن القدرة والارادة والتمييز ليس كذلك وبيانه انه اذا قال
الفاعل لعبده افعل كذا والذي نحوه من نفسه مدلول لصفته ليس هو الارادة ولا القدرة
ولا التمييز بل معنى اخر اما انه ليس هو الارادة فلان الارادة التي هي مدلول صفة
اما ان يكون هي ارادة احداث الصفة والة على الامر على ما هو مذهبهم ومنهم من لا جايز
عندهم ان يكون هي الارادة الفعل والا لما كان فاعل الامر قديرا مريدا وان ارادة الفعل
وبنايه من وجهين الاول هو ان الاجماع منعقد على ان من علم الله انه لا يؤمن كان جهل وغيره
انه مامور بالايمان ولم يرد منه وقوع الايمان والامتثال فانه تتعلق ارادة الباري تعالى
بفعل انه لا يقع الثاني هذا من الافعال ما هو مامور به بالاجماع كالصلوة والزكوة والحج و
نحوه ذلك من العبادات الخمس وقد لا يكون مرادا لكونه غير واقع ولو تعلقت به الارادة
لاستحاله ان لا يخصص فانه لا معنى لتعلق الارادة بالفعل غير تخصيص فرماحدوثه فلا تتعلق
التعلق من غير تخصيص وقد اجيب الاصحاب في ذلك بوجهين اخرين الاول لان السيد
المعاقب من جهة التسليط على ضرب عبده اذا اعتذر اليه بما يخالف امره بين يدي
المصلين المتحققين عذره فانا نعلم انه لا يريد منه الامتثال لما فيه من ظهوره كذبه و
تحقيق عتاب المسلمين له ومع ذلك فانه افعل العرف بدونه اوامر تعدونه العبد مطيعا
بتقدم الفعل وعاصيا بتقدم الترك ولو لم يكن امر الماهية عذره ولما عد العبد مطيعا و
عاصيا تقدير الفعل والترك بتقدير المخالفة وبه يندفع قول القائل انه موهم بالامر وليس
بامر وهو مع انه يبسط في او عقلي بامر عدمي واطلاق اللفظ فهو لازم وعلى اصحابنا في
اعتقاد مع ان الامر هو الطلب والخفي الفعل فانا كما نعلم ان العاقل لا يريد ما يظهر به كذبه
ويتحقق به عتابه فكذلك نعلم ان العاقل لا يطلب ما فيه مع ذلك فهو اخر بدون الطلب كما
هو لازم اعتقادا لخصم كون الامر هو ارادة الفعل فهو لازم على اصحابنا في اعتقادهم ان
الامر هو طلب الفعل الموجد الثاني من اشهر من قصة ابراهيم خليل الله عليه الصلاة افضل
السلام من امره بذبح ولده اسمعيل نبي الله عليه الصلوة افضل السلام مع عدم تعلق الارادة
بوقوع الذبح لعدم وقوعه على ما سلف بيانه وما يقال من ان ذلك كان مقاما لا امرا وان
تعلق الامر لم يكن الا بالعزم على الذبح او الانكار وامر الملكين او ان الذبح مما وقع واقدم
بحج ولهذا قال قد صدقت الرؤيا فيندفع بان اكثر الوحي الى الانبياء عليهم السلام اما
كان من جهة المنام ولو لم يكن ذلك بطريق الوحي والا كان اقدام النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم على فعل محرم مالا اهل له وذلك محال وحمل الامر على غير الذبح من العزم او الانكار
وامر الملكين باكل والا لما صح قضية فلا اذا فلا فيه ولا تسمية الذبح قد سمع وقوعه
المامور به ويندفع القول بتحقق وقوع الذبح وانه مال الحج وهو ان كان من ظواهر

المغلقة

المغلقة عن الظن فبعيد عن اليقين هذا ان قيل هو ارادة الفعل ولا جايز ان يكون
عبارة ان ارادة احداث الصيغة فانه ليس مدلولا لها لان مدلولية انتفاء الكلام
المخلقة ولا اختلاف في ارادة احداث الصيغة ولا جايز ان يكون عبارة عن ارادة
جعل الصيغة دالة على الامر لثلاثة اوجه الاول انه تصريح بان الارادة والامر ان في
هو مدلول قوله افعل وامرنا وانت مامور الثاني ان كل فاعل يقضي بانه قول القايل
افعل ليس له حجة عن ارادة جعله دالا على شيء مخصوص الثالث ان كل عاقل يجد من
نفسه بقاء ما دل عليه قوله افعل وان عدمت لفاظة وارادة جعله دالا على شيء ما وانا
انه يمتنع ان يكون هو القدرة فلان القدرة على ما سبق عبارة عن معنى قيامه ايجاد بالنسبة
الى كل ممكن والامر والنهي لا يتعلق بكل ممكن فان الطاعات ممكنة ولا يتعلق بها امر فان
القدرة اعم من الامر اعم عند القايلين بجواز التكليف بما لا يطاق اعم من القدرة من جهة
اخرى وتتعلق بالممكن وغير الممكن وان قيل انه عبارة عن القدرة على التكلم فكل عاقل يجد
من نفسه وبحد ضرورة ان مدلول لا افعل ولا يفعل وكذا نهاية اقسام الكلام
ليس هو القدرة على التكلم بل عزم واما انه لا يمكن تفسيره بالعلم او بضرب منه من جهة
ان العلم اعم من الامر وهو قد يتعلق بما لم يتعلق به الامر كالمعاصي وبما يتعلق الامر كالطاعات
فلا يكون الامر هو نفس العلم كيف وان كل عاقل يجد من نفسه ان مدلول قوله افعل
ولا تفعل وكل ما يعد من انواع العلوم فقد يظن ان مدلول الصيغ الدالة خارج عن العلوم
والقدرة والارادة وذلك هو المطلوب قولهم انه حديث النفس ليس كذلك لوجهين
الاول هو انا نحدث النفس بالعبارات انا نتصور الحروف وكلمات الدالة لا يتصور
مع عدم العبارات السابقة حتى اما لو قدرنا ما عرب لغة ولا خطرت له العبارات
لسانية فيها فانه لا يتصور في نفسه شيئا من ذلك وما يلزم من ذلك اختلاف المعاني
التي يمكن التعبير عنها بالعبارات النفسانية من الطلب والافعلي وغيره من المعاني بل
يكون لذاته حاصرا عتيدا الثاني هو ان ما يتصور من الحروف والكلمات غير حقيقية
بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الاصطلاحات في الاحضار والاسم ولهذا يجوز ان يحدث
نفسه بعبارات مختلفة كالعربية والعجمية ونحوها وما يجري في نفسه من مدلولات هذه العبارات
متحد لا يختلف ولا يستدل قولهم ما المانع ان يكون ذلك الكلام النفساني بحروف وصوت
قلنا ان قيل بانه حرف وصوت لحرف وخيالا واصواتنا فلا شك في كونه حادثا ضرورة ان
الحرف مقاطع الصوت وكل واحد فله اول واخر ولا يتصور اجتماع حرفين منها معا
بل هي على التعاقب والتجدد فقد وجود الحرف الاخير فيعدم الاول عند وجود
الاول يكون الاخير موجودا وذلك ظاهر مستغنى عن الاطباق فيه فلو قيل بثبوت ذلك

لله تعالى فيلزم منه ان يكون محلا للحوادث وهو محال كما بيناه وان قيل انه حروف واصوات لا نسلم
واصواتنا بما صلة يرجع الى المنازعة اللفظية والاطلاق ولا يخفى ان جواز ذلك متوقف
على ورود الشرع به والشرع وان ورد باطلاق الحروف والاصوات كما سبق فلا نسلم انه
ورد بذلك الكلام النفساني حتى يقال بجوازه واما ما ذكروه من النصوص والاجماع فقد
سبق جوابه في المسلك الاول واذا ثبت انه قصد بصفة الكلام وان كلامه قديم على ما سبق
وانه ليس بحرف ولا صوت فهو متحد لا كثرة فيه في نفسه بل الكثرة انما هي في تعلقاته على
ما سبق فان قيل عاقل بالايمار نفسه في ان الكلام منقسم الى امر ونهي وخبر واستخبار وغير
ذلك من انواع اخبار الكلام من النفع والضر واما انقسام اليه حقايق مختلفة وامور متمايزة
وانها من اخص اوصاف الكلام لا ان اختلاف عايد الى نفس العبارات والتعلقات
ولهذا فلو قطعنا النظر عن العبارات والعلاقات والمعلقات ولهذا فان لو قطعنا
ورفعنا هاوسالم الكلام عن كونها منقسما وايضا فان الخبر عند من الخصوص الخاصية والامم
الى لغة مختلفة متمايزة وكذلك المامورات والمنهيات متمايزة ايضا فلا يتصور
ان يكون الخبر عبارة موسى كليم الله عليه السلام هو نفس الخبر وعما جرى لعيسى روح الله
عليه السلام والامر بالصلوة وهو نفس الامر بالزكوة وغيرها ولان ما تعلق بذلك هو
نفس ما تعلق بعمر ولان مسمى الخبر هو نفس مسمى امر اداء الامر طلب والخبر لا طلب فيه
بل حكم نسبة مفرد الى مفرد ايجابا وسلبا فثبت ان الكلام انواع مختلفة والكلام عام
للكل فيكون كالجنس لها قلنا قد بينا فيما تقدم ان الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد
قايم بالنفس وان اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات
وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعا الى اخص صفة الكلام بل الى امر خارج عنه و
على هذا نقول لو قطع النظر التعلقات والمتعلقات الخارجة لسبيل الى توهم الاختلاف
في الكلام النفساني اصلا ولا يلزم منه رفع الكلام في نفسه وزوال حقيقته وعلى هذا
فلا يخفى اندفاع ما استبعد من اتحاد الخبر واختلاف المخبر عنه وايجاد الامر واختلاف المامور
وكذلك اختلاف الامر والخبر مع اتحاد صفة الكلام فانه قيل ان الكلام قضية واحدة و
ان اختلافات العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة لما جوزوا ان يكون الارادة
والعلم والقدرة والصفات راجعة الى معنى واحد ويكون اختلاف التغيرات عنه بسبب
المتعلقات لا بسبب اختلافه في نفسه وذلك فانه سمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص
وقدرة عند تعلقه بالايجاد وكذلك في سايه الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان
يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب اصحابنا بانه
يمتنع ان يكون الاختلاف بين القدرة والارادة بسبب التعلقات والمتعلقات اذ القدرة

معنى

معنى من شانه يأتي ايجاد به والارادة معنى من شانه يأتي التخصيص للحادث بحالة دون حالة وعند
اختلاف التاثيرات لا بد من اختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فانه تعلقاته لا يجب
اثرا فضلا من كونه مختلف وفيه نظر وان سلم امتناع صدور الاثار المختلفة عن المؤثر الواحد منع
امكان النزاع فيه فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة وذلك ان القدرة مؤثرة في الوجود
والوجود عندنا نفس الذات لانه زايد عليها وقايم بها والا كانت الذات قايم بالعدم فهو محال لان
الوجود هو نفس الذات والذات مختلفة فتاثير القدرة في اثار مختلفة فيلزم ان يكون الذات
مختلفة فهو محال وان استمر في القدرة والارادة بغير مستمر في الصفات كالعلم والحيوة والسمع
والبصر لعدم كونها مؤثرة في اثار ما في المؤثرات ولجواز ما اورده من الاشكالات على القول
باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات مشكل وعسى عند غيرنا حله وجوابه قال
اصحابنا ان الكلام القديم قايم بذات الله تعالى وتاثيره ظهر عند المخلوقات على مراتبهم اولا
واخر وظاهرا وباطنا بارادة الله تعالى وتقديره حين بعد حين الى يوم القيام ولا ينفك احكامها
مانشاء من اهل الجنة والنار ولا يعرف كذلك كنه صفة كلام الله تعالى الا يعرف الله تعالى بكنه ذاته
وكنه جميع صفاته واسمائه وكنه كلامه هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة خلافا باطل ولها خمس
صفات مختلفة وهي الامر والنهي والخبر والاستخبار والندى المسئلة الرابعة في
اثبات ادراك الله تعالى الادراك بمعنى العلم وهو صحيح لان يقال ادرك الغلام الشيء اذا
علمه او معنى لحوق اذا قيل ادرك غلام العصر الغلام اذا لحقه او بمعنى بلوغ الحالة من
احوال الكمال ومنه يقال ادرك الغلام اذا بلغ الى سن الكمال والعقل ويقال ادركت الثمار
اذا حصلت واستوت بالذات والطعم والرايحة اللطيفة اما المقصود منها الادراك بمعنى السمع
والبصر والعلم والاطلاع بالكمال عندنا اهل السنة والجماعة وقد اجتمع العقلاء على ان الواحد
منا مدرك ثم اختلفوا فيمن قال بنفي العرض قال هو مدرك لا بادراك هو عارض بل هو
مدرك بادراك الارادة العلم الذي موصوف به لان الادراك بمعنى غير العلم عارض على
المحل وهو محال لانه عرض قايم بالجزء ثبات والكليات لان الله تعالى يعرف الجزئيات والكليات
في الازل الى الابد ولا يحتاج الى اعراض الادراك واما الادراك عند المعتزلة قايم بنفس
المدرك عندنا لا يرى تعدى حكم الصفة عن محلها وعند هذا فقد اختلف المتكلمون فذهب
اصحابنا انه سميع بسمعه وبصير ببصره وعليم بعلمه ومتكلم بكلامه وقادر بقدرته
ومريد بارادته ومتكلم بكلامه حي بحيوانه ومدبر بتدبير علم حكمته واستوار عدل قدرته
على استعداد استحقاق المخلوقات ولا يعرف كنه هذا الصفات والغير جميع الصفات واسمائه
كما لا يعرف كنه ذات بالكنه هو اعتقاد اهل السنة والجماعة واما المعتزلة فذهبوا انه سميع
فلا سمع وبصير ولا بصر له فهو باطل وذهب الجبائي الى ان معنى كونه سميعا بصيرا انه

حي وقادر وعالم وذهب الكعبي معنى كونه سميعا عالما بالمسموعات وبصيرا كذا عالما بالمبصرات
واعلم اصحابنا بهذا في المسئلة على المسلك المشهور وهو انهم قالوا ان الله تعالى حي
ولحي اذا قبل حكما لا يخلوا عنه وعرضا وكونه حيا موجب لقبول السمع والبصر فلو لم
يتصف الباري تعالى بالسمع والبصر لكان متصفا بضدهما وضد البصر والسمع صفة
نقص فيمتنع اتصاف الباري تعالى به وبيانه انا الموجب بالسمع والبصر كونه حيا ما هو
في الشاهد فانا الموجب ليقول الانسان وغيره من الحيوان لذلك انما هو كونه حيا فانه لو قدر
ان الموجب لذلك غير الحيوان من الاوصاف لكان مقتضاه اذا كان الموجب
ليقول ذلك انما هو كونه حيا فالباري تعالى حي كالشاهد فيجب ان يكون متصفا بهما
الا كان متصفا باضدادهما وهو ممتنع واعلم ان هذا المسلك مما لا يقوى فنظر الى ما حققناه
في مسئلة الكلام والدريد بهنا انا نقول حامل الطريقة الى قياس التمثيل وهو الحكم
على الغايب بمثل ما حكم به على الشاهد بجامع الحيوة وهو انما يصح ان لو ثبت ان الحكم في الاصل
الممثل به لمعنى لانه ثابت لنفسه او بخلق الله له ذلك من غير اختصار الى او خارج بكونه
صحيحا له لانه ثبت لمعنى لكن لا بد من حصر اوصاف المحل وذلك لا يتم الا بالبحث وهو
غير مفيد لليقين كما سلف وان افادة اليقين للباحث فلا يكون حجة على غيره فان بحث
زيد لا يفيد العلم في حق عمرو ثم وان سلم الحصر فلا بد من التعرض لابطال التاثير في كل رتبة بحصل
به مع اضافته الى غيره وذلك مما يعسر ويشق وان سلم عدم التعرض لابطال غير المستقى
فهو لازم على ابطال المستقى فانه منتقض في بيان اعضاء الانسان واعضاء غيره من
الحيوان فانها حية مع انتفاء السمع والبصر واضدادهما وان سلم ان الحكم يقين ما عين
ولكن من الجايز ان يكون ذلك باعتبار الشيء بالموصوف به ومهما لم يبين ان الموصوف
به في محل النزاع هو الموصوف به في محل الوفاق لم يلزم الحكم وان سلم ان المصحح كونه حيا
لا غير وانما يلزم ذلك في حق الله تعالى ان لو كان اطلاق اسم الحي على الله تعالى وعلى
الواحد هنا بمعنى واحد وهو غير مسلم ولا يلزم من كونه لحيوة شرطا في حق الله تعالى
لصحة الاتصاف بالعالمية والقادرية كما في الحيوة في حق الشاهد التماثل لجايز بين الجواز شرط
المختلفات في لازم واحد سلمنا اتحاد مسمى الحي بين الشاهد والغايب ولكن لم قلتم
انه يلزم من وجود المصحح وجود الصحة واما المانع ان يكون ذات الباري تعالى مانعة اذ لا يلزم
من المصحح انتفاء المانع ولهذا فانه كونه حيا كما انه مصحح لهذه الادراكات فهو مصحح
في الشاهد لاضدادها وانما لزم من وجوده في حق الله صحة اتصافه باضداد الادراكات
وقد يرد عليه اسولة اخر يمكن الانفصال عنها وهو ان يقال سلمنا انه يلزم من وجود المصحح
صحة اتصافه بالادراكات ولكن ما الذي يعني بها اضداد الادراكات ان اريد بهم بها

عدم

عدم الاتصاف بالادراك فهو حق ولكن لا نسلم ان الاتصاف بعدم الادراك ممتنع والمقول
بانها اتصاف نقص عين محل النزاع وان اريد بهم به معنا ثبوتيا فهو غير مسلم وبيانه انه لو كان
معنى لوجب ان يدرك لحي من حقه كما ادرك جميع صفاته الى شرطها الحيوة وذلك كما اذا
قدر ان علم يدرك كونه عالما وقادرا والعلم الاضطراري يشهد بانه معنى عند عدم ادراكها
للامور الغايبة عنا سلمنا وجود اضداد الادراكات ولكن لا نسلم امتناع الخلو عنها
للحي كما ذهب اليه ابو الهزيل سلمنا امتناع الخلق عنها ولكن لا نسلم ان اضداد الادراكات
من صفات النقص كما تقدم في مسئلة الكلام سلمنا انها نقص ولكن بامتناع اتصاف
الرب بها فلانا رجعنا الى الاجماع فدرك كونه الاجماع حجة انما هي النصوص من الكتاب والسنة
فليرجع في اثبات السمع والبصر اليها اذ هو اولى من هذا النظر بل مع ضعفه سلمنا دلالة
ما ذكروه على اتصاف رب تعالى بالسمع والبصر لكنه يقتضي ما في الادراكات من الشم
والذوق واللمس فانا ما ذكروه يوجب كونه تعالى متصفا بها ولم يقل بها قايل و
الجواب اما السوال الاول فيدفع وذلك انه اذا ثبت كونه الرب تعالى حيا مصحح
باتصافه بالسمع والبصر فالسمع والبصر صفة كمال للحي على ما تقدم تقريره فاذا لم يكن
متصفا به فهو ناقص سواء كان ضدهم وهو عدم السمع والبصر ومعنى ثابتا لان ادلة
الدالة على ثبوت الاعراض بعينها دالة على كونها اضداد السمع والبصر معنى وبين
ذلك فيما انك الله تعالى قولهم ولو كانا صفة ثبوتية لكانا مدركا ليس كذلك فلانا نوجه
الاول هو ان السهو من اضداد العلم وهو معنى وما لزم ان يكون مدركا لو كانا انه مدركا
لكونه ساهيا لما كانا ساهيا فاذا ليس كل معنى يكون مدركا الثاني هو انا نسلم ان كل
معنى يجب ان يكون مدركا ولكن فيما كانا من صفات الحي اولا يكون من صفات الحي الاول
سلم والثاني ممنوع ولكن بان المانع من صفات الحق اذ المانع من الادراك بالسمع والبصر
في يد الرجل عندنا مجانس للمانع في الجادات الثالث سلمنا ان كل معنى يجب ان يكون
مدركا ولكن متى اذا الزم منه التسلسل او اذا لم يلزم الاول ممنوع والثاني مسلم انه لو لزم ان
يكون مدركا لزم من عند عدم ادراكها ادراك المانع وسلم جرا الى غيره الى غير النهاية وهو محال واما
منع احالة الخلو من الاضداد فقد سبق جوابه في مسئلة الكلام واصحابنا استدلوا على منع
المنع من اربعة اوجه الاول ان اتفاق كل واقع على ان المحل بعد اتصافه ببعض الصفات
لا يخلوا عنها الا بضدها فاما ان يكون لازما او لا يكون لازما فان لم يكن لازما جاز ان لا يقع
وهو خلاف الاجماع وان كان لازما فاللزوم اما لنفس الذات او اللازم الذات وعلى
كل تقدير من يلزم لاستمرار هذا الحكم بدوام الذات الثاني انه لو جاز خلو المحل عن جميع اضدادها
فاما ان يكون التعاقب بينهما او واجبا او لا يكون واجبا فان كان غير واجب فلا يمتنع وجودها

سفاوهو محال ان كان التعاقب واجبا فهو المطلوب الثالث انه المحل لو جاز خلوه عن الاضداد
واما ان يكون ذلك لذاته او لمعنى فان كان الاول فيلزم منه امتناع اتصافه بواحد منهما
وهو محال وان كان الثانى فيلزم ان يكون متصفا ببعض الاضداد حالة خلوه عنها وهو محال
الرابع انه لو جاز خلو المحل عن جميع الاضداد لما امتنعت الدلالة على استحالة حلول الحوادث
بذاته اولا طريق لنا الى ذلك غير قولنا لو جاز ان يكون محلا للحوادث لما خلا عنها او عن اضدادها
فى الازل وهو ممتنع لما فيه من وجود حوادث متعاقبة الى غير النهاية ويمكن ان يجاب
عن الاول فانه لا مانع من ان يكون ذلك من لوازم اتصاف المحل فلا بصفة لما انه من لوازم
الذات وعن الثانى بنفى وجوب التعاقب ولا يلزم من انتفاء وجوب التعاقب جواز
الاجتماع وعن الثالث ان خلق المحل عن الاضداد لا لذاته ولا لمعنى وعن الرابع بما فيه من
صحيح الاصل ضرورة صحة ما يصح الابه واما السؤال الثالث والرابع فقد مر دفع بما تحققنا
فى جواب السؤال الاول واما السؤال الخامس فقد سبق جوابه فى مسئلة اثبات
الصفات بجهة العموم المسلك الثانى وهو منتسب للاصول المعتزلة وهو ان الله تعالى حى لذاته
فانه يدرك المدرك عند وجوده البارى تعالى يدرك المدرك عند وجوده اما انه حى فمجمع
عليه مع قيام الدليل كما بانه واما ان كل حى لذاته يدرك المدرك عند وجوده فهو الحى فى
الشاهد مدرك ومدركيته معللة بكونه حيا ومفهوم الحيية متحد فى الغايب والشاهد
فيلزم من كونها علة مدركية فى الشاهد ان يكون علة فى الغايب اما بيان كون الحيية علة
المدركية فى الشاهد فمن ثلثة اوجه الاول ان البعض الحى اذا كان حيا مدركا واخرج عن كونه
حيا بالقطع وغيره خرج عن كونه مدركا ودوم المدركية مع وجود او عدما دليل كونه علة
لها الثانى ان الحى السليم الحاسة اذا حضر المدرك وانتفت الموانع ووجدت الشرائط
كان ادراكه واجبا وادراكه اما ان يكون معللا بكونه حيا ولا انتفاء الموانع والصحة
لحلت او بوجود المدرك اولا مع خارج لا جايز ان يكون معللا بالانتفاء الموانع لثلثة
اوجه الاول هو ان انتفاء المانع يعم الحى الميت وذلك يوجب كون الميت مدركا
وهو محال الثانى هو ان العدم لا يكون علة لامر ثبوتى الثالث هو ان الموانع المنتفية كثيرة
فاما ان يعلل المدركية بواحد منها واما بالكل واما ببعض منها والاول ممتنع اذ لا اولوية
لبعض منها دون البعض لانها عند اجتماع اما ان يكون كل واحد مؤثرا فى جملة الحكم
او فى بعضه او انه لا تاثير لواحد منها فى شئ مما سبيل الى الاول الا كان كل واحد منها
مستقلا فالحكم ومعنى استقلاله انه ثبت به لا ضير فى ذلك ابطال استقلال كل واحد منها
والسبيل الى الثانى لعدم البعض فى الحكم وان كان الثالث فهو المطلوب ولا جايز
ان يكون معلل بصحة الحاسة غير انتفاء الافات منها وهو عود الى الفهم الذى تقدم و

لا جايز

لا جايز ان يكون معللا بوجود المدرك فان المدركية لا تكون موجودة فى غير المدرك والعلة
لا يوجب حكما فى غير محلها كما بانه فى العلل المعللات ولا جايز ان يكون المدركية معللة بامر فى
خارج عن هذه الاقسام والا لزم منه فرض عدمه امتناع الادراك مع فرض الحيية ووجود
المدرك وصحة الحاسة وانتفاء الموانع وهو محال الوجه الثالث هو انه اذا كان المحل حيا
مع صحة الحاسة وانتفاء الموانع والمدرك موجود فاما نعلم وجود المدركية وكذلك انها موقوفة
على وجود المدرك وعند ذلك فاما ان يتوقف المدركية على شرط اخر او لا فان لم تتوقف
على شرط اخر فاما ان تكون من الشرايط المدركة من صحة الحاسة وانتفاء الموانع من قبول الشرط
والبعد المفرط وارتفاع الحجب او خارجا عنها لا جايز ان يقال فالاول لان نقض الشرايط انما
يفعل ثبوتها فى حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوتها فى حقه واما استحالة
ثبوته للشئ استحالة لكونه شرطا فى ثبوت غيره ولذلك الشئ لان كونه شرطا صفة
ثبوتية والصفة الثبوتية لا تكون صفة للعدم المحض ولا جايز ان يكون بقول بالثانى
والا لزم عدم الادراك عند فرض عدمه مع وجود ما قيل من الشرايط وهو ممتنع مخالف
لما هو المعلوم لنا بالضرورة وان كان الثانى وهو المطلوب وهو ضعيف ايضا اذ يقابل
ان يقول لا نسلم انه عليه المدركية فى الشاهد كونه مدركا حيا واما ما ذكروه من الدوران
فباطل بما سبق فى قاعدة الدليل كيف وانه يمكن ان يكون حلول الحيوة فى العضو مع اتصاله
بالجملة الحية من جملة المصحح اما الوجه الثانى فباطل اذ لا مانع من كون العلة صحة الحاسة قولهم الحاسة
انتفاء الافات لا نسلم بل هو عبارة عن اعتدال المزاج وهو امر وجودى لا عدمى فلا
قالوا اعتدال المزاج كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات الملموسة للعناصر ولا يكون
ذلك الا عند اجتماع امور فهو باطل لما سبق فى تقدير انتفاء التعليل بانتفاء الموانع فهو
باطل على اصلهم حيث قضوا باستحالة تحصيل بالجوهر الفرد وجواز قيامها بالجسم المركب
من الجواهر المجتمعة وفيه توقف الحيوة على كل واحد من افراد الجسم لا محال واما الوجه الثالث
فلان لحاق الغايب بالشاهد انما هو بواسطة الاشتراك فى العلة المصححة للمدركية فى الشاهد
فاذا امكن ان يكون المصحح هو الحيية وحصول المدركة وصحة الحاسة وانتفاء الموانع فلا
استحالة تحقق هذه الشرايط او بعضها فى حق الله تعالى فلم فى حقه ما كان هو المصحح
فى الشاهد فكان اللحاق مجتمعا ليف وان كلما اوردناه على المسلك المتقدم
فهو وارد هاهنا وربما استروح بعض اصحابنا فى اثبات السمع والبصر له تعالى
الى ظواهر ورد فى الكتاب والسنة منها ما يدل على كونه سميعا بصيرا كقوله ان الله
سميع بصير ومنها ما يدل على نفس كقوله انني معكما اسمع وارى الى غير ذلك وظواهر
وهى غير مفيدة للقطع غير خارجة عن الظن والتحقق والتمسك بها هذا شانه فى

اثبات الصفات النفسية وما يطلب فيه اليقين ممتنع والمعتمد في ذلك ما ذكرناه
الطريقة العامة في اثبات الصفات فعليك بنقله الى ههنا غير انه قد يرد ههنا شبه و
تشكيكات خاصة بهذه المسئلة غير ما ورد فيما تقدم لا بد من ايرادها والاشارة الى وجه لا
الانفكاك عنها الاول انا لا نسلم كونه تعالى سميعا وبصيرا بصيرا معنا اثباتها لاحد هذا
اولا غايبا بل المفهوم منه انما هو عدمي او هو عبارة عن كونه حيا لا يدبه كما هو مذهب ابن
الجبائي سلمنا انه امر ثبوتي ولكن لا نسلم خروجه عن كونه عالما بالمسموعات والمبصرات
كما هو مذهب الكعبي فلا يكون زايدا على ما سبق من الصفات سلمنا ان معنى كونه تعالى سميع
سميعا امر ثبوتي وانه زايد على المسموعات والمبصرات ولكن لا نسلم ان الادراك
في الشاهد ولا في الغايب مدرك بادراك الزايد على المدركية وبيانه من اربعة اوجه
الاول انه لو كان مدركا بادراك لجاز ان يدرك الواحد منا اخفى ما يكون بحضرته وان
لا يدرك ما هو اعظم منه لجواز ان يخلق له الادراك دون الاظهار وذلك باز يرى
ابره ولا يرى ما بين يديك من الجبال الراسية والجبال البرة وان يسمع الحس الخفي من الاصوات
الدبابيب والبوقات الثاني هو انه انما صحت الحاسة وكان الراي في مقابلة الراي ولم يكن
في غاية العفو واللطف ولا في غاية الطرف المفرط والبعد المفرط وانتفاء ذلك بالجملة
واجبة للحصول وممتنعة للحصول عند انتفاء هذه الشروط او بعضها على سبيل الوجوب
وتقتضي به العقول وعند ذلك فلو كانت المدركية معللة بمعنى فذلك المعنى اما ان يكون ملازما
لهذه الشروط وجودا وعدما او هو منفك عنها بان يوجد مع عدمها ويعدم مع وجودها لا جايز ان
يقال بالانفكاك والزم وجود المدركية عند وجود ذلك المعنى وان انتفت الشروط
او انتفاء المدركية عند انتفايه وان وجدت تلك الشروط وهو محال ولا جايز ان
يقال بالملازمة لوجوه ثلثة الاول انه يلزم ان يكون تلك الشروط علة له ضرورة
معه وعدم تعلقه بغيره وشهادة العقل باز المدار على هذا الوجه يكون علة للدابة لا شرط
الثاني هو ان العقل جازم بوجوب وجود المدركية عند تحقق هذه الشروط وان قطع
النظر عما سواها وبانتفاء المدركية عند انتفاء بها او انتفاء بعضها وان وجد غيرها فلو
كانت المدركية معللة بمعنى لزم انتفاء بها عند وجود هذه الشروط وتقدير عدم ذلك المعنى
او وجودها عند وجوده وتقدير عدم هذه الشروط وهو خلاف بهتدية العقل الثالث
انه يلزم من ملازمة المعنى لهذه الشروط ان يكون بينهما تعلق والا لما كانت الملازمة اولى من عدم
الملازمة وذلك اما تعلق اشتراط او علية وعند ذلك فاما ان يكون التعلق من الجانبين
او من احد الجانبين لا جايز ان يقول بالاول لما فيه من دور الممتنع ولا جايز ان يقال بالتعلق
من احد الجانبين لانه لا يخلو اما ان يكون المعنى مشروطا بتلك الشروط او هي مشروطة به او

هي

هي معلول له او معلوله بها لا جايز ان يقال بالاول فانه لا يمتنع حصول الشرط دون المشرط
وعند ذلك فلو قدر وجود هذه الشرايط دون ذلك المعنى فيلزم منه انتفاء المدركية
لانتفاء ذلك المعنى مع وجود تلك الشروط وهو محال ولا جايز ان يقال بالثاني لوجهين
الاول انه لا مانع من وجود ذلك المعنى دون تلك الشروط لكونه شرطا لها وعند ذلك فيلزم وجود
المدركية لوجود علتها دون تلك الشروط وهو ممتنع الثاني ان كل واحد من تلك الشروط غير
متوقف على ذلك المعنى المعبر عنه بالادراك وكذا كل اثنين منها فالجملة لا تكون متوقفة
عليه فانه الاحاد من الجملة ولا جايز ان يقال فالثالث فهو ان يكون المعنى علة لتلك الشروط
لوجوده حجة للاول ان كل واحد من تلك الشروط متحقق دون الادراك فلا يكون منها ما
هو معلول له الثاني هو انه اذا كان الادراك علة للمدركية فاما ان يتوقف على تلك الشروط
ولا يتوقف عليها فان قيل بالتوقف فهو ممتنع على اصلهم في امتناع توقف العلة في
اقتضايها على معلولها وان لم يتوقف فيلزم عند وجود ذلك المعنى وجود المدركية
مع تقدير انتفاء تلك الشروط فلا يكون علة له بيان للدور الرابع هو انه الادراك اذا كان علة للمدركية
وهو علة تلك الشروط فيلزم ان يكون العلة الواحدة لمعلولين مختلفين وهو محال الخامس
هو انه عند كم ادراك كل شيء مخالف لادراك غيره وعند ذلك لا صحة كل واحد من
تلك الشروط اما ان يكون معللة بواحدة من تلك الادراكات او بكل واحد منها على سبيل الاستقلال
او انه غير معلل بشيء منها لا سبيل الى الاول او الثاني كما تقدم قبل او ان كان الثالث فهو
المطلوب ولا جايز ان يقال بالرابع وهو كون الشروط علة الادراك لانه اما ان يكون معللا
هو الواحد منها او كل واحد او انه لا شيء منها علة لا جايز ان يقال بالاول والثالث خلاف
الفرض والثاني باطل بما سبق الوجه الثالث انه لو كان المدرك مدركا بادراك جاز على
قادر خلق ادراك العدم في العين كما جايز تعلقه بالصوت والطعم وغيره وادراك المعدوم
محال الرابع انه لو كان الادراك معنى يصح ادراكه بادراك آخر لكان كل موجود صح ان
يكون مدركا عندكم وعند ذلك فلا يتصور الخلو عن ادراك وعن ضده ايضا يصح ان يكون
معنى فيصح ادراك وعند ذلك فيجب ان لا يخلو عن ادراكه او عن ضده والكلام في
ذلك الثاني كالكلام في الاول او هو تسلسل ممتنع سلمنا ان المدرك في الشاهد مدرك بادراك
ولكن لا نسلم لزوم ذلك حق الله تعالى وبيانه من خمسة اوجه
الاول انه لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يقال بكونه حادثا والا كان رب
تعالى كالحوادث وهو محال ولا جايز ان يكون قديما والا لزم ان تكون مسموعات ومبصرات
في القدم اذ السمع والبصر من غير مسموع ولا مبصر محال وذلك يجر الى القول
بقدم العالم او ان يكون المعدوم مدركا وهو محال الثاني هو ان الادراك في الشاهد اما ان يكون

مشروطا بالبنية المخصوصة او لا يكون مشروطا بها لا جايز ان لا يكون مشروطا بها والا لزم به
الالتباس بين الادراكات وان يكون حاسة واحدة مدركة بادراكات مختلفة وهو ممتنع واز
كان مشروطا بالبنية المشروطة المخصوصة فذلك في حق الله تعالى محال وعلى هذا فيقول
السمع هو عبارة عن قوة مرتبة عن قعر العصبة المنبسطة على السطح الباطن من صماخ الاذن من
شانها ان تدرك الصوت الحادث من قرع او قلع بتوسط الحاسة العصبة المتموج
بالسبب الموجب للصوت ولاجل توقف السمع على تموج الهوى الواصل الى الاذن
كان السماع لما قرع من السرعة من صوت الهوي يميل من جانب الى جانب عند هبوب
الرياح وكان ضرب المجمر بري قبل بلوغ الصوت الى الاذن واما البصر فعبارة عن
قوة مرتبة في العصبة المجوفة من العين من شانها ادراك ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اجسام
وذوات الالوان بوساطة الجسم المشف ولها فانه فيها لم يكن بين العين المرئي شفاف
تعدية لم يتحقق الرية اما ان يكون غاية القرب او البعد المفرط او ان ما بينهما جسم غير شفاف
واما الشم بعبارة عن قوة مرتبة زايدة في مقدم الدماغ من شانها ادراك ما ينادي اليها
بتوسط الهوى من الروايح واما الذوق عبارة عن قوة نافذة في العصبة المنبسطة على
سطح اللسان من شانها ادراك ما يرد عليها من الطعوم والذايذ بوساطة ما فيه من الرطوبة
العذبة باستحالتها اليه او بسببها الى الاحساس بها بخالطتها واما اللمس عبارة عن قوة
منبسطة عن كل البدن من شانها ادراك ادراك اللين والغليظ وما بينهما من الكيفيات
الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في حاسة المدرك كما هو مذهب ابن سينا
او ان يكون الانطباع شرطا فيه كما هو مذهب الطبيعيين ويدل على ذلك ما سياتي عن قريب
وذلك في حق الله تعالى محال الرابع انه لا مانع من ان يكون الادراك مشروطا بخروج شعاع
من العين يدرك المدرك وهو مذهب الرياضيين وهذا فانا لا ندرك النهار في غير
شعاع الشمس النازل من الكرسي وان الناظر اذا وقف بين المرايتين متقابلتين فانه
فانه يرى ظهره من المرآت التي في قابلة ناظره وليس ذلك الا بسبب تردد الاشعة
بين المرايتين وكذلك لمن وجهه مستطيلا وموضوعا عنه نظر في السيف طولا وعرضا
وذلك بسبب ما ينعكس عن ذلك الاشكال والتبدد الشعاع واجتماعه بسبب العرف
والبعد والمخالطة الا الجزء له يرى الشيء على البعد صغيرا في القرب كبيرا فيما في البعد على ما
تقدم وهو ايضا محال في حق الله تعالى الخامس انه لا مانع من كونه مشروطا باستحالة
الهوى المشفة المتوسطة بين الناظر والمنظور الى المدراكة كما هو مذهب البحاثيين
وذلك كله غير متصور في حق الله تعالى عز وجل سلمنا دلالة ما ذكروه على ان الرب تعالى
مدركا بادراك ولكن لا نسلم خروج الادراك عن جنس العلوم وبيانه من وجهين الاول

انه

انه لا يتصور ان يدرك المدرك شيئا ولا يعلمه وذلك دليل على اتحاد الثاني هو از احكام
العلوم ثابتة للادراكات بدليل از العلم لا يؤثر متعلقه شاهدا ولا غايبا وكذلك
ان الادراك دل على الاتحاد والجواب قولهم لا نسلم ان مفهوم المدرك ثبوتي بل
المدرك هو الحي الذي قلنا ودليل كون المدرك مدركا او اثبوته على ما يجيء كل عاقل مرتف
عنه سماع الصوت وابصاره المبصرات من امور تجدد بعد از لم تكن كما يجد من نفسه انه عالم
وقادر وغير ذلك ولا محال ما ثبوتية ولا سبيل الى مجد والمكابرة فيه ثم ذلك الذي يجد
كل عاقل من نفسه اما ان يكون ثبوتا او بقيا لا جايز از يكون نفيا فان نقيض كون
السمع سمعا والبصر بصيرا لا سميع ولا بصير وسمع عدم محض او بصير وصف العدم
المحض قد ولو كان العدم المحض متصفا بصفة ثبوتية وهو محال فثبت از مفهوم
السمع والبصر ثبوتي قولهم المدرك هو الحي الذي لا آفة به باطل لوجود سبعة الاول هو
الا لحياة ونفي الآفة غير مختلف وكل عاقل يجد من نفسه اختلاف احواله عند كونه
سميعا بصيرا وشاما وذايقا ولامسا والمختلف وغير ما ليس بمختلف الثاني
هو ان المدرك اما ان يكون هو الحي الذي انتفت عنه جميع الآفات او بعض الآفات
فان كان الاول فهو ممتنع فانا نجد من خلف بعض الآفات كالجسم المدرك مدركا
والاعمى سامعا والاطرش مبصرا الى غير ذلك ولو كانت الحيوة مع انتفاء جميع
الآفات هي كون المدرك مدركا لما كان كذلك وان كان الثاني فيلزم من ان يكون مدركا
وهو محال وان قيل المدرك هو الحي الذي انتفت عنه الآفة الماتعة له من كونه مدركا فهو
اعتراف بالمدركية بمرتبة وان لها ضدا ما نعا وهو خلاف مذهب الخياط القايل بهذا
المذهب الوجه الثاني انه يلزم من كون المدركة هو الحي الذي لا آفة به ان يكون الحي عند انتفاء
الآفات مدركا للطيف او البعيد المقوى والقرب المقوى وما هو محجوب بالحجاب
الكثيف ضرورة تحقق مفهوم المدرك وتساوي نسبته الى كل شيء فان قيل فان
الانتفاء هذه الامور شرط للمدركية فيقول اذا كان المدرك الحي الذي لا آفة به
فمن كان حيا ولا آفة به بعد وجود فيه حد المدرك ويلزم وجود المحدود وجود الحد وقد لو كانت
هذه الامور شروطا لكونه مدركا فيلزم من تقدير انتفاء بها انتفاء المدركية مع
وجود حدها وهو ممتنع كيف وانه لو قيل لابن الخياط ما المانع من ان يكون المدرك
هو الحي الذي انتفت عنه هذه الامور وانتفاء الآفات وشرطا لهذا الى المنفي
سبيلا الوجه الرابع هو ان العين مدركة للمبصرات والاذن مدركة للمسموعات ويلزم
من كل واحد من المطلب از يكون حيا لا آفة به ضرورة انه يلزم من وجود المحدود وجود الحد
ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد من العضوين مدركا لما يدرك الآخر ضرورة وقد

ومنه الحيوة وبقي الافات الى جميع المدركات وانما قيل بشرائط البقية المخصوصة فمن كل
عضو بالنسبة الى ما يدركه وبقية من واحد من العضوين بقية من العضو الاخر فهو فاسد
على ما سياتي عن قرب ثم جوابه ما سبق في الوجه الثالث الوجه الخامس انا نجد من انفسنا
اشتهاء لكونها مدركين لبعض المدركات كسماع الاصوات الدنية وشم الرائحة
الطيبة الى غير ذلك ولو كانت المدركية هي انتفاء الافات عن الحي فاذا كان المشتهي
حيا لافات به فلذلك مما يتعلق به الشهوة لحصوله فانها انما تتعلق بحصول ما ليس
حاصل لوجه السادس انا قد نجد من انفسنا كراهية الرؤية لبعض الاشياء وسماع بعض
الاصوات وبالجملة نكره كثيرا من المدركين للكثير من الاشياء والحيوة وانتفاء الافات
لا نكره والمكروه انما هو المدرك فيجب ان يكون غيرها الوجه السادس انه لو قيل لابن
الجبائي على قياس مذهبه ما المانع ان يكون العالم هو الحي الذي لا آفة به وكذلك في القادر
والمريد وسائر الصفات لم يجد الفرق سبيلا قولهم لا نسلم خروجه عن كونه عالما بالمعلومات
والمبصرات قلنا دليل خروجه عن ذلك حتى اوجه الاول هو الانا، اذا علمنا شيئا
بطريق من الطرق رأيناه فانا نجد تفرقة ضرورية بين الحالين وليس ما نجده من الحالة
الثانية وهو الذي عابه الى كوننا قادرين ولا مريدين ولا متكلمين ضرورة ولا الى الحيوة
وانتفي الافات تقدم ان يكون خروجه عن المعتبر بالمدركية فان قبل المانع من ان
يكون تفرقة عائدة الى الجملة والتفصيل والاطلاق والتقييد في الشيء المعلوم فان يكون
عالمين على وجه مطلق فاذا رأيناه علمناه منفصلا ومقيدا وذلك لا يوجب خروجه
عن العالمية ولكن ما المانع من عود التفرقة الى تاثير الحاسة من الشيء المحسوسة فان الحواس
قابلة للانفصال عن المحسوس وذلك كما نجده من قابلية تاثير العين الباهرة عند التمزق
الى جرم الشمس الصدقة الداخلة في الاذن عند الاصوات الشديدة كالقيومات وغيرها
والانفجارات والانفجارات من بعض المطعومات والسمومات والملموسات قلنا اما
الاول فيندفع وذلك انا وجدنا صغيرا عمرنا العين عنه فانا نفي عالمين به على ما رأيناه
عمرا اذا تخيلنا العين بحدوده ثانية فانا نجده من انفسنا حصول امر زائد به على ما كان معلوما
قبل من حالة عمر العين عنه بحيث تفرقة ضرورية بين الحالتين فما نجده من الحالة الثانية هو الوصف
بالمدركية فاسميت تلك الحالة عالمية فهو نزاع في اللفظ لا في المعنى وقولهم ما المانع من
عود التفرق الى تاثير الحاسة قلنا ليس كذلك فان الحاسة وان كانت قابلة للتاثير كما
ذكروه الا ان ما نجده من انفسنا عند الاحساس ما لشيء بعد العلم به انما هو عائد الى
الزيادة كشف واحاطة بالشيء المحسوس بالنسبة حالة كونه معلوما وذلك وجدا
لا مراء فيه الوجه الثامن هو انا نجد من انفسنا الكراهة لرؤية بعض الصور دون

العلم

العلم بها ودليل الاختلاف بين المدركية والعالمية ومع هذا الاختلاف فلا
مبالاة المنازعة في كون المدركية فرعا من العالمية الوجه الثالث هو العالمية باتفاق
العقلاء تجوز تعلقها بكل موجود والمدركة الحاصل من كل واحد من الحواس عنه الخصوص
وعند بعض اصحابنا لا تتعلق بكل موجود وهو دليل الاختلاف الرابع انه قد يعلم
ما لا يدركه كالعلم بالمعدومات وقد يدركه ما لا يعلم كمن يرى مشيا وهو منغمز في مشيه
وواسوسه فانه مع رتبة اللمس لا يكون عالما به وهو دليل الاختلاف الخامس انه لا يحصل
حصول العلم الا ويعلم حصوله بخلاف الادراك كما حققنا من مثال المدرك الخ
قولهم لا نسلم ان المدرك مدرك بادراك قولنا لانه حد المدرك من قام به الادراك فلا
يعقل الادراك كما لا يتعقل مفهوم الاسود والابيض دون قصر السواد والبياض
ولو جاز تعقل المدرك بلا ادراك لجاز تعقل ابيض واسود فلا بياض ولا سواد وهو
محل الخلاف قولهم لو كان مدرك بادراك لجاز لا يدرك الاخفى وان الاظهر لما وجد
حالة ذلك اما ان ينظر فيها الى العقل والعادة فان كان الاول فممنوع وان كان الثاني سلم
ولكن كما انه يستحيل بالنظر الى العادة انتفاء الادراك الاخفى فيستحيل بالنظر الى العادة
ان لا يخلف الادراك الاظهر مع خلف الادراك للاخفى ثم ما هو لازم عليها للادراك فهو لازم
على الخصم في المدركية وما هو جواب له ثم هو جواب لنا ههنا قولهم ان المدركية واجبة الحصول
عنه حصول هذه الشروط لا نسلم وبيان ذلك من وجهين الاول انا قد نرى الكرى
صغيرا من البعد مع وجود ما ذكروه من الشرائط وعند ذلك فالرؤية اما ان تكون
متعلقة بالبعض دون البعض فان كان الاول فيلزم ادراكه على ما هو عليه وهو محال وان
كان الثاني فهو محال والا لما رأى اصلا وان كان الثالث كما ان الشرط ايضا متحققة
بالنسبة الى ذلك الجزء والمرئية فهي متحققة بالنسبة الى الباقي ومع ذلك فيلزم الادراك
مع وجود الشرائط وهو المطلوب الثاني انا اذا رأينا شيئا فلا بد ان يكون رائيا لكل
واحد من تلك الاجزاء لان ذلك المرئي هو مجموع تلك الاجزاء وعند ذلك فاما ان يتوقف
رؤية كل جزء من الاجزاء المفردة منه على رؤية الجزء الاخر او لا يتوقف رؤية كل واحد
على غيره او ان البعض يتوقف على البعض دون البعض لا سبيل الى الاول لما فيه من
دور الثاني والثالث يلزم منه جواز رؤية الجوهر الفرد الذي لا يتجزى بالفعل عند وجود
الشرائط حالة الاجتماع فلو وجب رؤية ذلك عند وجود الشرائط حالة الاجتماع
لوجب حالة الانفراد وليس كذلك فلا وجوب فان قيل على الحجة الاولى لا نسلم وجود
الشرائط في الاجزاء التي على اطراف المرئي بعيدا فهي بعيدة من الاوسط بالنسبة
الى الناظر فلذلك رأى الوسط دون الاطراف وبيان ذلك انا اذا قدرنا خروج خط

من الناظر متصلا لجزاء الوسط من المرئ حديث من قبانه على بعد المرئ رأينا زوايتان
فاذا فرضنا خطين خرجنا من الناظر متصلين باطراف بعد المرئ فربق الزاويتين المقابلتين
وتر الزاوية الثانية بطول كل واحد فورايها من البعد متصلا بجوانب المرئ البعد من
البعد المتصل بالوسط سلمنا التساوي بليتين الاطراف والوسط ولكن شرط المدركية
عند القائلين بالانطباع انما هو بانطباع صورة المرئ في الرطوبة الجليدية بين الناظر
والمرئ مخروطا متوهما زاويته من جهة الناظر وقاعدته من جهة المرئ ولا يخفى انه كما زادت
ابعاد المخروط طولا بسبب بعد المرئ اذ زادت زاويته ضيقا فكلما قصرت زادت
زاويته سعة ومحل انطباع انما هو الزيادة المفروضة فيجب اتساعها وضعها بسبب
القرب والبعد يكون كون المنطبع وصغره وعند القائلين بخروج من العين متصل
بالمرئ يكون مدركا له انما اختلف المرئ بالصغر والكبر بالبعد والقرب بسبب ضعف
الشعاع المتصل به بسبب بعده او بسبب مخالطة الاجزاء الكثيفة به وعند القائلين
بان الهوي المشق مابين الرائي والمرئ فيستحل له آلة دراكة وقوة ناظرة له انما اختلف
الصغير والكبير بالقرب والبعد بسبب تاثير القوة والاحالة وقوتها على الجهة الثانية
انما يلزم الدوران لو توقف حجة رؤية كل واحد من الاجزاء على حجة رؤية الاخر توقف
متأخرا غير متقدم وذلك بان يقال حجة رؤية كل واحد علة حجة رؤية الاخر وليس
كذلك بل توقف معينه انه لا يصح رؤية كل واحد مع رؤية الاخر وذلك غير موجب
للدور كالمضافات وبجواب انما دعوى زيادة البعد المتصل بالقرب على البعد
المتصل بالوسط فيندفع فانا لو قدرنا ان ضلع الزاوية القائمة وهو الواقع من وسط
المرئ الى طرف زراعا فنعلم ان بعد الطرف الذي قريب تلك الزاوية لا يزيد على بعد
الوسط بذراع بل اقل لان ضلع الزاوية القائمة يزيد على الوتر بها لا محالة ومع ذلك
فانا لو قدرنا تباعد الوسط ذراعا اخر بحيث يساوي وتر الزاوية ويزيد عليه بما
عارضه لحس واما الرد على ارباب الانطباع وغيرهم فسياتي عن قرب واما الاشكال
على الحجة الاولى بضعيف جدا سلمنا وجوب حصول المدركية ولكن لا نسلم امتناع
تعليلها بالادراك قولهم اما ان يكون الادراك ملازما لهذه الشروط والا قلنا غير
لازم وان كان لازما فالمانع منه قوله يلزم منه ان يكون تلك الشروط علة للادراك
نظرا الى الدوران فهو باطل بما سبق في قاعدة الدليل قولهم لو كانت المدركية
معللة بمعنى لجاز تخلف المدركية عند وجود ذلك المعنى وان عدمت الشروط و
ان لا توجد مع وجود هذه الشروط مع انتفاء ذلك المعنى وهو محال انما يصح ان لو
تصور الانفكاك بين المعنى واجتماع تلك الشروط وهو غير مسلم قولهم انه يلزم من ملازمة

المعنى

المعنى لهذه الشروط ان يكون بينهما تعلق مسلم قولهم التعلق اما بجهة العلية اولا واما بالاشتراط
لا نسلم الحصر بل التعلق امر اعم من المفهومين ولهذا يتصور التلازم بين المتضايفين وان
لم يكن تعلق بينهما لا بجهة العلية ولا الاشتراط وكذلك التلازم بين المعلولات لعلة واحدة
فانه خارج عن تعلق العلة وشرط سلمنا الحصر ولكن الامتناع من ذلك قولهم انه كان المعنى
مشروطا بتلك الشروط فلا يمتنع وجود الشرط دون المشروط لا نسلم انه ذلك
غير ممتنع على الاطلاق في كل شرط ومشروط وهذا وقع الاتفاق على ان كون
الباري تعالى حيا مشروطا بكونه عالما وقادرا ولا انفكاك لاحدهما عن الاخر سلمنا
وجود هذه الشروط دون المعنى ولكن لا نسلم امتناع حصول هذه الشروط بدون
الادراك ولا امتناع حصول المعنى دون حصول هذه الشروط كما سبق وبه يندفع ما
ذكره في القسم الثاني ايضا في القسم الثالث انه يمتنع ان يكون المعنى تلك الشروط ممنوع
قولهم في الوجه الاول منه يلزم ان يكون واحد منها متحققا دون يلزم ان يكون الهيئة
المجتمعة متحققة دون ممنوع في الوجه الثاني منه اذا كان الادراك علة للمدركية فيلزم
من وجوده وجود المدركية وان لم يتوقف على تلك الشروط مسلم ولكن لا نسلم احالة ذلك
كما سبق قولهم في الوجه الرابع انه يلزم منه ان يكون العلة الواحدة علة للمعلولين وهو ممتنع
لانه امتناع ذلك كما يأتي في العلل والمعلولات والوجه الخامس منه انا نتزل الكلام على ان
الادراك علة للشروط فجوابه ضعيف لو كان المدرك مدركا بادراك لجاز على القادر
خلق ادراك المعدوم في العين وهو ممتنع قلنا ان كان ادراك المعدوم بالعين ممتنعا
فقد امتنع القول بجواز خلقه في العين وان لم يكن ممتنعا فقد امتنع القول فانا ادراك
المعدوم بالعين ممتنع قولهم لو كان الادراك معنى يصح ادراكه بادراك الاخر ولما
تصور الخلو منه ولو صح او هو شامل ممتنع على ما قرروه فيقول الشامل وان كان
ممتنعا ولا بد على امتناع الادراك لجواز ان يكون ذلك لازما من القول بجواز ادراك
الادراك او من القول بان الادراك او من القول بان الذات القابلة للضدين لا تخلوا
عنهما قولهم سلمنا لزوم ذلك في الشاهد ولكن لا يعلم لزوم ذلك في الغايب قلنا اذا
ثبت ان مفهوم المدرك من قام به الادراك فانه لا يختلف شاهدا وغايبا قولهم
لا يخلوا اما ان يكون قديما او حادثا قلنا قديما قولهم يقضي الى قدم المسموعات والمبصرات
قلنا ليس كذلك فان تعلق الادراك بالمدركات على نحو تعلق العلم بالمعلومات ومالزم
من قدم المعلوم فلذلك الادراك قولهم ان التنبيه المخصوصة شروط في الادراك ليس
الادراك كذلك فان القابل به معترف بانه الادراك قايم بجوز واحد من جهة المدرك
والاثر لا تصال محله بما جاوزه اذ لجاز ان لا يؤثر بعضها في بعض في ما يرجع الى ما يقدم بها

من الاعراض كما بانه يجب بالجوهر يكون على صفة عند المجاورة لغيره في حالة الانفراد واذا جاز
قيام الادراك بجزء واحد في حال انفراده واتصاله بغيره لزم ان لا يكون البنية"
المخصوصة شرطا ولا يلزم على هذا الاجتماع حيث انه يقوم بالجوهر عند اضافة وحجة الى
غيره ولا يقوم به عند انفراده لانا نقول كون القايم بكل جزء في حالة الاجتماع هو بعينه
قايم في حالة الافتراق مطلقا ومختلف انما هو الاسماء وهو ان ذلك الكون القايم بالجوهر
عند ضمه الى غيره يسمى اجتماع وعند انفراده لا يسمى بذلك ثم وان سلمنا انه لا يبقى حالة
الانفراد لكنه غير لازم وذلك لان الصفات العرضية منها ما تنقض لذاته الضم والاجتماع
بين الحال والصفات الاضافية مثل الاجتماع ونحوه ومنها ما لا يقتضي ذلك كالسواد
والبياض ونحوه مما ليس بصفة اضافية ولا يلزم من كون الصفات الاضافية كذلك
طرد ذلك فيما ليس بإضافي ولا يخفى ان الادراك ليس من ذلك القبيل الموجب
للجمع والضم بين الاجسام ومما يدل على ان الادراك غير مفتقر الى البنية ويخص
بصيرتنا قابلين بكون الباري تعالى مدركا ان يقال لو كانت البنية المخصوصة مشروطا
في الشاهد لوجب طردها غايبا على ما هو معلوم من قاعدتهم الا شتراط عندهم فانهم
اوجبوا اطراد الشرط دونه العلة ويلزم من ذلك وجود البنية المخصوصة في حق الباري
تعالى لكونه مدركا فانه قبل اشتراط البنية المخصوصة انما هو في حق من يدرك بادراك فالباري
تعالى ليس مدركا بادراك فلا تشترط بنية في حقه فقد ناقضوا قاعدتهم في العالمية حيث
شرطوا كونه العالم حيا في الشاهد وان كان عالما بعلم وطردوا ذلك في الغايب وان لم يكن
عالما بعلم ولو سلموا عز الفرق ولم يجدوا الى ذلك سبيلا قولهم ان ذلك يفضي الى الالتباس
بين الادراكات ليس كذلك فان الالتباس بين الادراكات لا يكون بسبب اتحاد
محلها والا لما تصور قيام عرضين بمحل واحد الا وهما متماثلان بهما ولا يخفى جواز قيام
الاعراض المختلفة بمحل واحد مع عدم التشابه وذلك كالسواد والحلاوة ونحوهما وانما
الالتباس والاشتباه بين الاعراض لامور عايدة الى انفسها ولا يخفى انه لا تشابه بين
انواع الادراكات في انفسها واختلافها في ذواتها على ما يجده كل عاقل في نفسه وهذا
لا يقوم احدهما مقام الاخر فان ادراك الشيء بالبصر لا يقوم مقام ادراكه بالسمع و
الشم والذوق واللمس ولذلك بالعكس وعلى هذا تبين ان ما ذكره من حدود
الادراكات لا حاصل له قولهم ان الادراك هو الانطباع، وان الانطباع شرط
في الادراك فباطل من وجهين الاول ان ما ذكروه مبني على اشتراط البنية المخصوصة
في الادراك وقد سبق ابطال الثاني هو ان الصورة المطبعة في العين اما ان يكون"
منتقلة من صورة المؤدي او غير منتقلة فان كان الاول فالمنتقل اما جوهر او عرض

لا جايز

لا جايز ان يكون والا فهو مع انطباعه في العين اما ان يكون متصلا بالمرئي او منفصلا
عنه بان كان متصلا به فيمتنع ان يكون منقطعا في العين بل المنطبع في العين
طرفه ويلزم من ذلك ان لا يكون منه مدركا غير منطبع دون غيره وانه يرى الهوى الراكد
بين الراي والهوى وتحركه وان يكون نافذا في الاشياء الصلبة الشفافة كالبلور
اذا كان متوسطا بين الراي مع المرئي وانه يكون قد خرج من الجزء بة المرئية خرج مخروط
ملاصقا بين الراي والمرئي بعد وان لا يرى المرئي على شكله بل على شكل المطبع في
عين على صغره وان لا ترى السماء في اول جزء من اجزاء زمان قبيح العين بل
بعد اذ منه وهي بان فيها قطع المنتقل من المرئي الى الراي في المسافة التي بينهما
وان ينصف العين بما انطبع فيها من الصور الالوان حتى يقال لها سواد وبياض وان
تحترق بالانطباع صورة النار فيها وتبرد بانطباع صورة الثلج فيها والكل محال
وان كان منفصلا عنه فكان يلزم ان يحس به المنفصل عنه اذا كان مدركا وان
لا يدرك ذلك المرئي الخارج لعدم الطباع وهو محال وان كان عرضا فالعرض لا تحرك
له بنفسه وان تحرك بمحله اوجب لمحالات السابقة هذا ان تقال الصورة
المنطبعة من المرئي وان لم يكن منتقلة فالقول بانطباعها في العين مع عدم"
انتقال ما من المرئي محال قولهم انه لا مانع من خروج شعاع من العين متصل بالمرئي قلنا
ايضا سبقة اوجه الاول انه مبني على البقية وقد ابطلناه الثاني هو ان الشعاع
الخارج من العين اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فهو مع اتصاله بالمرئي اما ان يكون
منفصلا بالعين او منفصلا عنها فان كان متصلا بالعين فهو ممتنع لثلاثة اوجه
الاول انه يلزم منه انه قد خرج من العين مع صغرها جرم مخروط ملاصق كون العالم
متصلا بالتوابل وهو محال الثاني انه يلزم منه ان مجرد الهوى الراكد وان ينفذ في
في الاجرام الصلبة الشفافة اذا كانت متوسطة بين الراي والمرئي كما سبق والكل
محال الثالث انه يلزم ان لا يختلف المرئي على القرب والبعد بسبب الاتصال للمدرك
به وان كان منفصلا عن العين فكان يلزم ان لا يختلف المرئي بسبب القرب والبعد
لاتصال المدرك به وان تحرك ما يلاقيه من الاجرام المزاحمة لها وان لا يدرك
الراي والمرئي لانفصال في الشعاع عنه عجز العين عنه قبل زمان عدد شعاع والكل
محال وان كان غير خارج فهو ايضا محال لما سبق في الانطباع الثالث وهو تخصيص
بمذهب المعتزلة المقابلين بالشعاع وهو ان يقال الشعاع عندكم جسم والاجسام
غير داخلة تحت مقدور شيء بالاتفاق هنا ومنكم وعندنا فلا يخلوا اما ان يقولوا
بان الله تعالى خلقها عند قبح العين او انه كان مستكنا في العين ثم انبعث عند

فتح الاجفان فان كان الاول فيلزم منه جواز فتح العين مع سلمنا وتحقق الشروط التي
اعتبروها وانه لاتحصل الرؤية بجواز لا يخلق الله ذلك الشعاع وذلك عندهم محال وان
كان الثاني فهو محال كما يأتي بعد وان كان الثالث فاما ان يكون انبعاث الشعاع بطبعه
او يخلق الله تعالى بذلك فانه كان بطبعه وجب ان لا يتحرك كيف كان بل الى جهة معينة
وان كان ذلك ايخلق الله تعالى فيلزم جواز قبح العين مع سلامتها وانتفاء المواقع
بدون الرؤية بجواز ان لا يخلق الله تعالى ذلك الانبعاث وهو محال على اصولهم الواقع انه
لو كان لمجوهر البرد من الناظر على الوجه المشروط من القرب والبعد فانه لا يبرى عندهم و
لو كان ادراكه باتصال الشعاع ليرى ظهوره اتصال الشعاع به عندهم ويمكن ان يجاب
عنه فانه وان وجد منه الشرط وهو البعد المشروط واتصال الشعاع به لكنه لا يمكن
ان يكون شرطا اخر وهو ان يكون في غاية الصغر وقد فات ذلك الخامس انه لو كان لادراك
باتصال الشعاع بالهوى لما ريب الاعوض لعدم اتصال الشعاع بها عندهم فانه قالوا
شرط اتصال الشعاع بالمرئي او بمحله والعرض وان لم يتصل به الشعاع فهو متصل بمحله
فيلزمهم رؤية لون الجسم نهارا ورد لانصال الشعاع بمحله وان لم يقولوا انه لم يكن لهم ان
يقولوا الطعم وان اتصل الشعاع بمحله فليس مما يصح ان نرى عندنا وهو شرط في
الرؤية الى هنا انه لو قدرت قبل مظلم فان من هو واقف في صوتها لا يبرى منه هو واقف في
الظلمة عند قطع الضوء ومن هو في الظلمة يبراه مع استوائهما في انبعاث الاشعة فان قالوا
شعاع النار لقوته يبهر الشعاع المنبعث من غيره من هو في ضوئها ويمنعه من النفوذ بخلاف
الواقف في الظلمة قلنا فاذا كان شعاع النار مانعا من نفوذ الشعاع المنبعث من العين "
فالظلمة اولى ان تكون مانعة للشعاع المنبعث من عين الواقف فيها وهذا انه قد يرى
الشئ في وقت طلوع شعاع الشمس في مساقة لا يرى في مثلها في الظلمة وكذلك فانه
الصايره من شعاع الشمس النازل من الكرر ولا يرى الظلمة ثم يلزم منه ان لا يبرى احد الواقفين
في الضوء للآخر لكون الشعاع المنبعث من العين منهبرا بالشعاع النير المفروض بل وكان
امتناع رؤية النار لقوة شعاعها اولى السابع انه لو كان اتصال الشعاع البعث من العين
بالهوى المرئي شرطا في الرؤية فالشاهد لكان شرطا في كون الغايب مدركا لان الشرط
عندهم مايجب المراة كما سلف وليس كذلك بل حيث فضوا بان الرب تعالى مدرك
وعلى هذا فقد اندفع وكونه من الشبهة كيف وان ماذكروه من الشعاع النازل من الكرى
ليس هو الشعاع المنبعث من العين الذي هو شرط الادراك بل غيره فلا يكون
توقف ادراك الهبا عليه دليلا على قصده وكذلك الشعاع المنعكس من احدى "
المرايين المتقابلين على الاخرى الذي به ادراك الناظر لظهوره ليس هو شعاع المنبعث

من العين

من العين فلا يكون ذلك دليلا على اشتراط انبعاث شعاع العين ثم لو قيل لهم ما المانع من
ان يكون ذلك كله محكم جرى العادة لم يجدوا الى دفعه سبيلا قولهم ما المانع من ان يكون لادراك
باستحالته عند اجتماع البصريين اشد وكذلك يجب ان يكون ادراك الواحد للشئ عند
الاجتماع اشد من حالة الانفراد لقوله الاستحالة الثانية انه كان يلزم ان يضطرب المرايا عند
تشويش الجوهر واضطراب الرياح بسبب تجدد الآلة الدراكة وهو ممتنع الثالث انه
يلزم منه الا يكون الناظر هو المدرك اذ المدرك انما هو خارج عنه وعلى هذا فالادراك
معنى يخلقه الله تعالى للمدرك مع قطع النظر عن البنية المخصوصة والانتقال والانطباع
والالات والادوات والاشعة والاهوية المشتقة وكل ما قيل وما وقع من ذلك ملازما للادراك
جرى العادة كالري عند شرب الماء والشبع عند اكل الخبز ونحوه وحيث لم يكن الغيب
او اليد وغيرهما من الاعضاء فبصره ولا سامعه وشامة ولا ذايقة فليس لعدم صلاحيتها
لذلك بل لان الله تعالى لم يخلق لها ادراك وهذا اصل مطرد عند اهل الحق من اصحابنا في
سائر الادراك وربما قيل في ابطال ما ذكروه من نقل الصوت بالهوى الى صماخ الاذن انه
لو كان كذلك لما ادركنا جهة كما لا ندرك جهة الملموس لما كان ادراكه بالوصول الى الحاسة
اللامسة وهو بعيد او المدرك بالسمع انما هو الصوت لا نفس حمله من تلك الجهة بل ادراك
ذلك انما يكون بغير السمع وانما النقض ببقية الادراكات فقد سبق جوابه في مسئلة اثبات
الصفات بجهة العموم كيف وانا لا نسلم امتناع اتصاف الرب تعالى بما في ادراكات
على ما ذهب اليه القاضي ابو بكر من اصحابنا فانه قال الرب تعالى موصوف بالادراك الخمس
ودليله ما هو دليل السمع والبصر قولهم لا نسلم خروج الادراك عن اجناس العلوم قلنا
قد اختلف اصحابنا ومنهم من قال انه من اجناس العلوم وهو اختيار القاضي ابو بكر رضي الله
عنه واما الخبر فيقول قد بينا في تقدم من الاختلاف بين العالم والمدرك مختلفين ضرورة
وهو المطلوب واما ان الاختلاف هل هو اختلاف نوع او جنس فيما لم يظهر بعد قولهم
الادراك والعلم قد اشتركا لا يتصور ان يدرك المدرك شيئا ولا يعلمه غير مسلم وان
سلم بالالتزام لا يدل على اتحادهما قولهم الادراك والعلم قد اشتركا في انهما لا يوردان
في متعلقيهما قلنا والاشتراك في هذا الامر او في غيره لا يدل على الاتحاد ايضا لجواز اشتراك
المختلفات في لازم واحد ويدل على ذلك ان الكلام لا يوثر في متعلقه كالعلم وهما مختلفان
فانه قيل قد يتم اختلاف الادراكات وانها مخالفة لانواع العلوم ويجوز على الله
منها وما لا يجوز فهل الادراك منحصرة في الادراكات الخمس ام لا قلنا ذهبت الفلاسفة
الى ان الادراكات عشرة على ما حققناه في قاعدة العلم واما اصحابنا فيتفقون على الادراكات
الحاصلة بالحواس الخمس الظاهرة واختلفوا في الاحساس باللذة والالم والفرح والغم

على هو من قبيل الادراكات او العلوم وقد ذهب كثير من الاصحاب الى انه من قبيل العلوم واذى
ارتضاه القاضي انه ادراك سادس محتجا على ذلك بان العلم يتعلق بما مضى من الالام
والاحساس بالالم غير متعلق بما مضى ذلك لايدل على خروجه من انواع العلوم لجواز ان يكون
متعلق البعض منها مما لا يتعلق به البعض منها مما لا يتعلق به البعض الاخر كما قيل في الادراكات
المختلفة النوع والحق في ذلك ان الاحساس بالالم مخالف لباقي الادراكات ومخالف
لباقي انواع العلوم من حيث ان الاحساس بالالم واللذة ونحوه لا يتعلق بما يتعلق به غيره من
العلوم كالعلم بما مضى من الالم وغيره من الموجودات واما كونه من فروع الادراكات او العلوم و
لم يظهر بعد فان قيل هل يجوز ان يخلق الله تعالى ادراكا خارجا عما ذكرتموه من الادراكات ام لا
قلنا قد اختلف المثبتا ايضا في ذلك قسم من منع ومنهم من جوز وهو مذهب ضرار بن عمرو
والحق انه لا دليل قاطع على النفي والاثبات فلا سبيل الى الجزم بواحدها فانه قيل قبل الادراكات
الحادثة معدودة للشي قلنا اتفق القائلون بها على انها غير مباشرة بالقدرة الحادثة غير
ان مذهب اصحابنا انها مخلوقة الله تعالى على ما سياتي ومذهب بعض البصريين من المعتزلة
ان الرؤية عنها حادثة بطريق التولد عند فتح العين وهو باطل على ما ياتي ايضا في ابطال
التولد والله اعلم **المسئلة التابعة** في ان الله تعالى حي بحياة لذا عند اصحابنا وان الحيوة
صفة موجود زايد على الذات ومالة من الصفات الموجودة السابقة واتفق المعتزلة على
انه حيا لا بحياة انه ليس بميت واحتج اصحابنا بثلاث مسلك المسلك الاول انهم قالوا
قد ثبت ان الله تعالى قادر وعالم ومريد وشرط بهذه الصفات باث بد كون المتصف بها
حيا فيجب للباري تعالى كونه حيا بحياة الازلية لا بد رك المخلوقات حياته كما لا بد كون غير
او صافه لان الشرط لا يختلفه شاهدا ولا غايبا واذا كان حيا والحيوة عبارة عما قامت
به الحيوة فهو ضعيف كما سبق ابطال لحاق الغايب باث بد المسلك الثاني انهم قالوا
الذوات منقسمة الى ما يصح عليها ان تعلم وتقدر والى ما يصح عليها ذلك وهذه التفرقة
يستدعي سببا وذلك المميز الذي به صح على بعض الذوات ان يكون عالمة قادرة هو المعنى
بصفة الحيوة لانا الله تعالى يصح عليه ان يكون عالما وقادرا فكان حيا بحيوة وهو باطل ايضا
فان الذوات مختلفة عندنا وعند اكثر العقلاء وعند ذلك فلا يمتنع ان تكون صحة
قبوله العالمية مستندة الى نفس الذوات لا الى امر خارج عنها المسلك الثالث قال بعض
المتاخرين اجمعنا على كونه الرب تعالى حيا فنقول لمحي هو الذي لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر اشارة
الى سلب الامتناع والامتناع سلب فبقي الامتناع سلب السلب فيكون امرا ثبوتيا وهذا
الامر الثبوتي ليس هو نفس الذات فان نعلم ذات واجب الوجود وقد نجهل كونه لا
يمتنع ان يعلم ويقدر والمعلوم وغير ما ليس لمعلوم فثبت ان كونه تعالى حيا صفة حقيقية

قائمة

قائمة بذاته لانها سلب محض وهو ضعيف ايضا فانا نمنع كونه عالما قادرا واذا كان سلبا
وسلبه ثبوت بذلك الثبوت هو حجة كونه عالما قادرا وهو ان كان امرا زايدا على ذات
واجب الوجود فليس فيه ما يدل على ان كونه حيا بزيد على كونه عالما وقادرا والمعتمد انا
نقول قد ثبت ان الله تعالى موصوف بالعلم والقدرة والارادة وعند ذلك فلا يخلوا
اما ان يكون قابلا للاتصاف بهذه الصفات او لا يكون قابلا لها لا جايز ان يكون غير قابل
لها والا لما صح اتصافه بها وقد قيل هو موصوف بها وان كان قابلا لها بالقبولية لهذه
الصفات زايدة على ذات الله تعالى ونفس العلم والارادة والقدرة ولهذا
فانا قد نعقل ذات الباري تعالى ونفس العلم والقدرة ونجهل قبول الذات لها والمعلوم
غير ما ليس بمعلوم واذا كان زايد فاما ان يكون وجوديا او عدميا اولا وجوديا ولا عدميا
لا جايز ان يكون لا موجودا ولا معدوما على سنينه في ابطال الاحوال ولا جايز ان يكون
عدميا لان نقيض القبول لا قبول ولا قبول عدم لصحة اتصاف الممتنع به ولو كان
ثبوتيا لما كان صفة له فنقيض ان يكون القبول وجوديا وذلك هو المعبر بصفة الحيوة
المسئلة الثامنة في انه هل للباري تعالى صفة زايدة على ما سلفناه من الصفات ام
لا وقد اختلف في ذلك فذهب بعض اصحابنا الى انه لا يجوز اتصافه بصفة زايدة
على ما اثبتناه محتجا على ذلك بان الدليل الذي دل عليها لم يدل على غيرها وما لم يدل عليه
الدليل فلا سبيل الى تجويزه وهو باطل من جهة انه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول
في نفسه وان انتفاء العلم بوجوده ومنهم من قال بجواز ان تكون له صفة اخرى لا تخل
اما ان تكون صفة كمال او نقصان فان كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقض وان
كانت صفة نقص فثبوتها له ممتنع وهذا ايضا ضعيف اذ الممكن ان يقال انها
ليست صفة كمال ولا نقص ولا دليل يدل على معنى بذلك ولا هو بديهي وان سلما الحصر
ولكن فالمانع ان تكون صفة كمال قولهم لان عدمها في الحال نقض انما يصح ان لو قبل
بعده وليس يلزم من كونه جايزا ان يكون معدوما حتى يقال ان عدم الحال يكون نقصا بل
غايته ان لا يحكم بثبوته لعدم قيام الدليل عليه وورود الشرع به والحق في ذلك ما ذهبت
اليه بعض الاصحاب وهو ان ذلك جايز عقلا وان لم تنقض ثبوته لعدم الدليل وورد
الشرع به وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقصا الا ان يكون ما هو لجايز
عليه غير ثابت له ومن المنتهاة زايد على هذا واثبت له صفات زايدة على ذلك و
جوم بها كالبقاء والعقيد والوجه والعين واليدين ومن الحشوية من زاد على ذلك واثبت
له صفات زايدة على ذلك وجزم اوله نورا وجنبا وساقا وقدما واستواء على العرش
ونزولا الى سماء الدنيا وصوره وعلى صورة ادم وكفا واصابع وضحكا وكرها

الى غير ذلك وتمسكوا في ذلك بظواهر من الكتاب والسنة وادلة لا يمكن بها في هذا
الباب ولا بد من الاشارة الى تحقيق ما في كل صفة من هذه الصفات الصفة الاولى البقاء
وقد اتفق المتكلمون على جواز اطلاق الباقي على الخالق والمخلوق المستمر الوجود حقيقة خلافا
لابي هاشم قال الباقي في الحقيقة هو الله تعالى وبقاء المخلوق يبقائه بالارادة انما تسمى المخلوق
بالبقاء مجازا واتفقوا على ان الحادث في اول زمان وجوده حدوثه لا يوصف بكونه باقيا ما عداء
الكرامية فانهم وصفوه بكونه باقيا ثم اختلفوا هل الباقي باق ببقاء زايد عليه امر ما وذهب
ابو الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه معظم ائمتنا انه قال ان الله تعالى باق في بقاية الازلي
لا يدرك المعقول من المخلوقات ببقائه وبقاء المخلوق من ارادة بقائه وقال القاضي ابو بكر
ان الله باق ببقاء لا زايد عليه وهو المذهب المعتزلة واختلف في قول ابو الحسن الاشعري
في بقاء الله تعالى وصفاته باق ببقاء واحد وذلك البقاء باق ودايم بذاته تعالى وان
الله تعالى باق ببقائه ودايم البقاء ببقائه في ذاته وكذلك وكل صفاته باقية بذاته دايما ابدا
وبقاء المخلوقات خلاف ذلك لان الله تعالى اذا اراد بقاء المخلوقات يتركه بالبقاء واذا
اراد بقاءها وكذا فيه النزاع ويرجع الى الاطلاق اللفظي وانما قال بكونه باقيا حقيقة لا بقاء
نور قوة بقائه ولا يرد الى عدم ولا يمكن فناءه ورده الى عدم كما لا يمكن فناء ذاته وسائر
انوار صفاته لان جميع صفات الله تعالى دايم بدوام ذاته وباقي ببقاء ذاته ومستمر به
من الازل الى الابد ولا يمكن الوصف والادراك بنور ذاته وانوار سماته وانوار صفاته و
انوار قدرته وانوار حكمته وانوار فعاله وانواره هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة
اما عن ادلة الله تعالى وايمانه واجب على جميع المخلوق من له العقل وقال ائمتنا ان الله تعالى
موجود بموجودية ذاته حي بحيات ذاته وقادر بقدرت ذاته وعليم بعلمه وحكيم بحكمته ومدبر
بكمال تدبيره وسميع بنور سمعه وبصير بنور بصره ومتكلم بكلامه ومريد بارادته وعارف
جميع استعدادات استحقاق جبليات مخلوقاته من العلو الى السفلي ومن الكلي الى الجزئي بعلم عرفانه
احاطة ذاته سبحانه وتعالى وباقي ببقاء ذاته وباقي جميع انوار سماته وصفات كماله و
صفات حسن جماله وصفات رحمته وصفات قدرته وباقي جميع اخلاق حميدته واوصاف
جميلة اما جميع وجود الموجودات واحوال كيفياتهم وحياتهم وحماتهم وعزتهم وذلتهم
وكرامتهم ومرودتهم وبقاءهم وفناءهم من الله تعالى وخلقه وارادته واذنه ومشيته
وباقي بارادة حفظ بقائه لا يمكن التحرك البعوضة باله من غير اذنه ارادة الله تعالى بل
بتحرك باذنه وارادته لا يمكن الوصف والادراك بكنه نور ذاته وانوار سماته وانوار
صفاته من صفات جلاله وجماله وقدرته وحكمته وافعاله واثاره لا اله الا الله وحده لا شريك
له له الملك وله الحمد والتصرف وله الحيات وله الممات وله الخلق وله البقاء المخلوقات و

فنائهم

وفنائهم ونشرهم وحشرهم وحسابهم وميزانهم وتنعم بقاء جنانهم وميزانهم وجميع كيفيات
انتقلات انواع شتاتهم هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة من اعتقاد جميع الانبياء والمرسلين
صلوات الله وسلام الله على نبينا محمد رسول صلى الله تعالى عليه وسلم وعليهم اجمعين و
اعتقاد جميع المؤمنين وخلاف هذه الكلمات باطل ومردود اما المباحثات بين العلماء و
العقلاء جايز لاجل ظهور الحق وتفرقه عن الباطل واما بين العوام المؤمنين وجهلاية البحث
في ذات الله تعالى وصفاته غير جايز وينبغي لهم قالوا الله واحد لا شريك له له الملك وله الحمد
وله جميع التصرف والانقلاب وله الحيات والممات ومن الله الخير والشر والله على كل شي قدير
ويكفي لهم هذا في حق عرفان الباري تعالى وينبغي لهم كذا قالوا عند تكلم اشراك المشركين بالرد
هذه الكلمات القدسية التسبحانية سبحان الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والله موصوف
بصفات الكمالية ومنزه عن صفات الرديه ولا ينبغي للعوام والجهال المؤمنين التكلم في غير
هذه الكلمات واما كذا قالوا انها مجاز معناه غير مستمر على الدوام ولا خوض في الاصطلاحات
بعد فهم المعنى وكذلك الخلاف في تسمية الحادث في اول زمان حدوثه باقيا وان من
نفى ذلك لم يرد به الا انه غير موصوف في وقت حدوثه بانه مستمر الوجود ومن اثبت
لم يرد به الا انه مما يصح استمرار وجوده وانما الاشكال في كون الباقي باقيا ببقاء زايد
عليه وقد اعتمد ثبوت البقاء على المالك المسلك الاول وهو ما سلك ابو الحسن الاشعري
رضي الله تعالى عنه انه قال ان الجوهر في اول زمان حدوثه غير موصوف بكونه باقيا وقد اتصف
بذلك في الزمان الثاني فقد محدود وله وصف لم يكن وذلك يوجب ان يكون لزيادة المعنى
وهو البقاء كالذي يوصف بالتحركية بعد ان لم يكن متحركا فان ذلك يقتضي اثبات حركة قايمة
به وزايدة على كونه متحركا فلو جاز ان يكون باقيا ببقاء الجاز ان يكون متحركا بلا حركة وهو محال
وهذا المسلك ضعيف وقال القابل بتجديد هذا الوصف وهو كون البقاء امرا ثبوتيا فرع
كون المفهوم من كونه باقيا امرا ثبوتيا وليس كذلك يدل عليه وجود الاول انه امكن ان يقال
معنى كونه باقيا في الزمان الثاني ان الموجود في الزمان الاول لم يبطل في الزمان الثاني وهو
سلب محض الثاني انه امكن ان يقال معنى كونه باقيا في الزمن الثاني انما حصل في الزمان
الاول حاصل في الزمان الثاني والكلام في حصول ذلك الحصول في الكلام الاول وهو
مستمر ممتنع فانه قبل ان الحصول مع كونه ثبوتيا حاصل في الزمان الثاني بنفسه لا الحصول
زايد عليه فليقل مثله في حصول الجوهر فيه الثالث انه يتصف بالجوهر في اول زمان
حدوثه فانه يوصف بكونه حادثا فيه ولا يوصف في ذلك بزمان الثاني مع بقاء ذاته
فيكون حادثا زايدا على ذاته وليس كونه حادثا امرا ثبوتيا والا كان حادثا ولزم مستمل
واذا لم يكن كون الجوهر حادثا امرا ثبوتيا مع كونه زايدا على ذاته فلذلك يكون باقيا الرابع

ما قاله بعض الاصحاب از المفهوم من كونه باقيا انه مستمر في الزمان الثاني ومفهوم الاستمرار
واحد في الوجود والعدم بدليل قسمة المستمر الى المستمر بالعدم ومورد القسمة يجب ان
يكون واحدا واذا كان مفهوم الاستمرار واحدا في الوجود والعدم فلو كان صفة ثبوتية لكان
العدم المحض متصفا بها وهو محال ويمكن ان يقال لانسلم اتحاد الاستمرار واحد في
الوجود والعدم فلو كان صفة ثبوتية لكان العدم المحض متصفا بها وهو محال ويمكن ان
يقال لانسلم اتحاد المفهوم من الاستمرار ومورد القسمة انما هو اللفظ دون المعنى ثم هو معارض
بما يدل على ان مفهوم الاستمرار ثبوتي وذلك لان نقض الاستمرار واستمرار عدم بدليل الحجة
اتصاف العدم به في اول زمان تحققه فيكون الاستمرار ثبوتيا سلمنا كون المفهوم من كونه باقيا
امرا ثبوتيا ولكن لانسلم انه معلل بالبقاء ودليله من ثلاثة اوجه الاول انه لو افتقر في كونه
باقيا الى قيام البقاء به فقيام البقاء بالباقي اما ان يتوقف فان توقف فقد لزم الدور
الممتنع وان لم يتوقف لزم حصول البقاء في الجوهر لا محالة كونه باقيا وهو محال الثاني انه
لو كان الباقي معللا بالبقاء فالبقاء اما ان يكون صفة ثبوتية او لا يكون صفة ثبوتية فان
كان الاول فاما ان يكون باقيا او لا يكون باقيا فان كان باقيا لزم ان يكون باقيا بصفة
الاخر وهو تسلسل ممتنع ثم ليس قيام احد البقاءين بالاخر اولى من العكس وان لم يكن باقيا
فاما لا يكون باقيا ولا صفة له تعالى وان لم يكن ثبوتيا استحال كونه علة للامر الثبوتي فثبت
انه لو كان الباقي معللا بالبقاء لكان العلم القديم معللا بالبقاء فيكون باقيا والبقاء اما ان
يكون صفة له او لا يكون صفة له لا جائز ان لا يكون صفة له والا لجاز ان يقال ان العالم
بعلم لا يقوم به والمتحرك يتحرك بتحرك لا تقوم به وهو ممتنع وخلاف قاعدة الشيخ ابو
الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه فان كان البقاء صفة للعلم اقتضى ذلك الى قيام
العلم بالمعنى وهو ايضا محال فان قيل لانسلم اتصاف العلم بكونه باقيا وان كان
مستمرا وهذا المنع لعبد الله ابن سعيد رضي الله تعالى عنه وان سلمنا ذلك ولكنه غير لازم
وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان بقاء العلم قائم بذات الله تعالى وتقدس ليست مغايرة
لعلمه فقد قام بقاء العلم لا بغيره كما لو قام الثاني ان يكون باقيا لانه ذات الله تعالى
باقية ببقاء ذاته باقية زائدة عليها وصفاته هي باقية ببقائه للقائمية ولا يلزم على
هذا ان يكون الجوهر باقيا ببقاء هو نفسه او ان يكون ذات الباري تعالى باقية ببقاء
هو نفسها اما الاول فلانه كان يلزم ان يكون الجوهر في الحالة الاولى باقيا للموجود نفسه
فيها واما الثاني فلانه كان يلزم ان يكون الذات معدومة ويستحيل ان تكون قائمة بنفسها بخلاف
الصفة الثالث هو ان ما ذكرتموه انما يلزم ان لو قيل بان البقاء علة لكون الباقي باقيا
وليس كذلك بل هو شرط لكون الباقي باقيا ولا يلزم قيام الشرط بالمشروط بدليل الحيوة

مع العلم ولا يلزم على هذا ان يقال لجواز ان يكون لله تعالى باقيا ببقاء غير قايم به
وان يقال ببقاء وجوه بردوغير قايم به اما الاول فلانه لو جاز ان يكون بقاء الله غير قائم
به فاما ان يقوم بنفسه او بغيره لا جائز ان يقوم بنفسه اذ المعنى لا تقوم بنفسها
وان قام بغيره لزم ان يكون ذلك الغير قديما ولا قديم غير الله وصفاته واما الثاني فلان
الاجماع منعقد ان الله تعالى قادر على خلق جوهر فرد لا موجود معه وقادر بقيه بقاء ما
شا ببقاء ذلك الجوهر اما ان يقوم بنفسه او بغيره لا جائز ان لا يقوم بنفسه لما تقدم وان
قام بغيره لزم منه امتناع خلق ذلك الجوهر الباقي على الله تعالى الامع غيره وذلك محال
قلت اما منع كون العلم باقيا بمعنى استمراره فمكابرة للمعقول وانواع في عبارة واما الوجه الاول
فمندفع فان شرط العلة ان يكون قائمة بمحل الحكم على ما تقرر ذات الباري تعالى وان لم تقل انها
غير الصفة ولا الصفة غيرها فليس بمعنى اتحاد حقيقتها اذ هو محال بمعنى عدم الانفكاك
بينهما فاذا كان بقاء الصفة بمعنى بقاء الذات لا محالة واما الثاني فلان معنى البقاء مخالف
لمعنى العلم واذا جاز ان تكون الصفة الواحدة علما بقاء فلا مانع من ان يكون الشيء ذات
بقاء ويكون من جهة كونه ذاتا قائما بنفسه ومن جهة كونه بقاء غير قايم بنفسه بل ويجاز ان
يكون السواد سوادا وهو بنفسه والعلم عالما بعلم هو نفسه وذلك قلب قاعدة المعللات
والمعلولات واما الثالث فمن وجهين الاول انه لو كان التغاير كافيا لكون الباقي باقيا فمن
فضيلة الشرط انه لا يمنع وجوده دون المشروط كالحيوة مع العلم وعند ذلك فلا يمتنع
تقدير وجود البقاء بدون كونه ما قام به باقيا وهو محال الثاني انه لو كان البقاء شرطا لكون
الباقي باقيا وان يكون البقاء قائما بغير الباقي لجاز ان يقال ببقاء الاعراض ببقاء قايم بالجواهر
لانها وهو محال على ما قال الشيخ ابو الحسن الوجه الخامس على اهل المسلك ان ما ذكره منتقض
بنقيض على اصله بالقديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الاقدمية كقوله
تعالى كالعرجون القديم والجوهر لا يوصف في اول زمان حدوثه بكونه قديما بهذه الاعتبار وقد
يوصف به بعد ذلك بعد تجدد له حكم لم يكن كما تجدد في الباقي فان جعله معللا بالقدم فهو خلاف
مذهبه وان لم يعلله بالقدم فقد انتقض دليله المسلك الثاني للشيخ ابي الحسن الاشعري وحاصله
ان لا بقاء الباقي للنفسه من غير لما تصور عدم الجوهر والعالم ممتنع فالملزوم ممتنع وبيانه ثلاثة
هو ان الجوهر اذا كان باقيا لا ببقائه فهو لا يتقدم بنفسه ولا لما كان باقيا والقدرة لا يتعلق
بوجوده في حالة بقائه حتى يقال تقدمه بسبب عدم تعلق القدرة بايجاده حال كونه باقيا
لما فيه من ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ولا يتعلق بعد هذا اذ القدرة المؤثرة لا بد لها
من اثر والعدم لا يكون اثرا اذ هو عدم محض وهو ضعيف ايجاد القايل ان يقول ما المانع من
انه اعدامه بالقدرة كما قاله القاضي والقول فان العدم نفي محض فلا يكون اثر القدرة فضلا

فانه ان قبل بانه الاثر القدرة لابد وان يكون امرا ثبوتيا ممنوع وانه قبل بانه اثر القدرة مالم القدرة لما كانا بالعدم بهذا الاعتبار اثر فانه لو لا قدرة لما كانا ولا يلزم على هذا ان يقال فيلزم ان يكون العدم السابق على العالم مقدورا وهو خلاف اجماع العقلاء لان قدم العالم قديم والقديم لا يتعلق القدرة به لما فيه من تحصيل الحاصل وهو محال بخلاف العدم المتجدد ذلك بعد ما لم يكن سلمنا انه يمتنع ان يكون عدم الجوهر مقدورا ولكن ما المانع من ان يكون طريق عدمه بانه لا يخلق الله الاعراض التي لا يتصور خلق الجوهر عنها او ببعضها ويكون انتفاؤه بسبب انقطاعها ولا يلزم على هذا ان يقال بكون الاعراض مؤثرة في وجود الجوهر ضرورة عدمه بانقطاع والا لكانت الجيوة مؤثرة في العلم ضرورة انه يلزم من عدمها عدمه وهو محال فانه قبل اذا جوزتم كون الباقي باقيا بلا بقائه فما المانع من الحكم على الاكوان بكونها باقية ولو كانت باقية فما طريقكم في عدمها وعدم الكون لا يكون عقد المعتزلة الا بضدم وذلك يجوز الى امتناع عدم الاكوان جملة وهو محال فيقول هذا انما يلزم لو قيل بامتناع كون الاعراض باقية بسبب امتناع قيام البقاء بها وليس كذلك بل لاستحالة بقائها بما سبقه عليه في موضعه اثبت الله تعالى واما المعتزلة فقد اعرضوا على هذا المسلك بان الله تعالى يخلق فيها هو عرض لا في محل الجوهر وهو باطل على ما سبقه في موضعه واستدلوا على نفي البقاء بالجوهر فانه لو قام ضد البقاء بالجوهر حالة كونه باقيا وغير باقي وهو محال وانما لم يكن له ضد مع بعده متعذر المسلك الثالث هو انهم قالوا الاعراض لكونه الجوهر باقيا الا انه مستمر الوجود والبقاء عنه القائلين به متجدد غير مستمر فلو كان الاستمرار الوجود مفتقرا الى البقاء المتجدد لكان الاستمرار الوجود متجددا وهو محال الثالث انهم قالوا لو كان الجوهر باقيا ببقاء فبقاؤه زايد على وجوده وعندها فلا يخلوا اما ان يقال بجواز خلق الجوهر وهو ممتنع فلم يبق الا الاول وهو المطلوب وهذا المسلك ايضا باطل اما الاول فانا لم نعين للبقاء ضدا كما بقوله الشيخ ابو الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه فانها ينعدم لاستحالة بقائه في نفسه وما كان كذلك فلا يفتقر في بقائه الى ضده واما الثاني فانه دعوى مجردة فانه لا يمتنع ان يكون المقصود المتضادات من الشروط متقارنة المشروط وذلك حاصل حالة الاستمرار الوجود بتعاقب الشروط وباستمرار المشروط واما الثالث فهو باطل بالجيوة مع العلم وبكل شرط مع شرطه الصفة الثانية القدم وقد اتفق الجمهور على ان الله تعالى قديم لنفسه لا بقدم زايد عليه وقال عبد الله بن سعيد من اصحابنا انه قديم بقدم واثبت القدم معنى زايد عليه واحتج على ذلك بما سبق الاحتجاج به على البقاء وقد سبق ابطاله والذي يخصه بهذا ان يقال لا يخلوا اما ان يريد بالقديم انه الذي لا اول له فيكون امرا

سلبيا

سلبيا ومعنى عدميا فلا يستدعي ان يكون معللا بمعنى او يريد به ما قصره عليه الشيخ ابو اسحق الاستوائي كلاهما وهو قال ان مراد عبد الله بن سعيد ان قدم بقدم انه مختص في قيامه بنفسه بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في مكان كمال اختص التحيز بمعنى لاجله كان مختصا بالجنس فهو مع عدمه عز وجل لفظ القديم والقدم يرجع حاصله الى صفة بقي وهو وجوده لا في مكان والصفات السلبية لا تعلل بخلاف الصفات الثبوتية وان اراد به غير ذلك فلا بد من تصوره واقامة الدليل عليه الصفة الثالثة الوجه الذي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه والشيخ ابو اسحق الاستوائي وان صفة الوجه الذي اتصف به رب تعالى كناية عن الحسن والجمال ان الوجه صفة ثبوتية زايدة على ماله من الصفات متمكن في ذلك بقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام لما انه بمعنى الجارحة ومن المشبهة من اثبت الوجه بمعنى الجارحة ومذهب القاضي والاشعري في قول اخر وباقي الامة ان وجه الله تعالى وجوده والحق في ذلك ان يقال لا سبيل الى اثبات الوجه بمعنى الجارحة للمسبقة في ابطال المتشبهة ولا يجوز على الله تعالى ولكونه زايدا على ذاته ومالهم من الصفات لا بمعنى الجارحة وانه وجه لا وجوهها ووجوه المخلوقات كما لا شبه ذاته ولا شبه صفاته ولا شبه وجهه كما هو مذهب الاشعري ومذهب السلف ومن قال ان كان ممكنا الا ان الجزم بذلك يستدعي دليلا قاطعا ضرورة كونها صفة من صفات الله تعالى ولا وجود للقاطع ههنا وان جاز ان يكون الدليل ظاهرا بلفظ الوجه في الآية لا دلالة له على الوجه بهذا المعنى لغة حقيقة منهما لاهل اللغة حتى يقال انهم وضعوا الوجه بانه لا يكون منهما لهم لا يكون موضوعا لالفاظهم فلم يبق الا ان يكون مجهولا على مقتضاه لغة وقد تعذر حجة على الحقيقة على ما تقدم وهو الوجه بمعنى الجارحة اذ هو المتبادر من لفظ الوجه عند اطلاقه الى الفهم والاجل في ذلك انما هو الحقيقة فلم يبق الا جهة التحيز وهو يعتبر بالوجه عن الذات ومجموع الصفات اولى جهة انه خصصه بهذا والبقاء لا يتحقق بصفة دون صفة بل الباري تعالى باق بذاته ومجموع صفاته الصفة الرابعة البقاء وقد اختلف المتكلمون ومنتصر قوله تعالى لا يلبس ما منك ان نشجد لما خلقت بعدي اذا هو في اثبات اليدين لغة فذهب المشبهة الى انها بمعنى جارحتين وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انها صفتان ثبوتيتان زايدتان على ذاته وباقي صفاته لا انها بمعنى الجارحتين وهو مذهب السلف واليه القاضي في بعض كتبه وذهب اكثر ائمتنا الى تفسير اليدين بالقدرة وذهب كثير من المعتزلة الى التفسير بكونه قادرا وذهب بعض المعتزلة الى تفسير بمعنى النعمة وذهب قوم الى ان اليدين في الآية صفة زايدة والحق عندنا في ذلك ان يقال اما اثبات اليدين بمعنى الجارحة فباطل لما بيان في نفي التشبيه واما اثبات اليدين بالمعنى الذي اراده الشيخ ابو الحسن الاشعري فيستدعي

دليلا قاطعا لما سبق في الوجه ولا قاطع وان سلمنا الاكتفاء في ذلك بالدليل الظاهر الا انه غير
موجود فيما نحن فيه لما حققناه في صفة الوجه وان سلمنا وجود الظاهر غير انه يمتنع الجهل
على ما قيل لاتصاف الخلق الى اليدين فان كانت اليد انما سميت بها الخلق فهي القدرة
الى اضافة الخلق اليها بكونه كذبا واما تفسير اليدين بالنعمة فباطل الوجهين الاول انه
اضاف الخلق اليهما والخلق لا يتعلق بالنعمة الثاني انه مذكورة بلفظ التثنية ونعم الله تعالى
على بني آدم لا يحصر كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الخ فان قيل النعمة
تنقسم الى ظاهرة وباطنة والى عاجلة واجلة فيحتمل انه اراد بيدي ان النعمة العاجلة
والاجلة والظاهرة والباطنة ويحتمل انه اراد به سجود الملائكة له وتعليمه الاسماء كلها
قلنا الا ان الكل مجتمعا في حق آدم عليه الصلاة افضل السلام فان حمل على الكل خرج عن التثنية
وان حمل على خصوص الاثنين منها فلا يكون اولى من غيره فلا يكون التخصيص باليد اولا بسبيل
الى القول بكون اليدين صفة زائدة كناية عن القوة والقدرة والتصرف والقبض
والبسط والانتقال من حال الى حال بعز لا تعطيل لله تعالى كما قالوا اصحابنا بهذا
المذكور واما ما وجه من تعطيل الدلالة واذا بطلت جميع هذه الاقسام فلا شبه انها بمعنى
القدرة فان اطلاق اليدين بمعنى القدرة سايغ عرفا ولغة ولهذا يقال فلان في
يدي فلان اذا كان متعلق بالقدرة بعز في تحت تصرفه وحكمه ومشيته والم يكن في
يده الذين بمعز لكان جهتين فان قيل يمتنع حمل اليدين على القدرة لوجهين الاول انه
يلزم من ذلك ابطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم عليه السلام باليدين من حيث
ان سائر المخلوقات انما هي مخلوقة بالقدرة القديمة الثاني هو ان اليدين مذكورين
بصيغة التثنية وقدرة الرب تعالى واحدة قلنا اما الاول فيندفع فانه جايز ان
تكون فائدة التخصيص التشريف كما خصص المؤمنين بلفظ العباد واضافتهم
بالعبودية وخصص روح عيسى نبي الله عليه الصلاة افضل السلام والكعبة بالاضافة
الى نفسه واما الثاني فلانه قد يعبر عن القدرة باليدين كما ذكرناه واما قال المحققون
من علمائنا ان اليد اليمنى كناية التصرف بالرحمة او كناية بصفة الجمال واما يدي الشمال
كناية التصرف بالقهر او الانتقام او كناية بصفة الجلال بها كنايتان من صفة الجمال والجلال
هو اعتقاد اهل السنة والجماعة كما ان الوجه كناية بصفة الحسن والجمال والرحمانية
والعالمية والسبحانية وهو كذلك اعتقاد اهل السنة والجماعة خلافهم باطل واما
من قال وكذلك بلفظ اليد ولا امتناع في اللغة عن المعتزلة بالتثنية او الجمع على
الواحد واما الصفة الخامسة العينان قال الله تعالى تجري باعيننا وقال الله
تعالى ولا تصنع على عيني وقد اختلف المتكلمون في معناها فقالت المشبهة فيما

عينان بمعنى الجارحتين وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه وجماعة من السلف انها
نفسان كما قال في اليدين وفي قول اخر له ايهما بمعنى البصر والحق في ذلك ان اثبات
العينين بمعنى جارحتين ممتنع كما سبق في نفي التشبيه واما القول فانها صفة نفسانية زائدة
على مائة من الصفات يستدعي دليلا قاطعا كما سبق ولا قاطع ههنا وان سلمنا الاكتفاء
في ذلك بالدليل الظاهر فلا اية غير متناولة له بطريق من طرق الدلالة اللفظية كما سبق و
ان سلمنا انها محتملة له لغة غير انها ايضا محتملة بالغير وبيانه الاحتمال من اربعة اوجه الاول
انه يحتمل انه اراد بقوله تجري باعيننا الى يحفظنا وكلاءتنا ولهذا يقول العرب فلان بعين
فلان اي في حفظه وفلانة عوراء اي انه يحتمل انه اراد ببصرنا وهو بصير كما سبق في الادراكات
وصيغة الجمع للتعظيم نحن قسمنا وقوله وانزلنا من السماء طهورا الى غير ذلك الثالث انه
يحتمل انه اراد به ما ابصره عيون الارض واضافتها اليه اضافة ملك الرابع انه اراد به عيون
المتعينين من عبادها للنجاة من الغرق واختصاصهم بالاضافة اليه للتشريف والاكرام
كما سبق الصفة الخامسة الجنب وقد اثبت المشبهة للباري تعالى صفة الجنب بمعنى الجارحة
تمسكا بقوله ياحسرتنا على ما يوجب بجنب الله ومن السلف من حمل لفظ الجنب في الاية على صفة
زائدة على مائة من الصفات النفسانية لا بمعنى الجارحة ولا يخفى ان حمله على الجارحة ممتنع
كما سبق وحمله على المعنى ايضا ممتنع لما سبق كيف وان الاحتمال في الاية متعارض
فيحتمل انه اراد بجنب الله امره فان الجنب قد يطلق بمعنى الامر ويكون معنى فرطت في جنب الله
في امر الله ومنه قول الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى عليك تقطع
معناه في امر عاشق ويحتمل انه اراد به الجناب ومنه يقال فلان لائذ بجنب فلان اي جنابه وحوزه
الصفات السابعة صفة النور قالت المشبهة الله نور لما سبق بقوله تعالى الله نور السموات
والارض الخ وممتنع حمله على ما هو المتبادر منه الى الفهم وهو النور الكائن من مشكة النيران
والاكوان الباري تعالى عرضا وهو محال كما بانه وان قبل المراد به انه نور لا نورانا فلا بد له من
من دليل قاطع ولا قاطع وان سلمنا ان الاكتفاء بالظاهر غير ان اللفظ لا يحتمله لغة على ما سبق
وان سلمنا احتمال اللفظ له في الاية غير انه يحتمل غيره وبيانه من وجهين الاول انه يحتمل ان
انه اراد به انه منور السموات والارض بخلق انوارها ويحتمل ان يكون المراد به انه هادي
اهل السموات والارض بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما
في قوله تعالى واسال القرية اي اهل القرية الصفة الثانية الساق قال الله تعالى يوم يكشف
عن ساق وقد اختلف المتكلمون في معناه من حمله على ظاهره وهو الساق بمعنى الجارحة
كالمشبهة ومن السلف من قال هو الساق لا كالسوق وقول الاول باطل لما بانه والثاني
ايضا ممتنع لما سبق في الصفات الخبرية ثم كما امكن حمله على ذلك فقد امكن حمله على الكشف

عز فانی یوم القیمة من الاهوال ولهذا یقال قامت الحرب علی ساق عند الخامة او اشتد اهوالها
ان الصفة الساق عند اهل السنة والجماعة عبارة عن اقامت ثبات قدرة حکم امر الله تعالی
وتقدس علی ثبات الامر مخصوص له فی الدنیا والاخرة عند اهل البصایر الصفة التاسعة الاستوی
علی العرش قال الله تعالی الرحمن علی العرش استوی وقد اختلف اهل الملة فی ذلک فمنهم
من حمله علی الاستقرار والمجالسة علی العرش فهو باطل معتقده کافر لانه لو کان مستقرا علی العرش
والعرش جسم من الاجسام فاما ان یکون زمانیا او ابدیا او اصغر والکل محال للبرهان فی ابطال
ما لا یجوز علی الله تعالی وعلی هذا ما نقل عن بعض الائمة المشهورین من قوله الاستوی معلوم
والکیف مجهول والسئوال عنه غیر جایز والایمان به واجب ان اراد الاستوی المعلوم الاستقرار
والمجالسة فهو محال وان اراد به استوی لا مثل استوائنا کما ذهب بعض السلف والشیخ
ابو الحسن الاشعری رضی الله عنه فی احد قولیه غیر معلوم لعدم دلالة الدلیل القاطع علیه وعدم
وعدم دلالة اللفظ علیه کما سبق وما عداه بالاحتمالات فیه متعارضة علما بانتفی منهم من قال
بالتوقف والتوفیق ان کان للتردد بین الاستوی بمعنی الاستقرار وغیره من الاحتمالات بخطه
ضرورة انتفاء الاستواء بمعنی الاستقرار قطعا وان کان للتردد بین ما عدا ذلک من الاحتمالات
لعدم القطع بواحد منها علی سبیل التعیین فلا باس به ومنهم من صار الی التاویل والتاویل
قد اختلفوا فمنهم من حمل الاستوی فی الآیة علی سبیل الاستیلاء والقهر ومنه قول العرب
استوی الامیر علی مملکته علی طول العباد بالاطاعة له ومنه قول الشاعر قد استوی بشر
علی العراق من غیر سیف ودم مهراق اراد استوی لهم وقال الاخر وقد علونا استوینا علیهم
ترکناهم صرعی لنسری وطایر اراد استوینا علیهم وهو من احسن التاویل واقربها فانه قبل
حمل الاستوی علی الاستیلاء شعر بسبق المغالبة وتقدم المعاوقة وهو ممتنع علی الله تعالی
سلمنا عدم اشعاره بذلک غیر انه لا فایدة فی تخصیص العرش بذلک مع تحقیقه فی کل
الحوادث قلنا اما الاول وان جاز الاستیلاء مسبوقا بالمعاوقة ولکنه لا یلزم ان یکون
مسبوقا بها ولا لفظ الاستیلاء مشعر به والالکان لفظ الغالب مشعرا به ولیس کذلک
بدلیل قوله تعالی والله غالب علی امره واما الثانیة فمندفع ایضا فانه وان جاز ان یکون
فایدة التخصیص للعرش بالذکر للتشریف کما سبق وجاز ان یکون ذلک للتشبیه بالاعلاء
لان العرش اعظم المخلوقات لیس مثله فی المخلوقات ومحیط بالکائنات والممکنات
جمیعا ومنهم من حمل الاستواء فی الایة الکریمة علی الاستعلاء والرفعة وتقدم فیه الاشکال وجوابه
ومنهم من حمل علی القصد والارادة لخلق العرش فان الاستوی قد یطلق بمعنی قصد ومنه قوله
تعالی ثم استوی الی السماء وهی دخانیة ای قصد الی السماء وفیه نظر فان الاستوی او
ان طلق بمعنی قصد عند خلقه فلا یلزم مثله عند خلقه تعالی ولهذا الحسن ان یقال فلان

قاصد

قاصد الیک ولا یقال فلان قاصد علیک واما اعتقاد اهل السنة والجماعة بقولهم
المراد الرحمن علی العرش استواء الایة بیان عظمة کبریاء الرحمة باستواء مبدء العرش
ضرب المثل الی فهم المخلوقات لان رحمة رحمانیة الله تعالی اعظم واکبر من العرش فلا شبهة
فیه المراد اعلام ان رحمة الرحمانیة ای صفة الرحمانیة اعظم واکبر علی صفة القهر والجلال
لا المراد استواء الذات والصفات ولکن المراد بضرب المثل الاستوی علی العرش بیان رحمة
الرحمانیة هی اعظم واکبر فی الضرب المثل کالعرش الاعظم بیان عظمة الرحمانیة والقادریة
لان الله تعالی منزه عن الاستواء ومجالسة والاستراحة کالمخلوقات کما یقول الله استوی
علی العرش بل یقول الرحمة الله تعالی وکرمه واحسانه وخالقیته ورازقیته وقادریته اعلام العرش
واعظم من العرش فی الضرب المثل لائق به ومماثل یتشبه الی العرش بل بیان عظمة صفة
جماله بالضرب المثل به لعظمه عند المخلوقات لیعلم ان صفة الرحمة والجمال اعظم واکبر
من صفات القهر والجلال کما قال فی الحدیث القدسی سبقت رحمتی غضبی او سبقت رحمتی
علی غضبی بالعظمة والکبریاء زاید علیه وغالبا علیه هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة و
اعتقاده باطل وکفر واما الصفة العاشرة النزول عبارت من قرب الرحمة وکرم
والاحسان الی المخلوقات من عباده الصالحین او عامة المخلوقات برحمانیة العامة و
او خاصة الرحمة والکرامة والقربیة الی الخواص کما قالوا اهل السنة والجماعة بهذا وقد ورد
فی الصحاح المنقولة من الثقات عن النبی صلی الله تعالی علیه وسلم انه قال ان الله تعالی
ینزل الی السماء الدنیا فی کل لیلة جمعة وفی الروایة فی کل لیلة فیقول هل من تایب
فاتوب علیه هل من مستغفر فاغفر له الخ وامامن قال المراد من ظاهر لفظ النزول الانتقال
والحرکة من جهة العلوی الی جهة السفلی فهو محال فی حق الله تعالی وتقدس عن الحرکة والانتقال
فمن حمله علی ذلک فی حق الله تعالی من المشبهة فقد اوجب کون الباری تعالی متحیزا
الانتقال فی الاحیاز وتبدیلها علیه وهو محال کما بانه ولما تعذر حمله علی ما هو ظاهر فیه لانه
اختلف الائمة فذهب بعض السلف الی حمل النزول علی نزول لائق ولانه من غیر حرکة
وانتقال وهو ان کان ممکنا فی نفس الامر غیر انه لا یدل علیه دلیل قطعی ولا لفظ النزول
فی الخبر یحتمله علی ما سبق بالتاویل بما یحتمله لفظ النزول وهو محل النزول بمعنی اللطف
والرحمة واحسانه والاکرام والعفو والغفران والهدایة والارشاد الی العباد والی
عموم المخلوقات علی مراتبهم ونزله ما یلیق بعلو الرتبة وعظم الشان والاستغنا
الکامل المطلق او نزل من عظمة کبریائه الی الرحمة والعفو وکرمه واللطف والاحسان
والعطاء والارشاد والهدایة ولهذا یقال نزل الملک مع فلانه الی ادنا الدرجات
عند لطفه وکرمه واحسانه به او انبساطه فی حضرت مملکته وفایض ذلک الانبساط

هو منزه ع

تخلق على التقرب بالعبادات والافلو تنظر الى مايليق بمملكته وعلوشانه وعظمته لما
وقع التجار الامير من العبيد على خدمته والوقوف بين يديه فى طاعته فان العباد و
عبادتهم منه وصنوبهم وصلاتهم بالنسبة الى عظمة الباري وجلاله دون تحريك النملة
بعض العباد طاعة وخدمة لبعض الملوك ومن فعل ذلك فانه يعد فى العرف متهيبا
ومستهزيا بذلك الملك وخارجا عن دايرة التعظيم فانظر كم ما عاد دونه فى الدنية و
اما التخصيص بسماء الدنيا فلانها اذر الدرجات بالنسبة الى جلال الله تعالى فلذلك
خصصت بالنزول اليها مبالغة فى الرحمة والتلطف كما يقال للواحد هذا صعد
الى الثريا ونزل الى تحت الثرا، من حيث ان ذلك انتهى الدرجات بالنسبة اليه او
ارتفاعا ونزولا ولادل ذلك خصص النزول بالليل دون الايام من حيث انها مظنة
المخلوقات بانواع العبادات لارباب المعاملات ويحتمل ان يكون المراد بذلك نزول
ملك من الملائكة الله تعالى او الملائكة الرحمة على حذف المضاف واقامة مضاف اليه مقامه
كقوله تعالى واسئل القرية اى اهل القرية وكقوله تعالى الدين فجازيون الله او لياء الله
ويقول هل من تايب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفرله ويضاف ذلك القول الى الله
تعالى كما يقال نادى الملك فى مدينته وقال كذا وكذا وان كان المنادى والقايل غيره لصفة
لحادثة غير الصورة وقد روى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ان الله تعالى
خلق آدم على صورته قال اهل السنة والجماعة المراد من الصورة هو عبارة وكناية من اخلاق
الحميدة واوصاف الجميلة لان الله تعالى خلق آدم عليه السلام واولاده من الانبياء عليهم
السلام من نور قدسه وزينهم بنور الايمان والاسلام وبنور العلم والعقل والكمال وبنور
اخلاق الحميدة واوصاف الجميلة وامره وقال يا عبادى تخلقوا باخلاق الله تعالى و
التصفوا باوصافه وخلقه الله تعالى الانبياء عليهم الصلاة افضل السلام باضداد
صفات الله تعالى واخلاقه هو اخلاق الذميمة واوصاف الرذيلة ولذا وكذا هذا
اعتقاد اهل السنة والجماعة لان الله تعالى منزه عن الصورة والاشكال والامثال ومن
ذهب بضد هذا الاعتقاد اهل السنة والجماعة فهو زنديق وكافر واما المباحثات فيه
كثير من الحق والباطل ومنهم من قال ان الضمير فى صورته عايد الى الله تعالى مصور بصورة
آدم عليه السلام وهو محال كما بانه ومن عرف سبب ذلك الخبر عليه البعض منه وسببه
ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم راى شيخا فلكم صبيا على وجهه فقال لا بلطفه ان الله
خلق آدم على صورته ار على صورة الصبى ولو قطع النظر عن سبب الورود فيمكن
تاويله بعود الضمير فى الخبر على ادم وبيانه من وجهين الاول انه امكن ان يقال المراد به انه
خلق آدم على صورته التى راى عليها ابتداء من غير اب وام وتقلب فى اطوار الخلافة

والثانى

والثانى انه خلق آدم على صورته التى مستخى عليها مميزا بصورة الحيوانات وسايز
مخلوقات وهى التى اسبط عليها من الجنة لانه غير عنها ويكون المراد من ذلك بيان تخصيص
آدم عليه الصلوة افضل السلام بذلك تشريفا له وتكريما فان قيل وان اشتركم
مثل هذا التاويل فى قوله ان الله خلق آدم على صورته فما وجه التاويل فى قوله عليه الصلاة
افضل السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن فانه من الاحاديث المشهوره
بالصحة قلنا اذا ثبت استحالة اتصاف الرب تعالى بصورة مثل صورة آدم عليه السلام وبه
التاويل واجب كما يأول اهل السنة والجماعة او لحمل على احتمال البعيد لازم وان كان
فى غاية البعد وهو ان يقال يحتمل ان يقال يراد بقوله صورة الرحمن ارصفة الرحمن فان
الصورة صفة الروح وقد يطلق الصورة الى الصفات بالاتفاق ويراد به الصفة
الجميلة ولهذا يقول القايل لغيره اذا اراد استعلام امر اذكر لى صورة الحال اراذكر
اوصاف جميلة من كيفية احواله وحيث خلق آدم عليه السلام مخصوصا بالعلوم الربانى
وبالكمال اخلاق اوصاف التبحانى واستعداد الرحمانى وان كان مرتبة الجزئية والعبدية
لان الله تعالى متصف بالعلم والقدرة والحياة والحكمة والسمع والبصر والحسن والجمال
ولا يحصى ولا ينتهى باوصاف الكمال والرحمة والكرم واللطف والاحسان والعطاء
والسلطنة والعظمة والكبرياء والغنى والكلام المغفورة المؤثرة من العرش الاعلا الى
تحت الثرا والامر والارادة والحول والقوة والعلا وسايراصفات السبحانية
والاسماء العلا وبجناب اخلاق الرحمانية واوصاف السبحانية بمرتبة الالوهية لاشريك
له ولا نظير له ولا شبيه قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احدا ما بد
اعلم ان الله تعالى متصف بالاخلاق الرحمانة واوصاف السبحانة بالمرتبة الاولوهية
وان الانبياء عليهم السلام موصوفون ببعض اوصاف الله تعالى واخلاقه بالمرتبة النبوة
وان الاولياء الله من المؤمنين موصوفون ببعض اوصاف الله تعالى واخلاقه بالمرتبة الولاية
والقربة وبعضهم موصوفون بمرتبة العلماء وبعضهم موصوفون بمرتبة الصلحاء وبعضهم موصوفون
بمرتبة خواص المؤمنين وبعضهم موصوفون بمرتبة عوام المؤمنين اعلم ليس لله تعالى شريك
فى ذاته كما يظن النصارى فى حق عيسى عليه السلام ولا فى صفاته كما يظن الملاحدة و
لا فى قدرته كما يظن المشركين من الافلاكيون ولا فى حكمته كما يظن المشركين من الطبايعيون
ولا شريك له فى افعاله واثاره كما يظن المشركين المقلدين باهل الوحدة ان الله
تعالى اله واحد موصوف بالالوهية لاشريك له فى ذاته ولا شريك له فى اسمايه ولا شريك
له فى صفاته ولا شريك له فى قدرته ولا شريك له فى حكمته ولا شريك له فى افعاله واثاره
ولا يحتاج الى المخلوقات ولا فايدة له من عبادات المخلوقات وبضره العصيان المخلوقات

هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة ومن اعتقد بضد هذه الاعتقاد اهل السنة والجماعة
وهو مشرك او كافر البحث الثانية كما قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الاية وكان
الله تعالى منفردا بالعلوم الالوهية لا يشاركه فيها احد من المخلوقات وقال بصح القول
بانه خلق آدم على صورة الرحمن اى على صفة الرحمن او يحتمل ان يقال ان الله تعالى
خلق آدم على صورة الرحمن اى على صفة معظمة لا موصوف من صفة الرحمانية فوق
آدم عليه السلام الا محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هو اب ارواح آدم عليه السلام
هو ممتاز بالمقام المحمود المراد من غير محمد عليه السلام او المراد لا موصوف فوقه من الملائكة
وسائر المخلوقات من غير بني آدم وان الله تعالى اضافيها الى الرحمن تشريفا لها
وتكريما على سبيق وعلى هذا المعنى قال بعض المفسرين في قوله تعالى لقد خلقنا
الانسان في احسن تقويم اى اتصف الله باوصافه وبتخلق باخلاقه بالمرتبة النبوة
التي لا اتصاف فوقه الصفة الثانية عشر الكف وقد روى عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ان الله تعالى في ليلة المعراج فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي
قال اهل السنة والجماعة الكف عبارة وكناية من قبضة القدرة والقوة التصرف الحكمة
الالهية الوضع كناية وضع تحت حفظه وصيانته وعصمته والبرد كناية من الراحة والروح و
القوة والحياة كما شرب بماء البرد يحيى به الكبد هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة ومن
اعتقد بضده فهو مشرك او كافر اما المباحث من الحق والباطل ان المشبهة قد ذهبوا الى
كون الرب تعالى متصفا بالكف من اعضاء الجارحة فهو باطل وبعضهم من قال فانه موصوف
بالكف لا كالمكوف ومن الائمة من سلك طريق التاويل واما الاول فباطل للمسياقة واما
الثاني فهو ايضا ممتنع لما تقدم في المسئلة المتقدمة والمتاول قال اذا تعذر حمل اللفظ
على حقيقته تعين حمله على مجازه وجهة التجوز فيه ان الكف قد يطلق ويراد بها القدرة
على التقدير والتدبير بالخير والشر ومنه يقال فلان في كف فلان في تدبيره وتحت
حكمه وتصرفه وعلى هذا يعتبر قوله عليه السلام فوضع كفه بين كتفي اراد به بيان
الطاقة به واشفاقه وحفظ تدبير عصمته عليه في تربيته له ومعنى قوله فوجدت بردها
في كبدي اى روح الكرامة وارحامه فان البرد قد يعبر به في اللغة عن كل روح وراحة
ومنه قوله ابرد فلان اذا استراح به الصفة الثالثة عشر الاصبعان كما قال رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان قلوب الملوك بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها
كيف يشاء اه وقال اهل السنة والجماعة الاصبعين عبارة وكناية من قدرة قوة انقلاب
الجلال والجمال بارادة الحكمة الالهية اذا اراد ينقلب بانقلاب الرحمة واذا اراد
ينقلب بانقلاب القهر والانتقام العظمة لله تعالى كيف ما شاء نظر الى افعال استحقاق

المخلوقات

المخلوقات هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة من اعتقد بضد فهو مشرك او كافر
لان الله تعالى لا يمكن ان يكون متصفا باصبعين بمعنى الاعضاء والجوارح وزيادة
التاويل قد سبق في بحث اليدين واما اليدين كذلك عبارة عن قادرية الالوهية بالرحمة
والقهر وكناية عن نصر الجلال والجمال كما سبق الصفة الرابعة عشر القدم قال عليه افضل
افضل السلام في اثناء حديث المطول فيضع الجبار قدمه في النار فينقول قط قط
اى حسبي حسبي قال اهل السنة والجماعة المراد من قدم الجبار هو عبارة وكناية من عظمت
وخشيت هيبت جلال الله تعالى لان صفة الهيبت والجلال معبر عنه بالقدم كما عبر عن
جمال الرحمة بالوجه والقدرة باليد صفة الوجود بالنفس وقبضة القدرة بالكف
والارادة بالانقلاب بالاصابع والهيبت بالقدم هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة
لان الله تعالى منزه عن الوجه واليد والنفس والكف والاصابع والقدم كمثل المخلوقات
لان النار قال هل من مزيد ان الله يتجلى بعظمت هيبت جلاله الى النار اذا راى النار
تجلة الهيبت قال حسبي حسبي يعني رجع من اوعاد صفة القاهرية وعرف ان القاهر
في الحقيقة هو الله تعالى وخاف باحوال القاهرية الالوهية وقال العلماء يتعذر حمله
على القدم بمعنى الجارحة على صفة زائدة تكون قدما لما تقدم في اليدين واذا
تعذر حمل اللفظ على ظاهره تعين حمله على ما هو بعيد فيه وهو انه اراد بالقدم اقدام
الجبارين المترفعين عن التكاليف فان كل من طغى وبغى وخرج عن ربقة التكليف يقال
له جبار عبر عن المجموع بلفظ الواحد كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر عامة ويحتمل
انه اريد به قدم بعض الجبارين عينا ويكون الله تعالى قد الهم النار بطلب المزيد الى حين
دخل قدم الجبارين ظهر الهيبت وخشيت بكثرة اقدام الجبارين الى النار وقال حسبي
حسبي وخاف اطفاءها بكثرة الاقدام اذا عين فيها ويحتمل انه اراد به ملك خازن النار
قال هل من مزيد ثم قال حسبي حسبي منزجابا من حال النار الصفة الخامسة عشر هو
الضحك وقد اثبت بما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال في اثناء حديث
المطول فضحك حتى بدت نواجذه قال اهل السنة والجماعة ان المراد بالضحك عبارة
عن التجلي بالرحمة والحسن والجمال بعد كمال العفو والاكرام بدت نواجذه مبالغة من كثرة
عفو رحمته الى عباده لان العلماء يمنع حمله على التبسم والقهقهة بالالات والادوات
الجسمانية لما سياقة في ابطال التشبيه على ضحك لبس كضحكنا هذا المتقدم فلا
من التاويل وتاويله ان يقال الضحك قد يطلق على تباشير الفرح ومنه يقال ضحكت الارض
اذا بدت ازهارها وعلى هذا فمعنى قوله حتى بدت نواجذه حتى ظهرت تباشير الخير والفرح
منه اى ظهر كنه ما كان متوقعا منه فابدا النواجذ قد يطلق على هذا المعنى من كثرة العفو والرحمة

ومنه قول اث ع قوم اذا الشر بدى تواجدت لهم ٭ طاروا اليه زيادات ووجدنا ٭ اما ان يكون المراد به الانسان فهو محال واما الصفة ان وسنة عشر الظاهرية المراد باتصاف الظاهرية ان ظاهرية صفة قدرته وحكمته وافعاله واثاره لانه لا يمكن ظهور ذات سبحانه في الدنيا بل ظهر الى كافة المؤمنين في الجنة اث الله تعالى هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة واما البحث الظواهر واردة والاجماع منعقد على اتصاف الرب تعالى بالكرم وقد ذهب عبد الله بن سعيد الى ان كرمه صفة ثمانية زائدة على مائة من الصفات وهو ان كان ممكنا الا انه لا دليل عليه قاطع ولا ظاهر فيمتنع الجزم به وعلى هذا فالمعنى باتصافه بالكرم فيما ذكر في شرح اسماء الحسنى وليس تاويل هذه الظواهر وحملها على ما يشبه اليه من المحامل بمستبعد كما حمل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم على معنى الحفظ والرعاية وكما حمل قوله تعالى على ما اخبرته قلبه من اتاني بشبر اتيت اليه مهرولا على معنى التطويل والانعام الى غير ذلك في الظواهر بالاتفاق المراد من الظاهر والظاهر ظهور تجلية صفاته وقدرته وتجلية حكمته وافعاله واثاره مع خلقه والتربية المخلوقات وليس المراد بظهور الذات لان ذات الله تعالى يظهر ولا يوصف في الدنيا ابدا وقد قال انا رايت الله في الدنيا فقد كفر وقد قال رايت الله تعالى في المنام لا يكفر المسئلة التاسعة في ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره وقد اختلف في ذلك اما مذهب المعتزلة الى ان الصفة هي نفس الموصوف والوصف خبر المخبر على من اخبر عنه بامر ما كقوله انه عالم او قادر او ابيض او اسود ونحوه وانه لا مدلول للصفة والوصف الا هذا واحتجوا على ذلك بانه لو خلق الله تعالى العلم والقدرة او غير ذلك لبعض المخلوقين لم تصح تسميته باعتبار ذلك واصفا ولو كان العلم والقدرة يصح تسميته خالقه واصفا كما يصح تسميته خالق الحركة متحركا ولو اخبر عنه انه عالم او قادر او غير ذلك صح تسميته واصفا والصفة يجب ان يكون ما يكون بها الواصف واصفا وليس هذا النحو وغيره النداء والاخبار واذا ثبت ان الوصف هو القول والاخبار فالعرف تقول الوصف والصفة بمعنى واحد كالوجه والجهة والوعد والعدة والزن والزنة فاذا كانة الوصف هو القول فالصفة هي القول لكونها المعناه اما معتمد اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم فهو ان الوصف هو القول الدال على الصفة والصفة هي المعنى القايم بشئ ما كالعلم والقدرة والارادة ونحو ذلك وبيانه في اربعة اوجه الوجه الاول ما اشتهر في لسانة العرب ان الصفة منقسمة الى خلقية وغير خلقية وغرضه بالشئ اللازم كالسواد والبياض ونحوه واما غير الخلقية ما كانة مكتسبا نة العلوم وغيره وهو دليل اطلاق الصفة على المعنى الثاني هو ان العقلا متفقون على صحة اطلاق القول فان

العلم

العلم صفة فلان والجهل صفة فلان وان العدل والافضال والاحسان والانعام صفة الله تعالى الثالث اجماع العقلا على ان من اتصف بصفة لا تنزايله تلك الصفة باخبار المخبرين وعدم اخبارهم ولو كانت الصفة هي الاخبار لما كان كذلك الرابع هو انه لو لم تكن الصفة هي المعنى بل القول والاخبار لما كان الرب تعالى متصفا في الازل بصفة الالوهية والجلال والجمال لتقدم المخبرين والواصفين وهو خرف لاجماع المسلمين والقول فانه لو كان صفة هو المعنى القايم بالشئ لسمي خالقه واصفا ليس كذلك اذ ليس اشتقاق اسم الوصف من الصفة بل من الموصوف وهو الاخبار عن الصفة ولو كان اشتقاق اسم الواصف من خلق الصفة لسمي الرب تعالى عالما لخلقه العلم لحادث ومستطيعا لخلقه الاستطاعة الحادثة وهو محال او على هذا فلا شك ان الاسم المتحرك مشتق من الحركة بل من التحريك وقول العرب والوصف والصفة بمنزلة واحد ان صح لجوابه من وجهين الاول انه امكن ان يقال معناه تنزيل الصفة منزلة الوصف في المصدرية وان كانت الصفة خارجة عن قياس المصادر ولهذا يقال وصفته صفة وصفية وصفا ومثل ذلك سابغ في اللسان ومنه قوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا الآية وان كان المصدر القياس فيه الانبات ومن ذلك قولهم كتبت كتابا والقياس فيه كتابا الثاني انه امكن ان يقال من قولهم الوصف والصفة بمعنى واحد ان الوصف صفة للواصف المخبر لقيامها بها وبالجملة والبحث في هذه المسئلة لغوي لا معنوي المسئلة العاشرة في ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره وان الصفة هل توصف ام لا اما ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره انه ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة اصحابنا قالوا ان الصفات كانت عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها من الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومدبرا ومربيا ونحوه ومنها ما يقال فانها عين الموصوف ولا غيره وهي كل امتنع القول بمفارقتها من الموصوف بوجه ما كالعلم والقدرة والارادة وغيره ذلك من الصفات النفسانية لله تعالى بناء على ان من المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة احدهما للاخر بجهة ما وعلى هذا فكل ان الصفة التي لا تفارق ليست هي الموصوف ولا غيره في الصفات النفسانية بعضها مع بعض لما لم يصح انفكاك بعضها عن بعض فلا يقال ان بعضها عين الصفة الاخرين ولا غيرها اما انها ليست هي هي لان المفهوم منها غير المفهوم من الاخرين فهو عين متحد وانها ليست غيرها فلعدم الانفكاك وحاصل النزاع في هذا الباب لا يرجع الا الى الاصطلاح لفظي ولاحظ له في المعنى واما ان الصفة هل توصف اولا وعليه الاتفاق العقلا ان الصفات لا يمتنع وصفها بصفات انفسها كلونها موجودة وثابتة وغير ذلك وانما الخلاف بينهم في وصف

الصفات بمعنى بصفات معللة زايد عليها فذهب عبد الله ابن سعيد الى الصفات
لا توصف بمثل هذه الصفات فلا توصف صفات الرب تعالى بكونها قديمة ولا
باقية والا كانت قديمة بقدم وباقية ببقاء ويلزم منه قيام المعنى فالمعنى هذا مما لا سبيل
اليه مع استمرار صفات الله تعالى فيما لا يزال وكونها الاول لها ولغيرها انما هو وصفها
بكونها قديمة وباقية واما كونها موصوفة بالقدم والبقاء او غير موصوفة به فقد سبق
تحقيقه بما فيه مقنع وكفاية **المسئلة حادية عشر** في تعلق الصفات وتعلقاتها فاما
ثبوتية او عدمي اما عند اصول اصحابنا ان مفهوم تعلق العلم بالمعلوم لا يزيد على كونه به
معلوما مثلا وان تعلق القدرة بالمقدور لا يزيد على حصول المقدور بالقدرة وعلى هذا
في كل مضافين ومن فارغ وزعم ان تعلق القدرة بالمقدور امر ثبوتي زايد على حصول
المقدور بالقدرة وان تعلق العلم بالمعلوم امر ثبوتي زايد على كونه المعلوم معلوما بالعلم و
احتج به اصحابنا بانه لو كان تعلق القدرة بالمقدور امرا ثبوتيا وله وجود في الاعيان لم
يخل اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته لا جايز ان يكون واجبا والا لما افتقر الى غيره
في وجوده والتعلق اذا كان صفة وجودية فهو مفتقر الى الموصوف به فلا يكون واجبا
لذاته فلم يبق الا ان يكون ممكنا وعند ذلك فلا بد له من مؤثر والكلام في ذلك المؤثر
كالكلام في تعلق الاول ويلزم منه اما تسلسل او الدور وهذه المحالات انما لزمت من تعلق
امرا ثبوتيا موجودا في الاعيان فالقول به ممتنع فان قيل لا نزاع بين العقلاء في المغايرة بين
ذات القدرة والمقدور والعلم والمعلوم وان القدرة متعلق بالمقدور والعلم بالمعلوم
ولو لا ذلك لما تحقق في وجود المقدور ولما كان المعلوم معلوما وهذا التعلق ليس هو نفس
القدرة ولا نفس العلم ولا نفس المعلوم بدليل حجة العلم بكل واحد من هذين المتعلقين
مع الجهل بما بينهما من التعلق والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فلا يخلوا اما ان يكون ثبوتيا او عدميا
لا جايز ان يكون عدميا فان نقيض التعلق لا تعلق فهو محض بدليل صحة اتصاف العدم
المحض به بالتعلق ثبوته وهو اما ان يكون كذلك في نفس الامر او لا يكون كذلك في نفس
الامر لا جايز الا ان يكون كذلك في نفس الامر وهو خلاف ما وقع الكلام فيه اذ الكلام
انما هو مفروض فيما اذا تعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم حقيقة في نفس الامر
لا في فرض الفارض وتقدير المقدر وهو كاذب معلوما لنا او مجهولا واذا كان كذلك في نفس
الامر فلا معنى لكونه موجودا في الاعيان لا هذا قلنا اذا التغاير بين ذات القدرة
والمقدور والعلم والمعلوم وكذا في كل مضافين فلم غير انا لا نسلم ان الاضافة والتعلق
بين العلم والمعلوم والقدرة والمقدور بزيد على حصول المقدور بالقدرة وكونه معلوما
معلوما بما تعلم وعلى هذا النحو وكل منها قيد واذا كان تعلق القدرة بالمقدور لا معنى

له الا حصول المقدور بالقدرة وتعلق العلم بالمعلوم لا معنى كونه المعلوم معلوما بالعلم و
ذلك لا يقتضي الى التسلسل على ما حققناه عند كون التعلق زايدا عليه وعلى هذا فلا مانع
من تعلق الصفة بمتعلقها في حالة دون حالة من غير تسلسل ولا تغير في ذات الصفة وان تغير
التعلق والمتعلق **النوع الثالث** فيما يجوز على الله تعالى وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
في ان حقيقة واجب الوجود هل هي الان معلومة ام لا وقد اختلف فيه فذهب بعض
المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة الى ان العلم بحقيقة في الان حاصل منهم من منع من ذلك ثم اختلف
القائلون فالمنع في الان في انه هل يجوز ان تصير حقيقة معلومة فمنهم من منع ايضا كالحقيقة
وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابو بكر وضرار بن عمرو واحتج
القائلون بالمنع مطلقا بحج اربع الحجة الاولى ان حقيقة مخالفة لذاتها لسائر الحقايق والذوات
وكل ما تعلقه منه كونه موجودا وعالما وقادرا ومن قدر الى غير ذلك من الصفات فغير مانع
من وقوع الاشتراك فيه وبهذا ممتنع بعد مالة من الصفات الى بيانه واذا كانت ذاته مانعة
من وقوع الاشتراك فيه بذاته غير معلومة الحجة الثالثة ان طريق معرفة واجب الوجود
انما هو وجود الممكنات ووجوب اسنادها الى موجود هو واجب قطعا للتسلسل والدور
وليس في ذلك ما يدل على كنه حقيقة معرفة ماهية وكل ما لا ندركه منه بعد ذلك فلا يخرج
عن الصفات الخارجية عن الذات كصفات النفس من العلم والقدرة وغير ذلك
او صفات الاضافة كونه خالقا او مبدءا ونحوه او من الصفات السلبية كونه ليس
بجوهر ولا جسم ولا عرض ونحوه وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة فكانت غير معلومة
الحجة الرابعة قوله تعالى ولا يحيطون به علما واما القائلون بكونها معلومة فقد احتجوا
بان قالوا الاخفى يجوز الحكم على ذاته باثبات الصفات الكمال وسلب صفات النقص
وهذا الحكم فرع تصور المحكوم عليه فان ما لا يكون متصورا في العقل لا يكون مصدقا
باثبات الحكم له او سلبه عنه وعلى هذا فمن قال ان ذاته غير معلومة يلزمه من هذا
الحكم التصديقي ان تكون ذاته معلومة ثم اعترضوا على حج المذهب الاول اما الحجة الاولى
فانها منقوضة بتعلق العلم بوجوده فانه غير منتهاه وسواء قلنا بانه هو نفس الذات او
هو زايد عليه ومع ذلك لم يمنع من تعلق العلم به وكذلك سايد صفاته النفسية عند
القائلين بها واما الحجة الثانية فقالوا لا نسلم ان كل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك
فيه بل وجوده معلوم بموافقة الخصم هاهنا وبالدليل على ما سبق وهو مانع من وقوع الاشتراك
فيه كما سلف في النوع الاول واما الحجة الثالثة فحاصلها يرجع الى ابطال ادراك ذاته
وليس في ذلك ما يدل عليه ابطال كل مدرك ونفي ما في المدرك بعدم الاطلاع عليها مع البحث
عنها مع البحث عنها غير نفسي كما سبق كيف وانه اذا اعترف بان الطريق المذكور موصل

الى بوجود واجب الوجود فقد بينا في النوع الاول ان ذاته وجود ذاته فاذا كان وجوده
معلوما كانت ذاته معلومة واما الاية فلا حجة فيها فان قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم
الاية ارد من الامور الغيبية للا الى الله تعالى واما نحن فنقول لا شك انه معلوم الوجود وهو
نفس الذات بالذات معلومة وان كان زايدا على الذات فاحكم فانه وجوده زايد
على ذاته حكم تصديقي يستدعي تصور المحكوم عليه وعلى كلي التقديرين فيجب ان يكون
ذاته متصورة ثم تصور الشئ تارة يكون بتصور ذاته وماهيته ان كان مركبا او
تارة بتصور خواصه ولوازمه وسواء كان مركبا او بسيطا لكن ذات واجب الوجود
بسيطة غير مركبة كما بانه بتصورها لا يكون بالطريق الاول بل بالثاني وعلى هذا فمن
قال انها متصورة بالطريق الثاني فقد قال انها خفاء ومن قال انها غير متصورة بالطريق
الاول فقد قال خفاء واما ان وقع النزاع بالنفي والاثبات على احد الطريقين ولنا في
الطريق الاول مصيب وفي الثاني مخطئ والمثبت بعكسه **المسئلة الثانية** في رؤية
الله تعالى وتشتمل على مقدمة وفصلين اما المقدمة فنقول قد بينا الادراكات و
معناها في مسئلة اثبات السمع والبصر لله تعالى فلا بد من الاشارة الى متعلقاتها
في المدركات واختلاف المتكلمين فيها وما هو المختار اما الرؤية فيصح تعلقها بكل موجود
عندنا وان المصحح للرؤية الوجود على ما بانه الاشعري عبد الله ابن سعيد فانه قال فيما
نقل عنه ان الرؤية لا يتعلق بغير القائم بنفسه واما الصفات لا يتعلق بها حتى
قال من راى جسما اسود ذيل المرئ كذلك وكذلك المسموع انما هو المتكلم دون الكلام
وذهب اكثر المعتزلة الى ان المدرك انما هو الاجسام والالوان لا غير وذهب بعضهم
وكثير من الكرامية الى ان المدرك ليس غير الاول واثبت المعتزلة على استحالة رؤية العلوم
والقدرة والارادة والروايح والطعوم شاهدا وغايبا واتفق العقلاء على استحالة
رؤية المعدوم غير الصالحية فانهم جازوا رؤيته واما الهوى فقد اختلفوا في رؤيته و
اما الهوى فقد اختلفوا في رؤيته فمنهم من هو مرئي لكل رائ خلافا للقاضي الى
بكون بعض المعتزلة اما القاضي فانه قال الرؤية المخلوقة لا يراها ويجوز ان يراها غيره
واما بعض المعتزلة فانهم قالوا ذات الله تعالى مرئية له مرئية لغيره وكذلك بنا
الجوهر مرئي لله تعالى دون المخلوقين ومنهم من طرد المنع من الرؤية في باقي الصوتين
مطلقا واما المانعة تعلق الرؤية موجود على اموال اصحابنا معتضرا على ان مصحح
الرؤية هو الوجود فانا ذلك على ما يقتضي الكلام فيه في رؤية الله عز وجل فهو الحجة
لمذهبهم ودليل ابطال مذاهب المخالفين في امتناع رؤية بعض الموجودات والمقابلة
برؤية المعدوم وعلى بعضهم قال بالاحوال من اصحابنا فلا سبيل الى الرد بنا عنه وان كانت

ثانية ضرورة عدم المصحح لرؤيتها وهو الوجود انها غير موجودة ولا معدومة والذي يخص
المنكرين لرؤية الالوان ولوساغ انكار كل مشاهد مرئي ولا يخفى ما فيه من المحال ولعلة
لم يرد هو الظاهر من كلامه بل لعله اراد به ان الصفات لا تدرك على خبالها عند فرض
عدم قيامها بالمحل بل المحل يدرك على سواده وبياضه والذي يخص ابطال مذهب بشر
من المريسي ليس غير الالوان امور ثالثة للاول وان كل عاقل يعلم من نفسه رؤية اشكال الاجسام
ومقاديرها كما يعلم من نفسه رؤية الوانها ولوساغ انكار ذلك لساغ انكار رؤية الالوان
للعدم البرق الثاني انا ندرك بالضرورة كون الاجسام في بعض الجهات دون البعض
وليس ذلك من الالوان من شئ ثالث لا ندرك وجود الاجسام المقابلة على بعد ولا ندرك
الوانها الا على قرب والمدرك غير ما ليس بمدرك واما الهوا مرئي بلا يخفى جوازه ان
صح ان المصحح للرؤية هو موجود واما انه مرئي في وقتنا هذا فقد استدل عليه محمد انه من
نراه من اختلاف الاحوال عند طلوع الشمس وغروبها وانبساط شعاع الشمس على الارض
وارتفاع المظل الى قبيل الزوال وازديادا الفي فيما بعد الزوال مع بناء الارض على كونها
في جميع الاحوال واذا ثبت الاختلاف الالوان وهذه الاحوال وتعذر عوده الى لون
الارض لبقائها على لون واحد مع اختلاف الاحوال على ما هي عليه من اللون المرئي لنا
تعين عوده الى الهوى وعلى حسب شروق التغرب على الهوا وغروبه يرى الهوى تارة
مضيا وتارة مظلما وهذا دليل على ان لونه لذاته اسود مظلم وما له من الاضافة انما هو
بسبب شروق الشمس عليه او غيرها من النيرات وللبايل ان يقول لا مانع من ان يقال
بازا ما نواه من الالوان عنه انبساط الشمس على وجه الارض وتقاصر الظل وتقلص
الشمس وازدياد الفي انما هو تكيف الارض بسبب انبساط الشمس وتقالصها غير مالها
من الالوان في نفسها لانا نه لون الهوى ثم وان سلم انه لون الهوى ولكن لا نسلم انه يلزم من
رؤية لون الشئ رؤية ذلك الشئ على ما ذهب اليه بعض اصحابنا وان خالف فيه
اكثر المعتزلة وكثير المعتزلة وكثير من اصحابنا ولعله لا تميز على اصول اصحابنا نظرا الى
ان المصحح للرؤية انما هو الوجود والالوان موجود فلا يتوقف في رؤيته على رؤية محله
وربما عضد من نفى رؤية الهوى فانه لو كان مرئيا بالمبزان الرابعة من الواكد منه والجاري كالماء
واللازم ممتنع وايضا فانه لو كان مرئيا لما خالف فيه قوم لا يتصور من مثلهم التواطي على
الخطا وقد خالف في ذلك اكثر المعتزلة واهل الحق من المتكلمين وهم قوم لا يحصرهم عدد
ولا يتصور من مثلهم التواطي على الخطا عادة بخلاف السر قسطة وبه واما حجة من اصح على رؤية
الهوى لبلا فانه راه عليه من السواد والظلمة والية هل القاضي ان يكون ذلك بقابل ان يقول
انا لا نسلم رؤية شئ في الليل المدلهم ولهذا بان الانسان فانه لا يجد تفرقة

في المدلهم بين حالة كونه تغمض العين وبين حالة تجتبها وهو غير راء حالة تغمض العين فكذلك
حالة فتحها ولو كان راء باقي احد الحالتين دون الاخرى لاحس بالفرق ضرورة هذا
ما يتعلق بالرؤية واما باقي الادراكات فعلى اصل الشيخ ابي الحسن ان المصحح للادراك
هو الوجود فكما ان الرؤية عامة لكل موجود فكذلك كل ادراك يعم كل موجود وذهب
عبد الله ابن سعيد والفلاسفة وكثير من اصحابنا الى ان باقي الادراك لا تعم كل موجود
بل ادراك السمع يختص بالاصوات والشم يختص بالروائح والذوق بالطعوم و
اللمس بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما تركب من هذه الكيفيات المعلومة
مصيرا منهم الى انه لا علة جامعة بين جميع المدركات على وجه طرده وينعكس غير الموجود
واما في ادراك السمع فالعلة المصححة له الجامعة لجميع انواع المسموعات على وجه
طرده وتنعكس انما هو الصوت وفي ادراك الشم الرائحة وفي ادراك الذوق الطعم
وفي ادراك اللمس الكيفية الملموسة وهو ظاهر بين ولعله الاظهر وربما قيل وتحقيق الفرق
بين الرؤية وباقي الادراكات ان الرؤية لا يستدعى اتصال المرئي بالمدرك بخلاف الباقي
الادراكات فانه لا يشم دون اتصال المدرك بالمدرك فلذلك خصصت نعم وقد اجاب
عنه بعض الاصحاب بانه الاتصال وباقي الادراكات غير معتبرات الطعم فلانه زلك
انتقل فذهبه لتحلل مرارا حس بالمرارة في حلقه مع عدم الاتصال واما في الرائحة فما
نراه من شم المسك الاذخر على بعده غير اتصال واما في الملموسات فلجزء من حرارة
النار عند القرب وبرد الثلج عند القرب منه من غير اتصال وهو غير سديد اذا لمكن
ان يقال بسبب الذوق انما هو بفقد طعم لتحلل في المسام البدنية الى الحلق وفي الشم بسبب
ما يحمله الهواء من الاجزاء اللطيفة من ذي الرائحة الى الشم انه لو كان مشموما في شيء المسام
وهو مشدود شدا محكما لما ادركت رائحة اوان ذلك بسبب خلق الله تعالى في الهواء
المجاور لذي رائحة الواصل الى المدرك ولذلك فانه المدرك حره وبرده عند القرب
من النار والثلج انما هو حر الهواء المسخن بالنار وبرد الهواء البرد بالثلج بل الاقرب في دفع
ما قيل من الفرق انه وان وجد الادراك لهذه الامور عند الاتصالات فليس الاتصال جرى
العادة واما ان يكون ذلك شرطا في الادراك فلا على ما بيناه في مسئلة السمع والبصر
ثم ما ذكروه وان كان ظاهرا في الادراك فالذوق واللمس فيه ظاهر في السمع والشم وعلى
هذا فانا قلنا بتعلق كل ادراك بكل موجود على ما هو مذهب الشيخ ابي الحسن فليس
ذلك مما يوجب اتحاد الادراك كما في العلم اذ ليست جهة المتعلق في الكل واحدة بل
مختلفة على ما يجده كل عاقل من نفسه عند ادراكه للشيء بالسمع والبصر وغير ذلك
من الادراكات وهذا بخلاف العلم فان جهة تعلقه بجميع المعلومات واحدة وهو معرفة

المعلوم

المعلوم على ما هو عليه وذلك مما لا يختلف فيه تعلق العلم بالشيء وضده فلذلك كانت
الادراكات مختلفة دون العلم واتحاد التعلق مع اختلاف جهة التعلق لا يوجب
اتحاد الادراكات بدليل العلم والقدرة والارادة فانها لما اختلفت جهة تعلقها كانت
مختلفة وان كان تعلقها واحدا ومما يتفرع بهذه المقدمة ادراك الاكوان بالمس
وقد اختلف فيه اصحابنا فانكره بعضهم واوجبه بعضهم وهو الاظهر فان كل عاقل
يجد من نفسه ادراك الجسم متحركا وساكنا ومجتمعا ومتفرقا باللمس وان كان
مغمض العين واذا عرفت الادراكات ومتعلقاتها فالادراك الحادث هل يتعلق
بادراكين او لا يتعلق الا بمدرك واحد وان الادراكين المتعلقين بمدركين مختلفين
مختلفان وان الادراكات المختلفة هل تقوم بمحل واحد وانه هل يتصور ادراك
بلا مدرك فالكلام فيه على ما سبق في العلم **الفصل الاول** في جواز رؤية الباري تعالى
عقلا ونقلا والذي عليه اجماع الائمة من اصحابنا ان رؤية الله تعالى غير ممتنع عقلا ونقلا
جايزة في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فوقع لمحمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في ليلة
المعراج ووقع في المنام وان كان ليس بحقيقة الرؤية جايز اما الرؤية في الجنة جايزة بالاتفاق
اهل السنة والجماعة لان رؤية الباري في الجنة جايز لكن بلا كيف ولا كيفية ولا في الجهات
ولا في الاشباهات ولا في التمثلات لا يعرف احوال الرؤية الا ظهر في الجنة بلا كيف
ثبت جواز الرؤية بالاية والحديث سيأتي بجنة عظيم واما من قال هل الرؤية سمعا فيما
اختلف فيه بجواز مثبتي الرؤية ومنع منه اخرون وذهب من اثبت جواز الرؤية الى
سماعها في الدنيا وهل يجوز اطلاق القول بان الله تعالى يجوز ان يكون مدركا فذهب
القلانسي وعبد الله ابن سعيد الى المنع من ذلك وجوزه ما في الاصحاب ان الله تعالى
هل يجوز يرى في المنام فجوزه بعض المثبتة للرؤية وانكره اخرون والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية ولا خلاف بين اصحابنا ان الله تعالى يرى نفسه وجوبا
واما المعتزلة والخوارج وجماعة من الرافضة اجمعوا على امتناع رؤية الباري عقلا
لذوي الحواس واختلفوا في الرؤية الباري لنفسه فذهب الاكثرون الى المنع من ذلك و
جوزه الاقلون وقد احتج المثبتون لجواز الرؤية بالحج العقلية وسمعية اما الحج العقلية فاربعة
الحجة الاولى وهي معتمد القاضي ابي بكر واكثر الائمة وما نحن نذكرها بزيادة تحرير وتقرير
وصحة تعلق الرؤية فبقول قدمنا في المقدمة ان الاجسام والالوان مرئية بالاجماع
والالوان مشتركة في صحة تعلق الرؤية بها يستدعي مصححا وانما قلنا ذلك لانه لو كانت
الاجسام معدومة لاستحال ان يكون مرئية ومدركة بالاتفاق منا ومن المعتزلة ومن
كل محصل بحيث استحالة تعلق الرؤية بها حال عدمها وصح مع وجودها لزم ان يكون

ذلك المخصص والا لعلم لكم نفيا و اثباتا و ذلك المخصص هو المعتبر بالمصحح ولا يجوز ان بين الاجسام
والالوان اتفاق و افتراق فالمصحح اما ان يكون ما به الاتباين او ما به الافتراق و مجموع الامرين لا جائز
ان يكون المصحح ما به الافتراق او ما به الاتفاق و الافتراق معا و الا كان الحكم الواحد مشتركا
بين المشترك المختلفات معللا بعلل المختلفة و هو محال و ذلك كان كل واحدة من العلتين اما
ان تستقل بالتصحيح او احدهما دون الاخرين او انه لا استقلال لواحد منهما فان كان الاول
فلا معنى لقولنا العلة مستقلة بالتصحيح الا انها هي المصححة دون غيرها فاذا قيل كان واحد
مستقلة بالتصحيح لزم منه عدم استقلال كل واحد منهما و اذا كان الثاني فالمصحح احد العلتين
دون الاخر ثم يلزم منه صحة الرؤية في المحل المختص بتلك العلة و عدم صحة الرؤية في المحل الذي
لم يوجد فيه تلك العلة و هو محال و ان كان الثالث فيلزم منه الامتناع صحة الرؤية لكل واحد
من المختلفين ضرورة عدم استقلال ما اختص به بالتصحيح فلم يبق الا ان يكون المصحح ما به الاتفاق
لا غير ما به الاتفاق اما ان يكون عدما او وجودا لا جائز ان يكون المصحح ما به الاتفاق من الاعدام و
السلوب لوجهين الاول ان العدم لا يصلح ان يكون علة موجبة صفة اثبات للعلة و العدم
المحض لا يتصف بالصفات الاثبات فلم يبق الا ان يكون العلة المصححة صفة ثبوتية الثاني
ان العدم لا اختصاص له بمحل دون محل و يلزم من ذلك ان يكون مخصصا للرؤية بالنسبة
الى كل محل مجهول و هو محال و ما به الاتفاق بين الاجسام و الالوان من الصفات العامة
الوجودية ليس الا الوجود و الحدوث لا يجوز ان يكون هو المصحح لثلاثة اوجه الاول انه يصح رؤية
الاجسام في حال بقائها و لا حدوث في حال البقاء الثاني انه لا معنى للحدوث انما سبق
الوجود بالعدم الى انه لم يكن فكان او به مما لا يتم وجوده بنفسه و هو ان العدم
لا يكون عليه علة ما تقدم و لا جزء من علة لان جزء العلة لا بد و ان يكون مؤثرا مع المجموع و الا
و التأثير صفة اثبات فلا يكون صفة للعدم المحض الثالث انه لو كان المصحح هو الحدوث
فيلزم على اصول المعتزلة صحة رؤية العلوم و القدر و الارادة و كذلك الطعوم و الروائح
لكونها حادثة و هي على خلاف اصولهم فلم يبق الا ان يكون المصحح هو الوجود المتحقق في حق
الله تعالى و يلزم من ذلك صحة الرؤية عليه ضرورة وجود المصحح فان قيل لا نسلم اشتراك الاجسام
و الالوان في صحة الرؤية و ما المانع من ان يقال الالوان غير مرئية كما ذهب اليه عبد الله
ابن سعيد من اصحابكم حيث ذهب الى انه لا يرى غير القائم بنفسه او ان الجسم غير مرئي
كما ذهب اليه بعض المعتزلة و اكثر الكرامية فنقول كم في المقدمة انا لا نشك في رؤية بعض
الاجسام و مقاديرها و كونها في بعض الجهات دون البعض فغاية ما ذكر انه دليل على ان
المدرك عرض آخر و ليس في ذلك ما يدل على ان الجسم و باسرها صحة رؤية الاجسام
و الالوان و لكن لا نسلم ان صحة الرؤية امر ثبوتي و ما ليس ثبوتا لا يحتاج الى التعليل اما

ان الصحة

ان الصحة ليست امرا ثبوتيا فلانه لا معنى لصحة الرؤية الا امكان الرؤية و الامكان ليس
ثبوتيا و بيانه من ثلاثة اوجه الاول ان الامكان نقيضة لا امكان و لا امكان عدم لصحة اتصاف
العدم و لو كان بصفة ثبوتية لما كان صفة للمعدوم المحض و النفي الصرف و هو محال الثاني
ان الحادث قبل حدوثه متصف بالامكان فلو كان الامكان صفة ثبوتية فاما ان يكون
صفة للحادث او غيره لا جائز ان يكون صفة للحادث و الا كانت الصفة للحادث و الا كانت
الوجودية لما ليس بموجود و لا جائز ان يكون صفة للغير لحادث و الا لما وصف الحادث بها
كما لا يوصف المحل بكونه اسود سوى قيام بغيره الثالث انه لو كان الامكان صفة وجودية
فاما ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته انه لو كان الامكان صفة وجودية
لا جائز ان يكون واجبا لذاته و الا لما كان صفة لغير و لا جائز ان يكون ممكنا و الا كان ممكنا بامكان
آخر و لزم التسلسل فلم يبق الا ان يكون ممتنعا لوجود ذاته و هو المطلوب و اذا ثبت ان صحة
الرؤية ليس امرا ثبوتيا فما ليس ثبوتيا لا يفتقر الى علة لان العلة اما وجودية او عدمية
فان كانت وجودية فاما قديمة او حادثة فان كانت وجودية فاما قديمة او حادثة فان كانت
قديمة فهو ممتنع لان القديم لا تخصيص له بعدم دون عدم فيجب ان يكون علة لكان معدوما
و ان لا تزول الاعدام ابدا ضرورة ان العلة الموجبة لها موجود قديمة و ان القديم الموجود
لا يتزول كما بان تحقيقه و انه يلزم من دوام العلة دوام المعلول و ان كانت العلة الموجودة
حادثة فهو محال لان العدم الذي هو معلولها سابق عليها و المعلول لا يسبق العلة و ان
كانت العلة عدمية فهو ممتنع لوجوه ثلاثة الاول و الثاني ما سبق في تقرير الدليل و الثالث
ان الاعدام من حيث هي اعدام متساوية بخلاف الذات الموجودة فلو كان العدم علة
للعدم لكان احد المتساويين علة للاخر و ليس ذلك اولى من العكس سلمنا ان صحة الرؤية
امر ثبوتي و لكن لا نسلم ان كل ثبوتي ليس بحيث يجب ان يكون معللا قوله انه لو كانت الاجسام
و الالوان عدمية استحال ان يكون مرئية لا نسلم ذلك و ما المانع من كون المعدوم مرئيا
كما ذهب اليه الاشعرية من حيث ان الادراك نوع من العلوم و المعدوم معلوم فلا يمتنع
تعلق الادراك به سلمنا استحالة رؤية المعدوم و لكن لم قلتم بان رؤية الاجسام و
الالوان معللة قوله لو لم تختص بمخصص يوجب صحة رؤيتها لما اختصت بالرؤية بل
اعم الحكم بقيا او اثباتا قلنا هذا منتقض بصورة الاولى ان اختصاص محل الحكم
بالعلية امر زائد على المحل و على نفس العلة و مع ذلك فانه لا يستدعي مخصصا او
و الا تسلسل الامر الى غير النهاية و هو محال الصورة الثانية ان اختصاص العلة بكونها
علة للحكم امر زائد عليها و على المعلول ايضا و مع ذلك فلا يستدعي مخصصا نفيا
للتسلسل الصورة الثالثة ان المعلومية و المذكورية امر زائد على ذات المعلوم

والمذكور وليس بمعلل لانه يعم الموجود والعدم فلو كانه معللا فانه يعلل بصفة اثبات
او نفي فانه علل بصفة اثبات انتقض بكون المعلوم معللا وكونه لمذكور مذكورا كيف وانه العدم
لا يصلح ان يكون علة ما تقدم وكذلك الكلام في المقدور والمراد ايضا الصورة الرابعة
ان اختصاص المحل بالسواد والبياض وغير ذلك من الاعراض صفة ثبوتية زايدة
على ذات المحل وقد اختص به عاليس بالذ سواد ولا بياض ومع ذلك فانه غير
معلل والا لزم التسلسل الصورة الخامسة وانه وقع الفعل من الفاعل لا يكون معللا وان
كان زايدا على ذات الفاعل لانه لو كان معللا فاما ان يعلل بذات القابل او بصفة
لازمة لذاته او بمساوي ذلك فان كان الاول او الثاني لزم ان لا يتأخر وقوع الفعل
عن ذات الفاعل حتى لا يتأخر الحكم عن علته كما لا يتأخر كون الاسود اسود عن سواده وان
كان الثالث فاما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو ممتنع لما تحقق في التقسيم الذي
قبله وان كان حادثا فهو ايضا فعل ويفتقر في وقوعه الى علة اخرى والكلام في تلك
العلة كالكلام في الاول وهو ممتنع لافضائه الى التسلسل الصورة السادسة التماثل
والاختلاف وان كان حالا زايدا فهو غير معلل على ما سياتي في العلل والمعلولات فاذا
انقسمت الاحكام والاحوال الزايدة الى ما تعلل والى ما لا تعلل فلم قلتم بان ما نحن فيه
يجب تعليله سلمنا ان حجة الرؤية من الاحوال المعللة ولكن لم قلتم بامتناع التعليل بما به
الافتراق بين الاجسام والالوان قوله يلزم منه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة انما يلزم
ان كانت صحة الرؤية للجسم والالوان حكمين مماثلين ولا نسلم امكان التماثل بين شيئين
اصلا فان كل مثلين لا بد من التغاير بينهما بوجه التغاير والتمايز وما به التمايز لا بد
فان يكون مختلفا ولا تماثل مع الاختلاف من وجه سلمنا امكان التماثل مع الاختلاف
من وجه سلمنا امكان التماثل في الجملة ولكن لا نسلم مماثلة صحة رؤية الالوان الى صحة رؤية
هو بيانه الالوان الى صحة رؤية الجسم وبيانه المثلين عبارة عن كل شيئين تنعدم احدهما عند الاخر
فيما يجب ويجوز من الصفات او ما يشتركان فيما للكل واحد من الواجبات او الجايزات والممتنع
عليه وصحة رؤية الجسم والالوان ليس كذلك فان رؤية كل واحد لا تقدم مقام رؤية الاخر ولا
مثلها فان رؤية الجسم ليست رؤية الالوان ولا رؤية الالوان رؤية الجسم فلا تماثل سلمنا تماثل
التماثل بينهما ولكن من وجه او من كل وجه الاول مسلم والثاني ممنوع وتقريره ما سبق مثله سلمنا
التماثل من كل وجه لا نسلم امتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة هو ما به الافتراق وما ذكرتموه
من الدليل على امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين فهو منقوض بمسئلة الوجه الاول ان الخلاف
المتفقة بالجنسية المختلفة بالنوعية لا يتم جنسية كل واحد منهما دون ما به الاتفاق والافتراق
في كل واحد من الانواع المختلفة تحت الجنس الواحد وعند ذلك فاما ان يكون بينهما علاقة

بينهما

بينهما اصلا لا جايز ان يقال بعدم الملازمة والا يجاز الانفكاك وخروج كل نوع عن حقيقته وخروج
الشيء عن حقيقته محال وان كان بينهما ملازمة بلا جايز لا يقال بان ما به الاتفاق مستلزم لما به
الافتراق في كل واحد من الانواع والا كان بينهما ملازمة اختص بكل واحد من الانواع مجتمعا
في كل واحد من الانواع ضرورة اتحاد المستلزم في الكل وذلك محال فلم يبق الا ان يكون
ما به الافتراق مستلزم لما به الاتفاق وفيه تعليل الواحد بالمختلف الثاني هو ان عالمية الله
بالسواد مثلا مماثلة للعالمية الواحد منا به وعالمية الله عندكم معللة بعلمه القديم وعالمية
الواحد منا معللة بالعلم الحادث ولا مماثلة بين العلم القديم والحادث وفيه تعليل المتحد بالمختلف
الثالث هو ان الاختلاف مشترك بين المختلفات فان كل واحد من المختلفين مخالف
للاخر ومخالفة للاخر اما لذاته او للازم لذاته وبه تعليل المتفق بالمختلفات الرابع
هو ان القدرة والجهل متفقان في الفتح وفتح كل واحد منهما لذاته او لازم ذاته وهما مختلفان
مع ان صفتهما لحكم واحد الخامس ان السواد والبياض متفقان في اللونية ومختلفان
في السوادية والبياضية وقد افتقرا في الافتقار الى محل بقوما به وهو حكم واحد وعند
ذلك فاما ان يكون كل واحد من السواد والبياض مفتقرا الى المحل من جهة ما به الاتفاق من
اللونية او من جهة ما به الافتراق من السوادية والبياض او من جهتين لا جايز ان يقال
بالاول فقط والا كان السواد والبياض من جهة سوادية وبياضية مستغنيا عن المحل
وهو محال فلم يبق الا الثاني والثالث وفيه تعليل المتفق بالمختلف سلمنا انه لا بد من
اتحاد العلة ولكن لا نسلم ان مسمى الوجود واحد مشترط فيه بين الاجسام والالوان
اذ الوجود هو سمي الموجود على ما سياتي في مسئلة المعدوم ولا سيما على الموجودات
مختلفة بذواتها فلا اتحاد سلمنا لان الوجود واحد ولكن لم قلتم انه مصحح قوله لا مشترك
الوجود والحدوث لا نسلم والبحث والسبر مع عدم اطلاع على غيرهما لا يوجب العلم
بعدمه بل غاية عدم العلم به او غلبة الظن بعدمه ولا يلزم ان يكون الغير معدوما
في نفسه كما سبق في تحقيق الدليل سلمنا ان البحث حجة ولكن مع الاطلاع على شيء اخر
او لا مع الاول ممنوع والثاني سلم وبيانه وجود امر اخر من الاوصاف العامة فيكثر
وجه الاولوية ان الاشتراك متحقق في صفة الامكان وهو اما ان يكون وجوديا او عدميا
فان كان وجوديا امكن ان يكون هو العلة وان كان عدميا بصحة الرؤية عدمية او الصحة
بها لامكان كما تقدم وعند ذلك فيلزم منه ان لا تكون معللة او ان يصح تعليلها بامر
عدمي الثاني هو ان لا نسلم الحصر كونه مربعا انما هو الاجسام والالوان اعراض والجسم
بعبارة عما يتالف من جوهرين فصاعدا على الحكم او من ستة جواهر او من ثمانية جواهر على
اصل المعتزلة بالتاليف داخل في مسمى الجسم او ملازم له وهو عرض مشارك

للالوان في صفة العرضية فلا يمتنع ان يكون هو العلة وهاذان الوصفان لا تحقق لهما بالنسبة الى
الله تعالى الثالث الاشتراك في المعلومية والمقدورية والمذكورية سلمنا الاشتراك
في الاوصاف غير الوجود والحدوث ولكن لم قلتم الحدوث ليس فعله قوله الحدوث
عبارة عن سبق الوجود بالعدم والعدم الداخل في مفهوم الحدوث لا يكون علة لانا نسلم
ان العدم السابق داخل في مفهوم الحدوث بل هو عارض للحدوث سلمنا امتناع التعليل
بالحدوث ولكن لا يلزم منه ان يكون الوجود علة مصححة للرؤية لانا الوجود المشترك عند
القائلين بالحال والحال لا يصح ان يكون علة على الحكم سلمنا امكان التعليل بالوجود ولكن
مشروط بالحدوث اولا مشروط بالحدوث اول المسلم والثاني ممنوع والحدوث و
ان كان عدما فلا يمنع ان يكون شرطا في الصحة فان انتفاء احد الضدين عن المحل شرط لصحة
اتصاف المحل بالضد الاخر وان لم يكن علة له سلمنا انه غير مشروط بالحدوث ولكن
انما يصح التعليل بالوجود ان لو لم يدل الدليل على امتناعه وبيان امتناع التعليل به انه
لا يخلو اما ان يكون علة لنفس الوجود وللصفة التي هي صفة لها للغير او لمجموع الامرين فان
كان الاول وجب ان لا يكون المدرك من السواد والبياض غير الوجود المشترك بينهما
والا لكون التفرقة بينهما وهو محال وان كان الثاني وجب ان لا يكون الباري تعالى مرائيا اولا
ماهيته له خارجة عن وجوده كما سبق وان كان الثالث فيلزم منه انا اذا رأينا السواد
مثلا ان تدرك التفرقة بالبصرة بين وجوده وماهيته وهو محال وايضا فانه لو كان الوجود
هو المصحح للرؤية لكانت الطعوم والروائح مرئية لكونها موجودة والضرورة تشهد
بخلافه سلمنا ان الوجود هو المصحح لرؤية الالوان والاجسام فقط ولكن انما يلزم منه صحة
رؤية الباري تعالى ان لو كان وجوده مماثلا لوجود الممكنات وليس كذلك والا كان مثبت
لاحدهما ثابت للاخر ويلزم من ذلك ان يكون وجود الرب تعالى ممكنا او ان يكون وجود الممكنات
واجبا او ان يكون كل واحد منهما واجبا وممكنا وهو محال سلمنا ان وجود واجب الوجود
مماثل لوجود الممكنات ولكن لا نسلم انه يلزم من وجود المصحح وجود الصحة في حق الباري
تعالى لجواز ان لا يكون قابلا لها وذلك لان الحكم كما يتوقف على وجود الفاعل يتوقف
على وجود القابل وان تكون ذات الباري تعالى مختصة بما يمنع من صحة الرؤية عليها
ولهذا فان كون الواحد منا حيا مصححا لكونه متالما ومشتهيا وجايعا وعطشا
ومريضا وصحيحا الى غير ذلك والباري تعالى وفي كونه حيا مثالث هذه ومع ذلك ممتنع ثبوت
بعض الاحكام في حقه سلمنا ذلك ما ذكر في كونه رب تعالى مرائيا ولكن لنقف اولا لانها
الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه ما سبق في مسئلة السمع والبصر من الادلة المانعة من
كونه الرب تعالى بصيرا فانها بعينها يدل على الامتناع كونه مرائيا لنا سلمنا دلالة ما ذكروه

على كونه

على كونها وتبالنا ولكنه منقوض لنا بادراك الاول بصفة المخلوقية فانها ثابتة للجواهر والاعراض
وذلك يستدعي مصححا مشتركا ولا مشترك غير الوجود والحدوث ليس بعلة كما يتقدم مكانا
مكانا الوجود وهو العلة الباري تعالى مشارك للجواهر والاعراض في الوجود ومالزم حجة المخلوقية
عليه الثاني هو انا كما ندرك الاجسام الالوان بادراك العرض ويدرك الاعراض الاجسام
والاعراض الملموسة باللمس ولا بد من تصحيح الادراك في حق الله تعالى وهو غير مدرك باللمس
سلمنا جواز رؤيته لنا عقلا ولكن في الدنيا وفي الاخرة الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لانه مانع
في امتناع الرؤية في الدنيا دون الاخرى بسبب افتراق هما من الشواغل والموانع والانغماس
في الاذايل والانهماك على الشهوات العاجلة والخلو عنها في الاخرى والجواب اما منع كون
الالوان مرئية فباطل للسبق في المقدمة واما منع كون الاجسام مرئية فباطل للسبق في الاول
لمسئلة قولهم ان الاشكال والمقادير عرض اخر ليس كذلك بل يسمى بجملة اجزاء الجسم المؤلفة
ولذلك يريد بتغيرها وتبدلها وبنقض بنقضها قولهم لا نسلم ان حجة الرؤية امر ثبوتي على ما فوره قلنا
نحن انما نعلل رؤية الاجسام والالوان ويغير بصحة الرؤية وقوع الرؤية وهو ثبوتي وليس ذلك
وهو نفس امكان الرؤية ما بينه فرق بين امكان الرؤية والرؤية الامكان على هذا فقد اندفع جميع
ما ذكروه من جهة التقرير قولهم لا نسلم ان كل امر ثبوتي يجب ان يكون معللا ذلك سبق قولهم و
لا نسلم امتناع رؤية المعدوم اتفق جميع العقلاء ما عدا ابا الهذيل على امتناع رؤية المعدوم
ولا حاجة اليه بالنسبة الى الموافق ومن خالف نطريق الرد عليه ان نقول نحن انما نعلل رؤية
المعدوم غير واقعة على ما يجده وكل عاقل من نفسه ولو اراد ان يريد رؤية المعدوم كان طالبا
بخلاف رؤية الاجسام والالوان على ما يخفى قولهم ان الرؤية عندكم نوع من العلوم لا نسلم
ذلك وان سلمناه فلا يلزم تعلق كل علم بكل معلوم قولهم لم قلتم ان رؤية الاجسام والالوان
معللة لما ذكر ان الاختصاص محل الحكم بالعلة ايضا زايد عليه ولا يستدعي مخصصا قلنا ما جعلناه
علة مصححة انما هو نفس الوجود والوجود عندنا نفس الموجود على ما يأتي بخلاف الرؤية
قولهم المعلومية والمذكورية غير معللة قلنا لانها عامة للموجودات والمعدومات فلا تستدعي
مخصصا بخلاف ما ذكرناه من الرؤية حيث تخصصت بالموجود دون المعدوم قولهم اختصاص
المحال بالسواد دون البعض صفة زايدة فلا يستدعي مخصصا ليس كذلك لا بد ان يكون
لازما لذات المحل او للصفة لازمة لذاته قولهم ان وقوع الفعل من الفاعل لا يكون معللا قلنا
وقوع الفعل لا معنى له غير وجود الفعل ووجود الشيء في نفسه لا يكون معللا اوليس
وجوده زايد على ذاته واسناده الى الفاعل لا بد من ضروري كونه ممكنا والا كان واجبا لذاته وليس
كذلك الفاعل هو المصحح قولهم ان التماثل والاختلاف حال زايد وليس
المحال معللا قلنا لا نسلم ان التماثل والاختلاف بحاصله ان اخص صفات النفس لكل

واحد لا تحقق لنفي الآخر وذلك سلب لا ثبوت فلا يكون معللا كما تقدم وعلى هذا يمنع ايضا تعليل تضاد
والغيرية والاعم للتضاد غير امتناع الجمع ولا معنى للغيرية الا احد الشيئين ليس هو الآخر وليس حكما
اثباتا بل حاصله السلب والعدم المحض قولهم لانسلم التماثل بين رؤية الاجسام والالوان
قلنا الرؤية من حيث هي رؤية لا اختلاف فيها ولذلك يمكن تجديدها بتجدد الواحد وانما الاختلاف
في التعلق والمتعلق وذلك لا يوجب الاختلاف في كما سبق في العلوم والقدرة والارادات
ونحوها من الصفات وعلى هذا فقد اندفعه ما ذكر التماثل بالمنع مطلقا وفي منع التماثل في رؤية
الجسم والالوان وفي قولهم في فتماثل في الوجود وقولهم لانسلم امتناع تعليل حكم الواحد بعلل
مختلفة ما ذكروه من اشكال الاول فيندفع الملازمة بما به الاتفاق والافتراق في كل نوع انما هو
الجانبين لا مر احد الجانبين دون الآخر والملازمة من الجانبين ليست تدل على كل واحد علة للآخر
او احدهما علة للآخر من غير عكس بل الملازمة بين الشيئين اعم من ذلك الشيء ولذلك فان
الملازمة بين التضادين ثابتة من الجانبين ولا علة ولا معلولية لاحدهما بالنسبة الى الآخر واما
الاشكال الثاني فانما يصح ان لو كان العلم القديم عند التماثل للحدث من حيث هي علوم وليس
كذلك بل هما مثلان لهذا الوجه وان وقع الاختلاف بينهما فليس في ذاتهما بل في عوارض خارجة
عنهما وعليه العالمية انما هو الغور المشترك بينهما دون غير هذا رد قلنا بالاحوال والا فالعالمية
لا يزيد على قيام العلم بالذات والاشكال الثالث فانما يلزم ان لو ثبت ان الاختلاف والتضاد
امر ثبوتي زايد على الاثبات المختلفين والمتضادين وليس كذلك على ما سبق قبل واما الاشكال
الرابع وانما يلزم ان لو كان القبح صفة ثبوتية من صفات الكذب والجهل وهو غير مسلم بل يرجع
الى حكم الشارع او مخالفة الاغراض على ما يأتي في مسئلة التحسين والتقبيح واما الاشكال الخامس
فيندفع ايضا فانا نتفق السواد والبياض في الافتقار الى المحل ليس حكما ثبوتيا بل حاصله يرجع
الى صفة سلبية وهو انه لا وجود لكل واحد منهما دون المحل فلا يكون معللا كما سبق قولهم لانسلم
انما سمي الوجود مشروطا بين الاجسام والالوان قلنا هذا المنع ان صدر ممن يعرف بان
الموجود زايدا على الموجود وانه لا مشترك بين الموجودات من المعتزلة وغيرهم فهو فاسد وان
صدر ممن لا يعترف وبذلك كان الحسن البصري رحمة الله تعالى عليه وغيره فهو فقد غلب جدا و
اقصر ما فيه ان يقال قد ثبت ان الاجسام والالوان مرئية فيحل الرؤية وهو المعنى مصحح الرؤية
اما ان يكون وجودا او عدما لا سبيل فلم يبق ان لا يكون وجودا وقد ثبت ان المصحح لا يكون مختلفا بما
سبق فتعين ان يكون معا فاذا انضمت بعض المقدمات مع التاسع في الوجود الذي هو متعلق
الرؤية يكون منعا لتسليم من المقدمات وهو منع قولهم ان الوجود على احكامه غير مشترك قلنا ما
ذكره بطريق الالزام ما يلزم ان يكون معتقدا للمذهب وعلى هذا فلا حاجة بنا على الاثبات
حصرا وصاف المشترك في الوجود والحدوث فانه لا سبيل الى اثبات ذلك بغير البحث والسبر

هو غير نفس وما ذكر يدفع ايضا ما عارضوه به من صفة الامكان والوضعية والمعلومية والمذكورية
وغيرها بجنب غرض كل واحد بما يخصه اما الامكان فمحاصله يرجع الى صفة سلبية كما تقدم كيف وان
الامكان متحقق بالمعدومات واما الاشتراك في الوضعية فلا يصح ان يكون مصححا للرؤية على اصل
يخصهم والا كانت المعلوم والروائح مرئية على اصلهم وليس كذلك واما المعلومية والمذكورية
والمذكورية فلا يصح ان يكون مصححا للرؤية لوجهين الاول انه ان كان صفة لما قيل انه معلوم
ومقدور ومذكور اولا يكون صفة له فان كان الاول فيلزم لا يكون صفة وجودية ضرورة
صحة اتصافه المعلوم بها وان لم يكن صفة له فلا يكون علة مصححة لرؤيته اذ العلة لا تخرج عن
محل حكمها كما تقدم الثاني ان هذه الصفات الثابتة للمعدوم وليس بمرئي قولهم لم قلتم ان
الحدوث لا يكون علة قلنا لما ذكرناه قولهم ان سبقية العدم عارضة للحدوث قلنا الوجود
اذا سبقية العدم حذف عليه اسم الحدوث فان كان العدم داخلا مفهوم الحدوث فهو المطلوب
وان كان عارضا فهو عارضه للوجود وعلى كلي التقديرين فيمتنع اخذه في المصحح فلم يبق الا
التعليل الوجود قولهم ان الوجود حال لانسلم انه حال بل هو نفس الوجود وان كان حالا فلا
نسلم انه ممتنع التعليل به وان امتنع التعليل بما عداه من الاحوال التي ليست من الصفات
الوجودية قولهم ان التعليل بالوجود مشروط بالحدوث قلنا اذا كان الحدوث لا يتحقق
له دون سبق العدم فالعدم السابق يكون شرطا في تصحيح الرؤية والشرط يجب ان
يكون متحققا مع المشروط والعدم السابق على الوجود المرئي لا يكون معه فلا يكون شرطا
في رؤيته قولهم ان الدليل قد دل على امتناع التعليل ان الوجود على ما قرره انما صح ان
لا يكون الوجود زايدا على الموجود وهو غير مسلم وان كان زايدا على الوجود فالمانع ان يكون
مصححا لرؤية الذات المتصفة به قولهم ان وجود الرب لا يزيد على ذاته مصنوع على رأي
لنا قولهم لو كان الوجود مصححا لصحة رؤية المعلوم والروائح وهو غير مرئية قلنا لانسلم
انها غير الرؤية قولهم ان وجود الرب تعالى مماثل لوجود الممكنات ممنوع بتجلي رأي بعض
اصحابنا ايضا قولهم لو كان مماثلا ومشتركا في الوجوب والامكان قلنا لا معنى لوجود واجب
الوجود انه غير ذات واجب الوجود يقتضي لنفسها او ذاتها الوجود ولا معنى لكون الممكنات
ممكنات غير ان ذات ما قيل ممكنات لا تقتضي الوجود له انها ولا العدم والاختلاف
انما هو عايد الى الذوات لا الى الصفات الوجود المشترك والذوات تختلف قولهم
انه لانسلم يلزم من وجود المصحح وجود الصحة قلنا اذا ثبت التساوي في المصحح فاثبت لاحد
المثلين يكون ثابتا للآخر قولهم جاز ان يكون ذات الرب تعالى فانما يلزم للرؤية قلنا لو لم تكن
قابلة للرؤية لما كان المصحح موجودا ولا معنى المصحح للرؤية غير القابل لها وان امتنع ان يكون
فقد مات ما لابد فيه في صحة للرؤية وعند ذلك فالمصحح لا يكون موجودا فانه لا معنى لصحة

الرؤية الا ما يتحقق الرؤية به وفي ذلك منع وجود المصحح بعد تسليمه وبه
يندفع احتمال وجود المانع ايضا كيف فانه يلزم من اعتبار قبول جميع المختلفة في صحة الرؤية
اختلاف المصحح وهو محال على ما تقدم وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من احتمال وجود المانع
قولهم ان المصحح والشاهد للالم والوجع وغير ذلك انما هو الحيية لانسلم ذلك قولهم الرب
تعالى مرئي له اولا نسلم قابل لنا فارق ما ذكرناه من المصحح للرؤية انما هو المصحح لها بالنسبة الينا
وما ذكروه في مسئلة الادراكات مما يقتضي كون الرب تعالى غير مدرك لنا فقد سبق
جوابه واما ما ذكره من النقض بصفة المخلوقية فيندفع فانه لا معنى لكون الاجسام والاعراض
مخلوقة غير انها موجودة غير مستغنية عن الفاعل لها وجوده ليس زايدا عليها فلا يكون
وجودها معللا وكونها غير مستغنية عن الفاعل بصفة سلبية فلا تكون معللة فقد سلبية
ايضا فلا يكون معللة واما النقض دايما الادراك فانه لا يمنع من كون الرب تعالى مدركا
بجميع الادراكات وانما الذي يمتنع عليه ان يكون طريق ادراك مماسة الاجسام ومابقع
الادراك عندهم فالشاهد عاده قولهم لانسلم جواز ذلك في الدنيا قلنا اذا ثبت
الى المصحح للرؤية في الاجسام الالوان هو المصحح في حق الله عز وجل فذلك لمصحح مصحح في الدنيا
فكان حرا نيز فعله للرؤية في الدنيا وسواء تحققت الرؤية في الدنيا ام لا وفي التحقيق فهذه
امكانات مشكلة وما ذكره في وجوبه فهو اقصى لجهد المقل لحجة الثانية وهي فرؤيته من
الاولى قولهم ان الرؤية يتعلق بالموجودات المختلفة كالاجسام والالوان ويتعلق
الرؤية منها ليس الا ما هو ذات وجود ذلك لا يختلف وان تعدد الموجودات و
اذا لم يكن متعلق الرؤية الا نفس الوجود وجب ان يكون الباري تعالى مرايا لكونه موجودا
ولا يخفى ما يرد عليه من الاسئلة الواردة على الحجة الاولى واجوبتها ويختص بها الاشكال
مشكل وهو ان الوجود اما يتعلق به الذات اولا يتعلق فان تعلقت به الذوات عند مقابل
بالاحوال حال فالوجود حال فلا يكون متعلق الرؤية فانه لم يتعلق به الرؤية والذوات اما
يتعلق الرؤية بين واجب الوجود وممكن الوجود لا يكون متحدا اذ ذلك فلا يلزم من كون الاجسام
والاعراض متعلق الرؤية ان تتعلق الرؤية بالباري تعالى لعدم الاشتراك في المتعلق
الحجة الرابعة ولعبارات الاصحاب فيه ممتنع او جزم ما قيل فيها ما قال القاضي ابو بكر و
هو ان الرؤية معنى لا تقتضي استحالة في ذات القديم ولا في صفة من صفاته ولا في ذات
الحوادث واذا انتفت بادراك الاستحالة لزم القول بالجواز كما في العلم وهذه الحجة
ضعيف وذلك ان الخصم يقول ان الرؤية جايز وانها لا يوجب محالا في ذات الرب
تعالى ولا المرئ ولا في صفتهما اما ان يكون معلومة او غير معلومة امتنع الجزم بها وان كانت
معلومة ان يكون ضرورة او نظرا لسبيل الى الاول هو مباهته لان المقابلة به بدعوى العلم

الضروري

الضروري بنقيضه وان كان نظريا فارق قبل فيه ولسبيل الجواز انتفاء الاستحالة منقية لانتفاء دليلها
فارق كل ما يستبقت به الخصم في جواز استحالة من تعلق الرؤية الباري تعالى من جهة اشتراط
مقابلة المرئ للرائي وانطباع مرئية المرئ في عين الرائي وانتقال صورة المرئ الى الرائي او انتقال
الشئ من المرئ الى الرائي او اتصال الاشعة او غير ذلك فقد ابطلناه فيما تقدم واذا كانت
المدرك الاستحالة باطلة باستحالة ممتنعة والقول بالجواز واجب للخصم ان يقول وان سلم لكم
بطلان المدرك المعينة فلم قلتم فبطلان جميع المدرك واما المانع من ان يكون ثم مدرك من مدرك
الاستحالة لم تعثروا عليه وعدم اطلاعكم عليه لا يوجب اليقين كما تقدم قال القاضي ابو بكر فقال
من الملة قابلان قابل بالجواز قطعا وقابل بالاستحالة قطعا والقابلان متفقان على امتناع الوقف
والشك في احد الامرين فيمتنع القول به لمنافيه من مخالفة الاجماع فلم يبق الا القول بالاستحالة
او الجواز جزما ومن قال بالاستحالة لم يقل لمدرك غير ما ظهر فقد اتفق القابلون بالاستحالة والجواز
على نفي مدرك اخر فمن ادعاه يكون خارجا للاجماع وقال امام الحرمين قد اجتمعنا على قطع الجواز
الحدوث مثل السموات والارض بقدرة الله تعالى مع امكان ورود هذا السؤال بعينه فكل
ما يقول الخصم في جوابه فهو جوابنا بها والجواب ضعيف اما الاول جمع ان حاصله يرجع الى
التمسك بالاجماع وهو سمعي لا عقلي فلقابل ان يقول انعقاد اهل الملة الى القاطع بالجواز
والقاطع بالاستحالة وان كانوا اجماعا منهم على القطع ينفي الوقف والتردد ولكن لا نسلم انهم
اجمعوا على حصر مدارك الاستحالة بل للخصم ان يقول مدرك الاستحالة عندهم انتفاء مدرك
الجواز وعند ذلك فانا لم نثبت مدرك الجواز فقد صح ما قلناه فانا ننبهه فلا حاجة الى مؤنة الحجة
وان قدرنا انتفاء جميع المدارك الاستحالة فلا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في
نفسه لجواز ان يكون المدلول متحققا وان لم يخلق الله تعالى دليلا عليه كما تقدم وعند ذلك
فالجزم بنفي الاستحالة يكون ممتنعا فانا قبل اذا كانت مدارك الاستحالة منتفية فالجزم بالاستحالة
منتفية فالجزم بالاستحالة ممتنع ولا سبيل الى الوقف فيجب القول بالاستحالة وعند ذلك
فانا بينهم دليل الجواز فلا حاجة الى هذه الحجة فانا لم نثبت دليل الجواز فقد تقابل الجانبان
واما الجواب الثاني فللخصم ان يقول انما يلزم مني هذا قابلا بجواز خلق امثال السموات
والارض بالنظر الى نفي مدارك الاستحالة وليس كذلك بل انما قلت بالنظر الى وجود
دليل الجواز حتى انه لو لم يقم عندي دليل الجواز لما قلت به لحجة تحامت وهي ان
الادراك عبارة عن كمال يحصل به المزيد كشف وايضاح على ما حصل في النفس من العلم
بامر ما على ما بينا في المسئلة الادراكات فاذا هذا الكمال الزايد على ما حصل في النفس
في كل واحد من الجواهر هو السمع ادراكا كما مضى وقد بيناه فيما مضى ان الادراك
بالرؤية ليس بخروج شئ من البصر الى المبصر ولا بانطباع صورة البصر في البصر وانه

وانه لا يفتقر الى مقابلة ولا اتصال اجسام ولا بنية مخصوصة وانما هو معنى يخلقه الله تعالى
والحواس المخصوصة بحكم جرى العادة وانه لو خلق ذلك الادراك في القلب وغيره من الاعضاء
لكان جايزا واذا عرف ذلك يجوز ان يخلق الله تعالى في الحدقة المبصرة وفي غيرها زيادة
كشف وايضاح بالنظر الى ذاته ووجوده بالنسبة على ما حصل بالبرهان والخبر اليقين
من العلم به فانه ذلك في نفسه ممكن والقدرة تقتضي عنه وذلك هو المسمى فالرؤية وعلى
هذا فقد ظهر جواز تعلق الرؤية بجميع الادراكات من الطعوم والروايح وكل موجود من
العلوم والقدرة والارادة وفي غير ذلك مما لا يتعلق به الرؤية في المحال في العادة فانه
قبل ما ذكروه في جواز اثبات الرؤية اما ان نعتد به كل ادراك ولكنه ليكون خاصا
بالرؤية فانكار الاول فيلزم بيانه ان يكون عز وجل مسموعا ومشموما ومذاقا ومسموما وذلك
يخالف شئ من القول به ارباب العقول وانه تخصيصه بالرؤية فالفرق تحكم غير معقول
سلمنا دلالته ما على جواز الرؤية غير انه معارض بما يدل على عدم الجواز وبيانه من وجهين الاول
انه لو جاز ان يكون مرايا بالجواز ان يكون مرأيا في الدنيا لان الموانع من القرب المفرط والبعد المفرط
والحجب منتفية والا لجاز ان يكون بين ايدينا جبل شامخ او جبل واقف ونحن لا نراه مع سلامة
الالة وانتفاء الموانع وهو محال بحيث لم نر مع انتفاء الموانع لم يكن ذلك الا لامتناع رؤيته
في نفسه الثاني انه لو جاز ان يكون مرايا فاما ان يكون في مقابلة الراي في مقابلة الراي فانكار
الاول فيلزم ان يكون في حقه ويلزم من كونه في الجهة ان يكون جوهرا وغيره وهو الله تعالى محال
وان لم يكن في مقابلة الراي والرؤية متعذرة غير معلومة وربما عقدوا ذلك بالشبهة التي
سبق ذكرها في تخليق الادراكات وما يفضي اليه من الجسيم والاغلبة على تفاصيلات
والجواب اما الاشكال الاول فقد اختلف في جوابه اصحابنا فمنهم من عمم وقال عز وجل الله
مدرك بالادراكات كلها والدليل المذكور غير انه لا يجوز تعلق الاسباب المتناولة
لهذه الادراكات في حق احد والله تعالى وهي المعاودة لتسبيب الحدقة نحوه والاعضاء
بالاذن الى جهته والتحرك اليه لقصد ادراكه لكنه لا يطلق عليه تعدل الاسماء العدم ورد
الشرع بها وهذا هو مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ومنهم من قال ان ما في الادراكات
لا يعم كل موجود كل ادراك السمع يختص بالاصوات السمع والشم يتعلق بالروايح
والرب تعالى ليس بشم الرايحة بصفاته فلا يتعلق به ادراك الشم والذوق يتعلق
بالطعم والرب تعالى ليس بالطعم فلا يتعلق به الذوق واللمس يتعلق بالكيفيات
الا الملموسة والرب تعالى ليس له كيفيات المخلوقات صفته له ولا يتطلق به ادراك
الملموسة اما الذي يدل على صحة هذا بالجملة كل ما قل من نفسه من التوقف بين هذه

الادراكات ولو اختلف في الادراك لوقع الالتباس بين الادراكات وهو محال وهذا هو مذهب
عبد الله بن سعيد والقلانسي وكيلوا نه اصحابنا وعلى هذا المحصول مثل هذه الادراكات
لله تعالى واتصافه به غير ممتنع واما تعلق الادراكات المختلفة مدرك واحد من جهة واحدة
فممتنع كما بيناه واما انتفاء الرؤية في وقتنا هذا فانما يلزم منه انتفاء جواز تعلق الرؤية
الباري تعالى انه لم يقدر ثم مانع يمنع من الرؤية ولا مستند لهم في حصر الموانع غير البحث والسبر
وهو غير نافع كما سبق كيف فانه من المحتمل ان يكون المانع من الادراك النفس مما شواغل وانه
من انغماس بالهوى والشهوات وعنه وفي الدار الاخرة وزوال كدورتها بانطباع علايقها
وانفصال عوايقها يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله ومتهيئة لادراكه وان سلمنا انتفاء
الموانع مطلقا فلا نسلم وجوب تعلق الرؤية وقوعها لجواز ان يخلفها رب عز وجل كما سبق
بالشاهدة الصورية فغير ممتنع عدم الرؤية فيها عقلا وان كان ممتنعا عادة وكيف يشكل مما ورد
من الاخبار المتواترة الصادقة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فانه عليه الصلاة افضل
السلام يرى جبرئيل عليه السلام ويسمع كلامه عند نزوله بالوحي عليه ومنه هو خاص عندنا
ولا يدرك شيئا من ذلك مع سلامة انه الادراك وانتفاء الموانع واما الاشكال الاخير منه
فيندفع لما حققناه من امتناع اشتراط المقابلة وكل ما ذكروه من الشروط فانه الادراك
مع عدم ذلك غير ممتنع كيف وان هذا بعينه لازم على من قال منهم فانه الله تعالى يرى
نفسه ويرى من شروط فانه الادراك مع عدم ذلك غير ممتنع الى غير فانه الله تعالى
يرى غيره فما هو جواب له واما الحجة السمعية بقوله تعالى رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فانه استقر مكانه فسوف تراني الآية ووجه الاحتجاج به من وجهين الاول
ان موسى عليه السلام عالما بامتناعها فالعاقل لا يسئل المحال فلا تطلبه فضلا عن كونه نبيا
كريما وان كان جاهلا والاحالة فيلزم ان يكون احاد المعتزلة ومن حصل له طرفا من علومهم
اعلم في حق الباري تعالى وبما يجوز عليه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يخفى ان القول بذلك
ارتطاب الرؤية في الدنيا فهو محال وفي الاخرة جايز وهو المطلوب الوجه الثاني قوله تعالى
فانه استقر مكانه فسوف تراني اما تعلق الرؤية الى استقرار الجبل فانه استقرار الجبل ممكن في
نفسه وما علق وجوده على الممكن فانه قبل اما الوجه الاول والكلام عليه من وجوه لا
لا نسلم ان موسى عليه الصلاة افضل السلام سال الرؤية وانما سال ان يعلمه به علما ضروريا
وعبر بالرؤية عن العلم اذ العلم ملازم للرؤية والتغيرة باحد الازمنة عن الاخر سايغ
لغة على جهة التجوز كما في قولهم جرى النهر والميزاب والمراد به الماء الذي فيه وهذا هو
تاويل الهذيل ابن العلاف وتابعه عليه الجبايي واكثر البصريين سلمنا انه سال العلم
الرؤية بعلمه به ولكن انما سال ان يريه علامة اعلام الساعة وهذا هو تاويل الكل وعيسى

والبغداديون من المعتزلة سلمنا انه سأل الرؤية ولكن لاجل نفسه او لاجل دفع قومه فى قولهم
ارنا الله جهرة الاول ممنوع والثانى مسلم وذلك لانهم لما سألوا الرؤية اخاف الرؤية التى
ليكون ذلك ابلغ فى دفعهم ووجوههم لما سألوه فنبههم بالاعلى على الادنى وهذا هو تاويل
بعض المحققين سلمنا انه سأل الرؤية لنفسه ولكن لا نسلم ان ذلك بناء فى العلم بالحالة
الذى المقصود من سؤال الرؤية انما هو الاحالة بطريق سمعى مضاف الى ما عندنا من
الدليل بطريق التاكيد وذلك جائز يقول ابراهيم خليل الله عليه السلام رب ارنى
كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى الآية بضم دليل الشاهد
الى دليل العقل سلمنا انه سأل الرؤية مع عدم علمه باستحالتها ولكن ذلك غير قادح
فى نبوته مع كونه يعدل الله ووحدانيته ولهذا سأله ولهذا سأله وقوع الرؤية
فى الدنيا وهى غير واقعة اجماعا سلمنا انه كان عالما باحالة الرؤية ولكن لم قلتم بامتناع
السؤال انما يكون ممتنعا ان لو كان ذلك فيهما فى شرعه وان كان محرما شرعه والصغايه
هو ممتنع على الانبياء عليهم السلام واما الوجه الثانى فالكلام عليه ايضا من وجهين الاول لا
نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن قولكم انه علقها على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن
اما ان يكون ذلك حال سكونه او حال حركته لا جائز ان يقال بالاول لو جدت الرؤية
ضرورية وجود شرطها وهو استقرار الجبل فانه حال سكونه كان مستقرا فلم يبق الثانى
ولا يخفى ان استقرار جبل حالة حركته محال لذاته والان سلمنا ان استقرار الجبل ممكن
غير ان المقصود من تعليق الرؤية عليه ليس هو بيان جواز الرؤية او عدم جوازها او
هو غير مسؤول عنه بل المقصود انما هو بيان ان الرؤية لا يتبع وقوع الشرط المعلق
عليه ليكون ذلك مطابقا للسؤال وهو حاصل بعدم الشروط وكانت الرؤية جائزة
فى تعيين الامر اولا ثم وان سلمنا دلالة ما ذكروه من الوجهين على جواز الرؤية فهو
معارض بما يدل على عدم جوازه وهو قوله لن تراني وكلمة لن للتابيد وتحقيق الثانى
وتاكيده وايضا قول موسى عليه السلام دليل كونه مخطئا فى سؤاله ولو كانت الرؤية
جائزة لما كان مخالفا لجواب انما سأل العلم الضرورى بربه فيندفع الوجهين الاول
ان النظر وان اطلق بمعنى العلم غير انه اذا وصل بالى فيبعد حمله عليه ويكون ظاهرا
فى الرؤية على ما بانا ولا سبيل الى مخالفة الظاهر من غير دليل الثانى انه لو امكن حمله على
العلم بها وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه يلزم منه ان موسى كليم الله عليه الصلاة افضل
السلام غير عالم بالرؤية والا لما سأل حصول ما هو حاصل له ولا يخفى ان نسبة ذلك
الى نبينا محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه المكرم بالكلام والرؤية والرسالة
مع معرفة احاد المعتزلة ومن حصل له طريقة العلم بالله من اعظم المحالات فى تقدم

الثانى

الثانى ان قوله لن تراني جواب عن السؤال المعتزلة مجمعون على نفى الرؤية فلو كان طلب موسى
كليم الله عليه السلام العلم لما كان الجواب مطابقا للسؤال الثالث انه لو ساغ هذا قيل
لساغ مثله فى قوله تعالى ارنا الله جهرة وفى قوله تعالى لا تدركه الابصار الآية لان وى
الدلالة وهو ممتنع بالاجماع وقوله تعالى لا بريه على كونه النظر موصولا الى قولهم انما سأل ان
يريه علما من اعلام الساعة قلنا لا يستقيم ذلك لوجوه ثلاثة الاول انه على خلاف الظاهر
كما سبق من غير دليل الثانى انه اجابه بقوله لن تراني انه كان محمولا على النفى ما وقع السؤال عنه
من رؤيته بعض الايات فهو خلف وان اراد اعظم الايات وهو تذكرك الجبل وان كان قوله
لن تراني محمولا على نفى الرؤية فلا يكون الجواب مطابقا لسؤال الثالث انه تبارك وتعالى قال
فان استقر مكانه فسوف تراني الآية فان كان ذلك محمولا على رؤية الآية فهو محال فان الآية ليست
فى استقرار الجبل بل فى تذكرتك فان كان محمولا على الرؤية فلا تكون مرتبطا للسؤال وهذه
المحالات انما لزمت من حمل الآية على رؤية الآية فتكون ممتنعا قولهم انما سأل الآية لقصد
بمثل هذا الجواب لدفع الوهم عنه واما فيه جواب ثلاثة الاول انه على خلاف الظاهر المفهوم
من سؤاله الرؤية لنفسه من غير دليل الثانى انه لو علم ان الرؤية غير جايز لما سألهم واضافه
الى نفسه لقصد دفع قدره بل كان يجيب بجلاله كقوله انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما
لهم الهة الثالث انه قد دفع ردعهم وزجرهم فى قولهم ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
وهم ينظرون ان ينظروا عذاب بعضهم بعضا وليس فى اخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع
ما طلبوه بل انما كان ذلك طلبوهم بالتشكيك فى نبوة موسى كليم الله عليه الصلاة افضل السلام
او فى صدق كلامه وقصد اعجازه ذلك وانكر الله تعالى ذلك منهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة وكقولهم انزل علينا كتابا من السماء الآية وان لم يكن ذلك مستحيلا نظرا
الى ما قصدوه من الاعجاز لانا قصدهم الضم الدليل السماعى الى العقلى للتاكيد لدفع الاول اما
اذا كان عالما باحالة الرؤية فان العلم لا يقبل الزيادة والنقصان فطلب التاكيد فيه ممتنع وعلى
هذا البحث صرف قول ابراهيم خليل الله عليه الصلاة افضل السلام فى قوله تعالى ارنى كيف
تحيى الموتى نقصد به التاكيد باحياء الله تعالى فى علمه لما ذكرناه لمخاطبة جبرئيل عليه السلام
بذلك عند نزوله من الله تعالى بالوحى ليعلم انه من عند الله او الى ما نقل عنه عليه السلام
انه كان قد اوحى الله اليه انى اتخذت ابراهيم خليلا وعلامته انى اوحى الموتى بدعائه فوقع فى
قلبه انه ذلك الا ان من طلب ذلك ليطمئن قلبه فانه هو ذلك لتخليل الثانى انه لما كان
العلم باحالة الرؤية بضم دليل السمع الى العقلى فقد يمكن طلب اظهار الدليل السمعى من غير سؤاله
كدليل قولهم ان لم يكن عالما باحالة الرؤية مع سؤاله لها كما سبق وعدم علمه باحالة وقوع الرؤية
فى الدنيا انما كان لان الرؤية غير مستحيلة فى الدنيا لذاتها ولا مانع منها لولا الدليل السمعى ولعله

لم يكن قد علم الابعد ان ظهوره بسبب سؤاله لس نراه قولهم ان ذلك لم يكن محرما في شرعه قلنا وان لم يكن حراما غير انه لا فائدة في طلب المحال وما لا فائدة فيه فمنصب النبي عليه السلام منزه عنه قولهم الصغاير جائز على الانبياء عليهم السلام هذا كفره ممنوع كما سياتي قوله لانسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن قلنا لانها علقتها على استقرار الجبل ممكن وهذا فانه لو فرض وجوده وعدمه لا يلزم عنه لذاته محال قولهم الشرط هو الاستقرار حال الحركة على ما قرروه فيندفع فانهم ان الشرط هو الاستقرار في حالة وجود الحركة مع الحركة فهو زيادة اضمار في الشرط وترك الظاهر اللفظ فلا يصح ان قالوا الشرط هو الاستقرار في الحال الشيء وجدت فيها الحركة بدلا عن الحركة فلا يخفى جوازه قولهم انه لا يلزم ان يكون المعلق على الممكن ممكنا على ما قرره ليس كذلك اذ قدر وجود الشرط فاذا لم يوجد المشروط كان تعليق الوجود على الوجود ممتنعا وان وجد المشروط فهو المطلوب واما ما ذكروه من المعارضة بقوله تعالى لن تراني فيندفع لاربعة اوجه الاول فلا نسلم ان لن للتابيد بل للنفي بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة الثاني لو الرؤية ان كانت للتابيد ولكنه يحتمل انه اراد نفيها والرؤية الدنيا وهو الاولى لما طابقه الجواب للسؤال الذي ما لموسى كليم الله عليه السلام وهو فلم يبال الرؤية الا في الدنيا الثالث فاذا دلت على الثانية مطلقا بغاية انتفاء وقوع الرؤية ولا يلزم منه انتفاء الجواز الرابع انه وان دل على انتفاء الجواز من الوجه الذي ذكروه غير انه يدل على الجواز من حيث انه اجل انتفاء الرؤية على عجز الراني وضعفه عن الرؤية لقوله لن تراني ولو كانت الرؤية ممتنعة لكان الجواب لست بمرئي كما لو قال اريني انظر الى صورتك ومكانك فانه لا يحسن ان يقال لس تراني صورة ولا مكانا بل لست بذي صورة ولا مكان وقوله تبت اليك وانا اول المؤمنين الاية انه لا يعرف امتناع الرؤية في الدنيا لوجهين الاول لان التوبة بمعنى الرجوع ما هذا الس بذنب كقوله تعالى تاب عليهم اي رجع بالرحمة عليهم لانه مراده انه رجعت من طلب الرؤية في الدنيا بلا تحيز وفتها وقوله وانا اول المؤمنين ليس المراد منه الابتداء الايمان بل المراد اظهار الثبات في الايمان والطاعة لانه تصديق في الوضع اللغوي واضافة الاولية اليه لا الى الايمان اي انا اول المتصدقين في الدنيا والاخرة ليس المراد التوبة من ذنوب اسلفت في هذا المحل لان اظهار الثبات في الايمان والطاعة دائما هو عادة المتقين **الفصل الثاني** في بيان وقوع الرؤية في الاخرة للمؤمنين وقد احتج بعضهم على ذلك بمسلك ضعيف وهو انه قال الامة في هذه المسئلة على قولين فمنهم من قال بجواز الرؤية ووقوعها في القيامة للمؤمنين ومنهم من نفى الامرين وقد ثبت بالدليل جواز الرؤية فيلزم منه وقوع الرؤية والا كان القول بالجواز والامتناع وقوع الرؤية قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل وهو غير صحيح فان خرق الاجماع انما يكون بالقول الثالث اذا كان دالا على اثبات ما اتفق اهل الاجماع على نفيه او بالعكس

وذلك

و ذلك غير محقق فيما نحن فيه لان قول الثالث وهو التفصيل لا معنى له غير القول بانتفاء الوقوع فالقول بالجواز ليس على خلاف وقول الاجماع موافقة مذهب من قال به والقول بالانتفاء مع الوقوع ليس على خلاف اما مذهب من انه خارق للاجماع وهذا كما ان القائل في مسئلة المسلم بالذمي والحر بالعبد قائلا بعدم جواز القصاص فيهما وقائل بنفيه فيهما ومن جاز الى جواز قتل المسلم بالذمي لقتام دليله في نظرهم لا يلزمه ان يقول بذلك بالحر بالعبد من غير دليل ولا يكون بذلك خارقا للاجماع ولا ممنوعا عامة بالاجماع والمتعمد في ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الاية ووجه الاحتجاج منه لان النظر في لغة العرب بمعنى الانتظار ومنه قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم الاية ان انتظروا وناظره وقوله تعالى وما ينظر هؤلاء الا صيحة واحدة الاية ان ينتظروه ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون ومنه قول الشاعر فان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا الناظره قريب ان المنتظره واذا استعمل النظر في هذه المعنى استعمل من غير صلة ويراد به التفكر والاعتبار واذا استعمل بايدايه يقال نظرت في العلم اذا فكرت فيه واعتبرت وقد يطلق بمعنى التعطف والرافة واذا استعمل بايدايه وصل باللام ومنه قولهم نظر فلان لفلان اذا تعطف اليه ورأف به وقد يطلق بمعنى الرؤية من الابصار واذا استعمل بايدايه وصل بالى كقول الشاعر نظرت الى من حسن الله وجماله فيما نظر كارث على واقق نقصي وقال الاخر واذا نظر العاشق الى معشوقه عرفت وان عرفوا قالت الست على عبدي والمراد به الرؤية ان لو كان الوجه بمعنى الجوارح وليس كذلك النظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية والابصار وقيل النظر الذي هو صفة الوجوه انما يمكن حمله على الرؤية ان لو كانت الوجوه انما هو عبارة عن حس جمال الله تعالى بلا كيف ولا كيفية وممائل ولا تشبيه لا يعلم حقيقة الوجوه الا الله تعالى قال المراد بالوجوه في الاية انما هو النفس والاشخاص الشريفة بالايمان دون الجوارح وقيل وجوه القوم اي ساداتهم ورئيسهم واشرافهم ويدل على ذلك وجوه يومئذ ناضره والاصل اتحاد المفهوم من لفظ الوجوه وليس المراد من قوله وجوه يومئذ باسره معنى الجوارح ولكن لا نسلم ان المراد من النظر الى المضاف اليها الرؤية قولهم فان النظر الموصول بالى العلة في الرؤية لانه الى قد تكون اسما منه قول الشاعر ابيض لا يذهب الهول الى ولا يقطع رحما ولا يجوز الى ترد بمعنى عنه شعر فهل لكم فيها الى قائلي لبيب بما اعيا النطاسي حذيما الرفيا عندي وعلى هذا بمعنى واحد من الالاء او قوله وجوه يومئذ الى ربها ناظرة اي منتظرون الى انعام ربها نعم لطف الله تعالى او عند ربها منتظرون نعمة ربها نسلم ان الى ههنا حرف ولكن لا نسلم ان الى بمعنى الحرف اذا انتشرت والنظر تكون للرؤية بل المراد تغليب لحذف نحو المرء ومقابلتها له ومنه قوله جيلان متناظران اذا تقابلان وقد ترد بمعنى الانتظار وقد ترد

بمعنى الرجحة وقد يرد بمعنى التفكر والاعتبار اما الاول فبيانه من سبعة وجه الاول ويصح ان يقال نظرت الى الهلال فلم اره ولو كان النظر بمعنى الرؤية لكان متناقضا بمعنى توجيه الحذف اليه لكان حقا الثانى يصح ان يقال ما زلت انظر الى الهلال حتى رأيته النظر بمعنى الرؤية لانه غاية نفسه ولا كذلك فى تقليب الحذف والثالث يصح اما نرى كيف ينظر فلان الى فلان ولو كان النظر هو الرؤية لما كان مرايا بخلاف الحذف والرابع كقوله تعالى وتراهم ينظرون اليه وهم لا يبصرون والمراد بالنظر ههنا تقليب احداقهم بدليل قوله وهم لا يبصرون ولو كان النظر بمعنى الرؤية لكان متناقضا الخامس هو ان النظر الموصول قد يوصف به الرؤية من الصلابة والشدة والازورار والوضر والتجبر والذل والخشوع ونحو ذلك يلزم عليه غير الناظر من الاوضاع المختلفة والتقليب المخصوص لان الرؤية لا تختلف باختلاف المرئى والاحوال ولا توصف به فان العرض لا يوصف الا بما قام به يدل على ان النظر بمعنى تقليب الحدقة لا بمعنى الرؤية السادس انه يصح الامر بالنظر والنهى عنه فيقال انظر الى فلان ولا تنظر الى فلان ومتعلق الامر والنهى ما كان مقدورا للناظرين والرؤية غير مقدورة له بخلاف تقليب الحدقة واما الثانية النظر بمعنى الانتظار وان كان موصولا بالى كقولهم نظرت الى فلان بمعنى انتظرته ويقال نظرت الى الله ثم الى فلان ويصح هذا الاطلاق مع لا رؤية له كالاعمى كثيرا ويوم يرى قارابت وجوههم الى الموت ثم وقوع السيوف خواطرنا اى منتظرة ضرورت الى الموت لا يرتد اليهم طرفهم وقوله تعالى وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن باذنه بالفلاح ارباتفوج من عندنا وقوله تعالى انى اليك لما وعدت لناظرة نظر الذليل الى العزيز الكريم ارمنتظر وقوله تعالى كل الخلايق ينظرون بجماله نظر الحجيج الى طلوع هلاله وقال الاخر بها ليل يجاز على النرى الى ملك ونحو المغارب ناظر مراد الانتظار لاستحالة الرؤية وقال اخر ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام وقال الله فى حق الكفار ولا ينظر اليهم الآية لا يرجون ولا يشفقون ليس المراد فيه الابصار اليهم واما بيانا الرابع فقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت الم لا يتفكرون ويعتبرون بالحكمة الالهية والقدرة فى خلقت الابل وسائر المخلوقات وليس المراد ههنا بالنظر المحسوس عليه الرؤية ولا تقليب الحدقة اليه فقط بلا تفكر والاعتبار فى قدرت الله تعالى وحكمته وسلمنا ان النظر الموصول بالى حقيقة ولكن للرؤية المشترطة بالشروط المذكورة قبل فى النظر ام لا الاول مسلم والثانى ممنوع وبيانه ان القرآن نزلت بلغة العرب كقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا غير ذى عوج الآية وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلغة قومه فان النظر فيه بمعنى الرؤية لا بمعنى كنايات العرب لانه معنى الكنايات فى معنى رؤية الله تعالى محال مع انه الانتظار النعم واللطف والكرم والعطف القلب اليه وما فيه فيه

ساغ

مساغ الجواز استعمال النظر فيه جايز وفى رؤية الله تعالى الدليل بالنا وبل السمع والعقل واما السمع فقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فى الآية فيه صراحة النفى الادراك الله تعالى بالابصار المخلوقات بل يدركه بنور بصيرة الله تعالى اذا اضيف الى بصائر المؤمنين بقوة القدسية لان الله تعالى نور مقدس والبصائر المخلوقات نورة انوار الحكمة فان انوار الحكمة لا يدرك نور القدس لانه نور مقدس لطف الطايف واما اذا اضيف بصيرة القدسية الى بصيرة القدرتية والبصيرة القدرتية كما اذا اضيف الى انوار بصائر الحكمتية اضيف قوة قدرة البصائر القدسية الى قوة قدرت بصائر الحكمتية جاءت قدرت الرؤية والادراك من سبب قوة نور البصيرة القدسية الى بصيرة الحكمتية وظهر وهو يدرك الابصار بسبب بصيرة القدسية الهيئة والله اعلم بالصواب وما فيه بحث كثير بين العلماء كما قال كيف مدرك ذلك فى معرض التمدح والاستعلاء فلو امكن الكون مدركا لزال عنه التمدح والاستعلاء وهو محال والجمع بين العقل بهما ومظاهر ما ذكره ممتنع فلا بد حذرا تعطيل احد الدليلين وايضا قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب فيه دلالة ان العبد يتكلم ربه بلا رؤية فيه امتناع الرؤية فى حق من تكلم ولانه لا يعرف احد من الامة محمد عليه الصلاة افضل السلام بتمنوا الرؤية فى الدنيا وايضا قوله تعالى لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وصف من سأل رؤيته بالعتو ولو كانت الرؤية غير ممتنعة اما لذاتها او لغيرها لما كان كذلك كما لو سأل غيرها من الممكنات وايضا قال الله تعالى عاقب من سأل رؤيته بدليل قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة الاية بظلمهم ولو كانت الرؤية جايزة اذا قعة لما عاقبهم على سؤالها كما لو سألوا غيرها من الممكنات وايضا قوله لن ترانى فيه ثلاثة اوجه الاول المرئى لا بد ان يكون مقابلا كالاجسام او فى حكم المقابلة كالاعراض ورؤية الله ليست فى جهة المراة اذ ليس هو مقابله وجهه وذلك موجب كون المرئى جوهرا او عرضا او يكون فى حيز وجهه وذلك على الله تعالى محال الثانى ان المرئى لا بد من الانطباع صورته فى العين المباصرة وان يكون مشكلا مقدورا على مثله وذلك فى حق الله تعالى محال الثالث انه ان كانت الشروط متوفية فى رؤية الاجسام والبارى تعالى ليس بجسم فلا بد من اشتراط سلامة الحاسة وان الله تعالى اذا راى فى الدنيا انه يلزم من وجود شرط الادراك والجواب بقولهم المراد بالوجود الاشخاص عنه اجوبة الاول المنع وبيانه ان المتبادر من بعطف الوجوه عند الاطلاق انما هو الجوارح والاصل فى كل ما كان كذلك ان يكون حقيقة فيه وحيث يطلق الوجوه على الرئاسة والاشراف انما كان بطريق المجاز تشبيها بالوجوه

حيث كانت اشرف الاعضاء واجلها وقولهم المراد بالوجوه الباصرة الاشخاص فكذلك
الوجوه الناظرة عنه جوابان الاول لانسلم ان الوجوه الباصرة هي الاشخاص واتصافها بالنظر
في يوم القيمة على خلاف العاده غير ممتنع كما في استنطاق الايدي والرجل بالشهادة على ما قال
الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم الثاني وان لزم التجوز في الوجوه لكنه
فلا يلزم التجوز مطلقا سلمنا ان الوجه لفظ الوجوه غير ظاهر بحكم الوضع في الجوارح غير انه قد
اقترن بها ما يدل على كونها عن المراد وبيانه انه وصفها بالبصارة وهي الاشراف وتهلل
الاسارير وذلك انما يوصف به الوجوه بمعنى الجوارح لا بمعنى الاشراف والرب سلمنا
ان المراد بالوجوه الاشخاص وللانس ولكن ليس في اضافة النظر اليها ما يمنع من حمله على
الرؤية واذا كانت موصولا بالى ولو قال تعالى اشخاص يومئذ ناظرة كان ذلك محمولا على الرؤية
قولهم ان الى قد تطلق بمعنى واحد الالاء وبمعنى عند عنه جوابان الاول ان ذلك وان كان
سابقا الا انه على خلاف الظاهر المتبادر الى الفهم من اطلاق الى فانها مشهورة للحدقة
دون ما ذكروه والاصل فيما كان كذلك ان يكون هو الحقيقة الثاني فانا سلمنا عدم الظهورية
بحكم الوضع في الحرب غير انه قد اقترن به ما يدل على ارادة الحدقة حيث ان الاية انما وردت
تغبيرا للمؤمنين وتخصيصا لهم بالانعام والاكرام وذلك لا يكون الا بما هو نعمة وكرامة
ولا يخفى تحقق ذلك عند حمل الى على الحدقة لان النظر يكون بمعنى الرؤية ورؤية الله تعالى من
النعم والكرامة وهي اعلاء الدرجات ولو حمل الى على واحد الالاء فيكون تقدير الكلام وجوه
يومئذ ناظرة نعمة ربها ناظرة وقوله ناظرة اما بمعنى الرؤية او بمعنى الانتظار فانا نقول
الاول لم لا يجوز ان رؤية النعمة لا تكون بنعمة ولهذا فانه قد يشترط في رؤية نعمة الله تعالى
المؤمنون والكفار وان كان الثاني فانتظار النعمة لا يفارق الكفار ما يوسوس من رحمة الله تعالى
في النار من اشداد العذاب كل حين زاد عليه ومنه قولهم الانتظار الموت الاحمر فلا يصلح
ذلك للتبشير والى اذا حمل بمعنى عند فيكون تقدير الكلام وجوه يومئذ ناظرة عند
ربها ناظرة ولا بد من اضمار قول اي نعمة ربها وسواء كان النظر بمعنى الرؤية او الانتظار
فيه كائن من المحذور لزيادة اضمار القول لانا الى اقترنت بالنظر تكون للرؤية ودليله ما سبق
نظرت الى الهلال فلم اره لانسلم صحة ذلك في وضع اللغة بل الذي تقول العرب نظرت
الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فربما حذف المطلع واقام المضاف اليه واما جواب قولهم
ما زالت النظر الى الهلال حتى رأيته قولهم نظرت في آت من باب التاويل وذلك جائز عند
الاختلاف والاقاويل وان اتخذ المعز ومنه قول امرئ القيس مكرمعي مقبل مدبر معا
كجلمود صخر حطه السيل من عل اضاف الجلمود الى الصخر ومعا بمعنى واحد على هذا فانا بحمد
ادركته قرائنه وقولهم انظر كيف ينظر فلانا الى فلان فهو تجوز باسم الرؤية عن تقليب الحدقة

لان

لان تقليب الحدقة سبب الرؤية في الغالب والتجوز بسبب الاسم عن المسبب جايز وهذا هو الجواب
عن قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الآية لان النظر قد يوصف به عدم
الرؤية لحقيقة ليس كذلك ولا مانع من وصفها بما ذكر لان العرب لما وصف الاعمى انه ليس
كذلك فانها لما وصف المرباد فد نصف الابرا في مجاري العادة كالشجاعة والكرم والعشق
والشوق ونحو ذلك وفيما نحن فيه خاصة فانهم يصفون النظر بمعنى الرؤية كقول الشاعر وهو
الى من حسن الله وجهه • فيما نظرت فرادت على وامق • ان النظر مامورية ومنه قولهم الامر
والنهي ان كان يتعلق بغير المقدور فاذا يصف الامر الى النظر الموصول بالى قد ترد بمعنى الانتظار
فهو حقيقة في الرؤية غير انه لما تعذر حمل الامر عليه غير مقدور تجويزه عن سببه وهو تقليب الحدقة
كما سبق قولهم ان النظر الموصول بالى قد يرد بمعنى الانتظار لانا العرب تقول نظرت الى
فلان بمعنى النظرية ان كان غير موثوق به فالالتفات اليه وان كان موثقا به فتنتقله وجوح
بالنسبة الى التنقل المشهور لانهم قالوا النظر الموصول بالى لا يكون الا بمعنى الرؤية وانه لا يقال
نظرت الى فلان بمعنى انتظرت اما قبل نظرته وانتظرته وقالوا نظرت الى الله او الى فلان
بمعنى انتظرت الفرج والخير والنصرت ويقولون ينظرون الناس الى جهة الله تعالى او الى جهة
السما اذا يرفعون الناس ايديهم بالدعاء كقول الشاعر • وجوه ناظرات يوم بدر • الى
الرحمن يأتي بالفلاح • وقول اخر • وجوه ناظرات الى الموت • اذا وقع السيوف العثارات •
محمول على الرؤية لحقيقة كالانتظار ويحتمل ان يكون المراد بالموت اهل الحرب الذين يخبر الموت على
ايديهم بالضرب السيوف ومنه قول جرير • ان الموت الذي جرت عنه • فليس لهارب منه
نجا • وقول اخر • اني اليك لما وعدت لناظر • فمحمول ايضا على الرؤية ومعناه ناظر الى جهتك
اذا رتقب انجاز الوعد كقوله كل الخلايق ينظرون الى الله • اي ينتظرون الى لطفه وكرمه او قوله
اخر كل الخلايق ينظرونه سبحانه • بمعنى الرؤية يكون تقدير الكلام كل الخلايق يرونه سبحانه كما يرى
الجميع طلوع الهلال وقول اخر • ناظر الى ملك بحر المغارب • وقيل هذا البيت من المتاخرين
الذين لا احتجاج بقولهم وان كان المراد به الرؤية معناه انهم ناظرون الى جهة الملك في المغارب
لارتقاب الاحسان والانعام وقول اخر • وشعث ينظرون الى بلابل • اذ لو اراد الرؤية
كقوله نظرت الى الظباء فيا نعام • والمراد به ايضا الرؤية لا يمتنع حمل النظر الى الرؤية
لانه اصل معناه الرؤية والاستعمال الى معنى الاخر حكما ومجازا واعتبارا وكناية جائز
ان الاية انما وردت لتبشير المؤمنين الى رؤية جمال الله تعالى وتخصيص لهم بالانعام
والكرامة عليهم اما المؤمنين ينظرون ربهم بعد الاستماع هذا التبشير في الدنيا الى هذه الكرامة
واما النظر في هذه الاية فمحمول الى الانتظار وهو بعيد لان الانتظار حصل من غير
الاطلاع ولا يختلف عنه على الاستمرار والدوام فلا يسمى منتظرا ولهذا لما كان رب تعالى

عالما بما يوقعه في وقته ما يريد به من غير تخلف لم يسموا المنظور من اهل الجنان بل ستفوقوا
واصلوا الى انعام اكرام الله تعالى عليهم الوصلت لايصح الاتصاف بالانتظار الثالث
هو ان النظر يتصف الى الله تعالى بقوله الى ربها ناظرة الاية فلو حمل النظر على الانتظار
اما ان يكون المنتظر هو الرب تعالى او غيره فان كان الاول فهو محال الاول محال لان الله تعالى
لاينتظر من نفسه ازلا انتظار تتوقع وقوع امر ما والرب تعالى لايتوقع وقوعه وان كان الثاني
فيلزم منه الاضمار وهو خلاف الاصل الثالث هو ان الموصوف بالنظر الوجوه وهو بمعنى
الجوارح كالسبق والوجوه بمعنى الجوارح لاتوصف بمعنى بالانتظار الرابع ان الوجوه الموصوف
بكونها ناظرة موصوفة بالنظارة بقوله وجوه يومئذ ناظرة والنظارة والابتهاج
انما يحصل بالنظر لا بالانتظار واما قوله تعالى في حق الكفار ولاينظر اليهم محمول على النظر
الحقيقي ايضا غير ان الحقيقي ينقسم الى نظر السخط وهو ما تتعقبه العقوبة والى نظر الرحمة و
هو ما يتعقبه الاحسان الرأفة وعند ذلك فلا يلزم من كونه غير ناظر اليهم بالنظر السخط
بل المراد لاينظر اليهم بالنظر الرحمة والعفو واما قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت
المراد النظر الحقيقي ايضا غير ان النظر الحقيقي ينقسم في حقنا الى ما يعقبه الاعتبار والى
ما لايعقبه الاعتبار والمراد من الاية انما هو النظر الاول دون الثاني وذلك لا ينافي
النظر الحقيقي قولهم ان النظر الحقيقي المشروط بالشروط المعتبرة لان النظر الحقيقي
لايختلف باشتراط لان وجود النظر يتوقف لا نفس الحقيقة اذ شرط الوجود كما يكون
داخلا في مفهوم النظر وعند ذلك فيجب حمله على مطلق الفكر النظر اذ هو المفهوم منه
واما اعتبار الشروط وعدم اعتبارها فماخوذ من الدليل العقلي وقد ابطلنا كل ما قيل فيه
قولهم فان كان حقيقة في مطلق الرؤية فيجب تاويله قلنا الاصل انما هو العمل باللفظ في
الحقيقة الا ان يقوم الدليل في قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف
الخبير الآية لايدل على ان الباري تعالى غير مرئي الا ان يكون الادراك هو الرؤية ونحن و
مذهب كثير من ائمتنا كالقلانسي وعبد الله ابن سعيد وغيرهما ان الله تعالى يرى ولكن لا
يدرك ادراك المخلوقات بل يدركه ادراك القدسية المبصرة الاضافية من اكرام الله
تعالى هذا الوقت لان نظر الحدقة الحكمية لايدركه الا الاجرام والاشكال الحكمية ان
الله تعالى نور لطيف غير متقدس اقدس المقدس والطف اللطيف واحسن المحسنين
واجمل المجمل حسنه حسن القدرتية الالهية وجماله جمال القدرتية الالهية كيف يبصر انوار
البصرية الحكمية مملو بالعناصر النور القدرة الالهية منزه عن الاجرام والعناصر الحكمية
لكن ان الله قادر لكل شئ اذا اراد الله تعالى في الجنة يتجلى بحسن جماله وبانوار ذات
الوهية كماله الى المؤمنين اعطاه الله هذا الوقت نور الوسعت والتمكن والعظمت و

الوقار

والوقار بغير انزل الله تعالى وتقدس الى قلب المؤمنين الوسعت والتمكن والوقار والسكينة
والتحمل والاطمينان اولا والثانية انزل الله تعالى نور انوار اسرار البصيرة القدسية
الى قلب المؤمنين عامة على مراتبهم كالقلوب الانبياء والمرسلين عليهم الصلاة افضل
بالمرتبة النبوة والاولياء المقربين على مراتبهم بالمرتبة الولاية والمتقين بمرتبة التقوى
والصالحين بمرتبة الصلاح وحاية عصاة المؤمنين على مراتبهم بنور انوار اسرار استعداد
البصيرية القدسية واذا انزل نور البصيرة القدسية الى قلب المؤمنين جاء الاستعداد
به وهذا الوقت المبارك ظهر وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير لان الله تعالى لطيف
واعطاه نور الطائف الى ادراك العبد المؤمنة وحصل المراد باذن الله تعالى وبقدرته
ومحض رحمة كرم فضل احسانه هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة واما البحث بين العلما
كثير باذهانهم لكن زبدة الاقوال هذا المذكور فقد اندفع جميع الاشكال بهذا الجواب القدسية
اللائحة الى قلب عارف بالله من علماء الاكاه وكذا قال في بحث العلم الشيخ ابو الحسن الاشعري
ان الادراك بالرؤية هو الرؤية انتفى الادراك عن الابصار اما ان يكون محمولا عن النفي الكل او
عن البعض دون البعض او عن الكل واحد واحد لاسبيل الى نفيه عن كل واحد واحد لعدم
دلالة اللفظ عليه وان كان الاول او الثاني فهو مسلم ولكن لايلزم منه الا ان يكون مدركا
في الجملة فانتفى الادراك عن الابصار جملة لايوجب النفي عن كل واحد واحد ادراك
الحكمية بل النفي ادراك القدرتية او النفي بالبعض ولا يوجب النفي عن ادراك الحكمية و
الاسلمنا انه اراد به نفي كل واحد واحد من الابصار فانا المبصرات الحكمية مقابل للابصار الحكمية فانا
قبل فكما ان الابصار لاتدركه وكذلك لاتدرك غيره فلا فائدة للتخصيص قلنا انما يلزم انتفاء وفائدة
التخصيص انه لو انحصرت فائدة التخصيص في نفي حكم المنطوق عن المسكوت وهو غير مسلم ولعله
كان لخصوص سؤال السائل سئل عنه دون غيره او لمعنى آخر انه اراد بالابصار المبصرين ولكن
لانسلم ان الالف واللام للعموم وان سلمنا انها للعموم في الاشخاص ولكن لانسلم انها للعموم بالنظر
الى الازمانة ولا يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال فانه لو قال كل من دخل داري فانا
له فانه عم كل داخل فلا يعم كل زمان حتى انه لو دخل مرة ثانية ومن دخل اولا فانه يستحق الاكرام
ولو جاز في بعض الزمان لزم له الاكرام انا لانسلم انه اراد بقوله لاتدركه الابصار فانه وان يميز
بذلك عن غيره من المدركات فترك للمعدوم فانا بالاجماع مساوون لخصوم والمعدوم
والروايح عندهم فانه قيل فمن تركه لبعض الاشياء في نفي كونه مدركا لايزال حكم التمدح ولهذا
فانه تعالى قد تمدح بقوله لاتاخذه سنة ولا نوم ولم يبطل حكم التمدح بكون بعض الاجرام وجميع
الاعراض كذلك قلنا ليس التمدح بنفي السنة عنه والنوم كذلك منتفي عليه وكانتفي المعقلية و
السماعية وذلك غير موجود في الاعراض وغيرها من الاجرام وسلمنا ان ارادة التمدح ولكن

لانسلم ان التمدح بطل بسبب عدم استمرار ذلك في كل زمان فانه تعالى كما يتمدح بالصفات الذاتية
اللازمة فقد يتمدح بالصفات الفعلية غير اللازمة كالكونه خالقا ورازقا وموجدا الى غير ذلك
ولو كان التمدح لا يتم الا ان يكون مدركا مطلقا لما كان التخصيص بالكفار بقوله تعالى كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون الآية فائدة لهم ذلك بالنسبة الى غيرهم الثالث سلمنا لزوم ما به
التمدح في كل زمان ولكنا نعلم ان ما اثبته من الادراك هو غير ما يقابله من الابصار وعند ذلك
فاما ان يكون ادراك رب تعالى بمعنى الرؤية كما قاله البصريون من المعتزلة واما بمعنى العلم لا بمعنى
الرؤية كما قاله البغداديون منهم فان كان الاول فهو محال على اصلهم حيث قالوا ان الادراك
لا تدركه الابصار من الادراكات وانه كان الثاني فمدلوله ان الابصار لا يعلمه ولا يلزم من ذلك
نفي الادراك كما لا يلزم من نفي الادراك عن النفس نفي العلم وان سلمنا ان الآية عامة مطلقة
غير انها عامة في كل الاشخاص والازمان وخاصة في بعض الاشخاص وبعض الازمان
واذا تعارض الخاص والعام كان الخاص مقدما لقوة دليله ولما فيه من الجمع بين العام
والخاص فانه لا يلزم من العمل بالخاص ابطال العام بالكلية لامكان العمل به في غير محل
المخصوص بخلاف العكس ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين اولى من تعطيل احدهما والعمل
بالاخر سلمنا ظهور ما ذكروه وترجحه ولكن ان دل على نفي الرؤية فلا يلزم منه نفي الجواز وقوله
تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب الآية لدى في الدنيا اما في الآخرة
عند رؤية الله تعالى رفع الحجاب النوراني والظلماني كلهم بلطف محض كرم الله تعالى وليس
فيه دليل على كونه محجوبا في الآخرة او بحالة الوحي والالما كان التقييد مفيدا واما وصفه من
طلب الرؤية في الدنيا بالعتو فلم يكن لكونه غير مرئي بل لانه طلب ذلك في الدنيا على طريق
التعجيز والتشكيك في نبوة المرسل اليه على ما سلف وقوله تعالى لن تراني فقد سبق جوابه
ايضا فيما ذكروه من الشبه العقلية فقد ابطلنا فيما تقدم هذا والله اعلم بالصواب النوع
الرابع في ابطال التشبيه وما لا يجوز على الله تعالى ويشتمل على احد عشرة مسئلة الاولى
في انه تعالى ليس جوهر الثانية في انه تعالى ليس بجسم الثالث في انه تعالى ليس بعرض و
الرابع في امتناع حلول الحوادث الى ذات الله سبحانه وتعالى والخامس في انه تعالى
ليس له جهة ولا مكان والسادس في انه تعالى ليس له وقت وزمان وتغير من حاله الى
حالة الآخر والسابع في انه تعالى لا يحل في محل والثامن في الرد على ما ظن السوء النصارى
والتاسع في انه سبحانه وتعالى لا يوصف بالالم واللذة ولا يوصف باوصاف المخلوقات
قط ولا شيء له من اجناس الاعراض المختلفة من التغايرات والتبدلات اصلا والعاشر
في انه سبحانه وتعالى ليس بعاجز قط والحادي عشر في استحالة الكذب في كلامه
المسئلة الاولى في انه سبحانه وتعالى ليس بجوهر عند مذهب اهل السنة والجماعة لان

الله

لانه تعالى ليس بجوهر واما مذهب الفلاسفة والنصارى الى انه جوهر بسيط لا تركيب
فيه ورتما تحاشى بعض الحذاق من الفلاسفة كابن سينا وصرح من اطلاق اسم الجوهر على
الله تعالى مصيرا منهم الى ان الجوهر وهو الذي له ماهية اذا وجدت في الاعيان كان وجودها
لا في موضع وذلك لا يكون الا فيما وجوده زايد على ماهيته والباري تعالى لا يزيد وجوده
على ماهيته وجوده وجود ماهيته فلا يكون جوهرا والمعتمد انا نقول لو كان الباري تعالى جوهرا
لم يخل اما ان يكون جوهرا كالجواهر او لا كالجواهر فان كان الاول فهو محال لوجوه خمسة الاول
انه لا يخلو اما ان يكون وجوده واجبا لذاته او ممكنا له فان كان واجبا لذاته لزم اشتراك جميع
الجواهر في وجوب الوجود ضرورة اشتراكها في معنى الجوهرية وهو محال وان كان ممكنا لزم ان
يكون قابلا بالحدوث والعدم وهو كذلك محال اذ الكلام انما هو في واجب الوجود لذاته موصوفا
بهذا خلاف واما الثاني اما ان يكون قابلا للتحيز به او لا يكون قابلا للتحيز به فان كان الاول لزم ان يكون
جسما مركبا وهو محال كما بانه وان كان الثاني لزم ان يكون في الحقارة والصغر بمنزلة الجوهر الفرد
ان الله تعالى منزه ومقدس عن ذلك الثالث ان لا يخلو اما ان يكون بذاته قابلا للحلول لما عرض
المتعاقبة عليه او لا يكون قابلا لهما فان كان الاول لزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال كما بيناه
وان كان الثاني لزم امتناع ذلك على كل جوهر ضرورة الاشتراك بينهما في المعنى وهو محال
خلاف المحسوس الرابع انه لا يخلو اما ان يكون ذاته قابلة للاتصال بالجواهر او لا يكون
قابلة لذلك فان كان الاول فيكون متحيزا وقد مر ان التحيز على الله تعالى محال
لوجهين الاول انه لا يخلو اما ان يكون منتقلا عن حيزه او لا يكون منتقلا عنه فان كان منتقلا عنه
ويكون متحركا وان كان لم يكن منتقلا عنه ساكنا والحركة والسكون حادثان على ما بانه وان
الله تعالى منزه عن الحركة والسكون وما عرضه على الحوادث واما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
والحادث لا يكون واجبا لذاته واجب الوجود الوجه الثاني ان اختصاصه بحيزه اما ان يكون
لذاته او المخصوص وخارج فان كان لذاته فليس هو اولى من تخصص غيره من الجواهر ضرورة
المساواة في المعنى وان كان بغيره فيكون الرب تعالى مفتقرا الى غيره في وجوده فلا يكون
واجب الوجود لذاته وان كان غير متحيز لزم ان يكون كل جوهر ليس بمتحيز ضرورة المساواة
في المعنى وهو محال كيف وانه لا معنى للجوهر غير المتحيز لذاته فلا يكون لذلك لا يكون جوهرا
والخامس انه لو كان جوهرا كالجواهر لما كان مفيدا الوجود غيره من الجواهر فانه لا اولوية لبعض
الجواهر بالعلية دون البعض ويلزم من ذلك لانه لا شيء من الجواهر معلولا او يكون كل جوهر
معلولا للآخر والكل محال فانه قيل الجواهر وان تماثلت في الجوهرية الا انها متماثلة ولا
متغايرة بامور موجبة للتعين لا باعتبار ما به الاشتراك فنقول والكلام في اختصاص
كل واحد بما به التعين كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق الا ان يكون كل واحد

ة المتماثلات بما اختص به مخصوص لخارج وذلك على الله تعالى محال ان قيل انه جوهر كالجواهر
انه قيل جوهر لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب فانما نكونه كونه جوهر كالجواهر واذا عاد الامر
الى الاطلاق اللفظي فالنزاع اللفظي ولا مشاحة فيه مع ورود التنقيه من الشارع به
ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى اثباته فمن قال انه جوهر بمعنى انه موجود لا في موضوع والموضع
هو محل المتقدم ذاته التقدم لما يحل فيه كما قاله الفلاسفة او انه جوهر بمعنى انه قايم بنفسه
غير مفتقر في وجوده الى غيره كما قاله ابو الحسن البصري مع اعترافه انه لا ثبت له احكام
الجواهر فقد وافق في المعنى وخطأ في اللفظ من حيث انه لم ينقل عن العرب اطلاق الجوهر بازاء
القديم او قايم بنفسه ولا ورد فيه اذن من الشارع فمن قبل لا يخفى باطلاق اسم الجوهر على
الجواهر الحادثة وانها مختصة بهذا الاسم عن جميع اجناس الاعراض ولا شك ان يكون الجواهر
والاعراض اتفاق وافتراق وليس مدلول الاسم ما به الاتفاق والا سميت الاعراض جواهر
فلم يبق الا ان يكون المدلول الافتراق وما به مفارقة الجواهر بالنظر الى تحقق موضع الاسم
لغة فيقول من اصحابنا من منع كون الجواهر الحادثة قائمة بانفسها وهو اختيار استحى الكثرة
امامنه قال الجواهر للاعراض انما هو بنفسها او انما هو موجوده لا في موضوعه وهذا المعنى متحقق
في حق الله تعالى يصح تسميته جواهر بالنظر تحقق موضع الاسم لغة فيقول من اصحابنا من منع
كونه الجواهر الحادثة قائمة بنفسها كما ذكر اختيار استحى منهم الى ان القايم بنفسه هو الغني المطلق
عن الافتقار الى الغير مطلقا وهو على وفق شعار اللغة فانهم يغيرون نزعة القايم بنفسه
عمن يقدرونه مستبد بنفسه غير محتاج الى الاعوان والانصار والجواهر ليست كذلك انها
مفتقرة في حدوثه الى المحدث وفي استمرارها الى استمرار البقاء وعلى هذا فقد امتنع ان يكون
مناط اسم الجوهر هو القيام بالنفس ثم وان سلمنا ان الجوهر الحادث قايم بنفسه فانا لا نسلم
انه لامتياز الجوهر عن الاعراض الاية فانها مميزة بكونها متحيزة لذاتها وانها محل الاعراض
فلعل مناط اسم الجوهر هذا او هو غير متحقق في حق الله تعالى سلمنا ان مناط الاسم كونه
قايما بنفسه غير ان ذلك غير كاف في جواز الاطلاق ودون اذن الشارع والا يصح
تسمية سخيا لكونه جوادا اذ هو مدلول اسم السخي في وضع اللغة وان يسمى فقيها لكونه
عالما اذ هو مدلول اسم الفقه لغة وليس كذلك فان قيل فقد يسمى احد الشيئين جوهرا ومنه
يقال لذات الشيء جوهرة ولبيت الرجل جوهرة وقد يطلق ايضا على كل شيء نفيس خطير
انه جوهر ومنه من يقال البعض الجواهر النفيسة جوهر والباري تعالى احل كل شيء وانفس
من كل نفيس فكان جوهر قلنا ان لم يكن لصحيح لاطلاق اسم الجوهر فان شاهد موجودا في قبيح
فقد امتنع الالحاق وان كان موجودا فانما يصح الالحاق وان لو صح القيام في اللغة وهو
غير مسلم وان صح ولكنه لا بد من الاطلاق الشرعي والاذن فيه على ما تقدم المسئلة الثانية

في ان

في ان الباري تع ليس بجسم مذهب اهل الحق ان الباري تع ليس بجسم وذهب بعض
الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فذهب بعض الكرامية الى انه جسم بمعنى انه موجود وذهب
بعضهم الى انه جسم بمعنى انه قايم بنفسه وذهب بعض المجسمة الى انه جسم حقيقة وانه متصف
باحكام الاجسام ثم منهم من قال انه مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره ومنهم من
قال انه نور سيال لا كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومن المجسمة من غالى
وقال انه على صورة الانسان لكن منهم من قال انه على صورة شاب امرد جعد قطط ومنهم
من قال انه على صورة شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والملحدين في
نفي التجسم ان نقول لو كان الباري تع جسما فاما ان يكون جسما كالاجسام اولا
كالاجسام فان كان كالاجسام فهو محال لثمانية اوجه منها اربعة وهي ما ذكرناها في استحالة
كونه جوهرا وهي الاول والثالث والرابع والخامس وتختص الجسم باربعة اوجه الاول
انه اذا ثبت ان الرب تع غير متصف بكونه جوهرا امتنع ان يكون متصفا بكونه جسما
لان الجسم مركب من الجواهر ومفتقر اليها ويلزم من ابتغاء ما لا بد منه في كونه جسما ان لا يكون
جسما الثاني انه قد ثبت ان الرب تع متصف بالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات المنتية من قبل فلو كان الباري تع جسما كالاجسام لزم من اتصافه بهذه
الصفات المحال وما لزم منه المحال فهو محال وبيان ذلك من وجهين الاول انه لو اتصف
بكل واحدة من هذه الصفات فاما ان يكون كل جزء من اجزايه متصفا بجميع هذه
الصفات واما ان يكون المتصف بجملتها بعض الاجزاء دون البعض واما ان يكون
كل جزء مختصا بصفة واما ان تقوم كل صفة من هذه الصفات مع اتحادها بجملة الاجزاء
فان كان الاول فيلزم منه تعدد الاله وهو محال كما مر وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه لا اولوية بان يكون بعض الاجزاء متصفا بها دون الباقي مع التساوي
في المعنى فان قيل هذا انما يلزم ان لو تساوت الاجزاء ولعله مركب من اجزاء
مختلفة بالنوعية وعلى هذا فلا يقال لا اولوية فنقول تلك الاجزاء اما ان يكون
ايضا اجساما او جواهر بسيطة لا تركيب فيها فان كان الاول فالكلام في اتصاف
ذلك الجسم الذي هو الجزء كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فذلك
الجزء هو الاله وهو عود الى ان الرب تع جوهر وقد ابطلناه الوجه الثاني انه يلزم
ان يكون الاله تع هو ذلك الجزء دون غيره ولا يمكن ان يقال بانه وان قامت
هذه الصفات بجزء واحد الا ان الحكم بالعالمية والقادرية وغير ذلك بعم الجملة فانا
سنبين ان حكم العلة لا يتعدى محلها وان كان الثالث وهو ان يكون كل
جزء مختصا بصفة من جملة الصفات ولا وجود لغير ما فيه فلا اولوية ايضا وان كان

الرابع فهو محل لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد الوجه الثاني في بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه
الصفات وهو انه لا يخلو اما ان يكون اتصافه بها واجبا لذاته او لغيره لا جائز ان يقال
بالاول والا لزم اتصاف كل جسم بها وجودا بالذاته للتالي في الحقيقة على ما وقع
به الفرض وان كان الثاني فيلزم ان يكون الرب تع مفتقرا الى المخصص باتصافه
واحتاج الى غيره في افادة صفاته له لا يكون الها الثالث هو انه لو كان جسما لكان
له بعد وامتداد وذلك اما ان يكون غير متناه او متناهيا فان كان غير متناه فاما
ان يكون غير متناه من جميع الجهات او من بعض الجهات دون البعض فان كان
الاول فهو محل لوجهين الاول ما سبق من احالة بعد لا يتناهى والثاني انه يلزم منه
ان لا يوجد جسم غيره او ان تداخل الاجسام وبطلانه القادورات وهو محل وان
كان الثاني فهو ممنوع ايضا لوجهين الاول ما سبق من احالة بعد لا يتناهى والثاني
انه اما ان يكون اختصاص احد الطرفين بالنهاية دون الاخر لذاته او لمخصص من خارج
فان كان الاول فهو محل لعدم الاولوية وان كان الثاني فيلزم ان يكون الرب تعالى
مفتقرا افادة مقداره الى موجب ومخصص ولا معنى للبعد غير نفس الاجزاء على ما تقدم
فيكون الرب معلول الوجود وهو محل وان كان متناهيا من جميع الجهات فله
شكل ومقدار وهو اما ان يكون مختصا بذلك المقدار والشكل لذاته او لامر خارج
فان كان الاول لزم اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة وان كان الثاني
فالرب تع محتاج في وجوده الى غيره وهو محل الرابع انه لو كان جسما لكان مركبا من الاجزاء
وهو محل لوجهين الاول انه يكون مفتقرا الى كل واحد من تلك الاجزاء ضرورة استحالة
وجود المركب دون اجزائه وكل منها غير مفتقر اليه وما افتقر الى غيره كان ممكنا لا واجبا لذاته
وقد قبل انه واجب لذاته الثاني ان تلك الاجزاء اما ان يكون واجبه الوجود لذاتها او
ممكنة او البعض واجبا والبعض ممكنا لا جائز ان يقال بالاول على ما سياتي بتحقيقه في اثبات
الوحدانية وان كان الثاني والثالث فلا يخفى ان المفتقر الى الممكن المحتاج الى الغير اولى بالامكان
والاحتياج والممكن المحتاج لا يكون واجبا لذاته وما لا يكون واجبا لذاته لا يكون الها هذا
كله ان قبل انه جسم كالاجسام وان قبل انه جسم لا كالاجسام كان النزاع في اللفظ
دون المعنى والتطويل في الرد مما اسلفناه في كونه جوهرا فان قبل ما يشاهده من الموجودات
ليس الا اجساما واعراضا واثبات قسم ثالث قالا نعقله واذا كانت الموجودات
منحصرة في الاجسام والاعراض فالباري ليس بعرض لان العرض مفتقر الى الجسم والباري
لا يفتقر الى شيء والا كان ما يفتقر اليه اشرف منه وهو محل واذا لم يكن عرضا تعين ان يكون
جسما وايضا فانه قد ثبت ان الرب تع فاعل على الحقيقة ولم يشاهد فاعلا على

على

على الحقيقة الا جسام حتى انه لو اخبر مخبر انه رأى فاعلا على الحقيقة ليس بجسم لكان ذلك
منه مستنكرا كاستنكاره انا شاهدا اجتماع السواد والبياض واذا ثبت استحالة كون العالم
فاعلا في الشاهد وليس بجسم فكذلك في الغائب وهذا كما انه لما استحال كون العالم عالما في الشاهد
بدون العلم وبدون الحيوة وجب طرد ذلك في الغائب وايضا فانه قد ثبت انه تعالى
عالم بالاجماع ولا معنى لكونه عالما بها غير انطباع صورتها في نفسه وانطباع المتجزي محال
غير المتجزي مرجح وايضا فانه قد ثبت اتصافه بالعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات
ولا معنى لقيام الصفة بالموصوف الا انها موجودة في الخبر تبعا لمحلها والا فلا يكون قيام
احدهما بالاخر اولى من العكس واذا كان الباري في الخبر كان جسما وايضا فيدل على كونه
جسما ما ورد من الظواهر الدالة على كونه بوجه وبدين وعينين الى غير ذلك من الصفات
الخبرية وذلك دليل على كونه جسما ثم وان سلمنا انه ليس جسما على الحقيقة ولكن
المانع من اطلاق اسم الجسم عليه وان لم يكن جسما في الحقيقة كما اطلق عليه انه نفس و
ورد به القران بقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وليس نفس حقيقة اذا
النفس لا يخرج عن كونها جسما لطيفا او جوهرا ادعوا على اختلاف المذاهب و
الجواب اما الشبهة الاولى فمدفوعة فان حاصلها يرجع الى الوهم باعتبار الغائب حكم الشاهد
من غير جمع بجامع والحكم على غير المحسوس بمثل ما حكم به على المحسوس وهو كذب غير صادق بحال
سلف وذلك كحكم الوهم على ان ابعاد العالم لا نهاية لها وانه ما من نهاية الا ويتعدها
نهاية اخرى الى ما لا يتناهى وان كان العقل قد دل على النهاية ثم ولو لزم ان يكون جسما
كما في الشاهد للزم ان يكون حادثا كما في الشاهد وان لا يخلو عن الاعراض التي لا تخلو عنها
الاجسام في الشاهد كالحركة والسكون وغيرذلك وبه اندفاع الشبهة الثانية وايضا وما
استشهد وابه من فضل العلم والعالم عنه جوابا ان الاول لا نسلم ان كون العالم عالما يزيد
على قيام العلم به حتى تكون العلم علة له على ما سياتي في ابطال الاحوال الثاني وان سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان مستند كونه عالما في الغائب لكونه عالما القياس على الشاهد بل مستند ذلك
انما هو الدليل القاطع العقلي العام للشاهد والغائب اما ان يكون احدهما معللا
على الاخر فلا واما شبهة الانطباع فقد سبق جوابها والقول بانه لا معنى لقيام الصفة
بالموصوف غير وجودها في الخبر تبعا لمحلها غير مسلم واما الظواهر الدالة على التجسيم فقد
سبق جوابها قولهم ما المانع من تجرد التسمية قلنا لعدم مساعدة اللغة ودورود الاذن
من الشارع بذلك ولا يلزم من تسمية نفسا تسميته جسما فان مدلول النفس
في كل شيء ذاته وحقيقته ولهذا يقال لنفس الجوهر ونفس العرض اشارة الى ذاته والرب
تع له ذات وحقيقة فكان مسمى باسم النفس وان سلم اطلاق الاسم مجردا عن مسماه

فلا يلزم مثله في الجسم من غير جامع وان وجد الجامع فانما يصح القياس والالحاق ان لو كان القياس في اللغة صحيحا وهو ممنوع والا يصح ان يسمى سخيا وفقها وهو بسط كما سبق **المسئلة الثالثة** في انه تع ليس بعرض وقد اتفق العقلاء على ان الرب تع ليس بعرض لانه لو كان عرضا فاما ان يكون من جنس الاعراض او لا يكون من جنسها فان كان من جنس الاعراض فهو ممتنع لاربعة اوجه الاول انه لو كان من جنسها لكان ممكنا او كانت باقي الاعراض واجبه ضرورة التساوي في معنى العرضيه وهو ح الثاني انه لو كان من جنسها فاما ان يفتقر الى محل يقوم به او لا يفتقر فان كان الاول خرج عن كونه واجب الوجود لذاته لافتقاره الى ما يقومه في وجوده وان كان الثاني لزم منه استغناء باقي الاعراض عن المحل ضرورة الاتحاد في معنى العرضيه الثالث انه لو كان عرضا لاستحال بقاؤه على ما ياتي وخرج عن كونه واجب الوجود لذاته الرابع انه قد ثبت كون الرب تع متصفا بالصفات النفسانيه من العلم والقدرة وغير ذلك وهذه الصفات معاني فلو كان عرضا لكان معنى والمعنى لا تقوم بالمعنى على ما ياتي بحقيقة هذا ان كان من جنس الاعراض وان لم يكن من جنسها فحاصل النزاع راجع الى اللفظ دون المعنى كما سبق ولا وجه للخلافة مع عدم ورود الشرع به والله اعلم **المسئلة الرابعة** في بيان امتناع حلول الحوادث بذات الرب تع وقبل الخوض في الحجاج لابد من تلخيص محل به النزاع فنقول المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم كان ذاتا قايما بنفسها كالجواهر او صفة لغيره كالاعراض واما الوجود له كالعدم او الاحوال عند العاملين بها فانها غير موصوفه بالوجود ولا بالعدم كالعالمية والقادرية والمرتدية ونحو ذلك او النسب والاضافات فانها عند المتكلم امور وهميه لا وجود لها فاتحقق من ذلك بعد ان لم يكن فيقال له متجدد ولا يقال له حادث وعند هذا فنقول اتفق العقلاء من ارباب الملل وغيرهم على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تع غير المحوس والكرامية فانهم اتفقوا على جواز قيام الحوادث بذات الرب تع غير ان الكرامية لم يجوزوا قيام كل حادث بذات الرب تع بل قال اكثرهم هو ما نفصر اليه في الايجاد والخلق ثم اختلفوا في هذا الحادث فمنهم من قال هو قوله كن ومنهم من قال هو الارادة فخلق الارادة او القول في ذاته يستند الى القدرة القديمة لانه حادث باحداث واما خلق ما في المخلوقات فتستند الى الارادة او القول على اختلاف مذهبهم فالمخلوق القايم بذاته يعبرون عنه بالحادث والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث ومنهم من زاد على ذلك حادثين اخرين وهما السمع والتبصر واجمعت الكرامية على ان ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم ولا يعود اليه منها حكم حتى انه لا يقال انه قابل لقول ولا مريد بارادة بل قابل بالقاسمة ومريد بالمريدية ولم يجوزوا عليه

الاطلاق اسم متجدد لم يكن فيما لا يزال بل قالوا اسماؤه كلها ازلية حتى الرازق والخالق وان لم يكن في الازل رزق ولا خلق واما ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها فما كان منها حالا فقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب بها غير ابي الحسين البصري فانه قال يتجدد عالميات لله تع يتجدد المعلومات وما كان من النسب والاضافات والتعلقات فمتفق بين ارباب العقول على جواز اتصاف الرب تع بها حتى يقال انه موجود مع العالم بعد ان لم يكن وانه خالق للعالم بعد ان لم يكن وما كان من الاعدام والسلوب فان كان سلب امر مستحيل تقديرا وجوده لله تع فلا يكون متجددا بالاجماع لكونه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك وان كان سلب امر لا يستحيل تقديرا اتصاف الرب تع به كالنسب والاضافات فغير ممتنع ان يتصف به الرب تع بعد ان لم يكن بالاتفاق فانه اذا كان الحادث موجودا صح ان يقال الرب تع موجود مع وجوده وتنعدم هذه المعية عند فرض عدم ذلك الحادث فيتجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن واذا بنينا على تلخيص محل النزاع فنعود الى المقصود وقد احتج اهل الحق امتناع قيام الحوادث بذات الرب تع بحجج ضعيفه الاولى قالوا لو كان الباري تع قابلا لحلول الحوادث بذاته لما خلا عنها او عن اضدادها وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فيجب ان يكون حادثا والرب تع ليس بحادث وهذه الحجة مبنيه على خمس مقدمات الاولى ان كل صفة حادثة لا بد لها من ضد والثانية ان ضد الصفة الحادثة لا بد وان يكون حادثا والثالثة ان ما قبل حادثا فلا يخلو عنه او عن ضده والرابعة ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث والخامسة ان الحدوث على الله تع محال اما ان الرب تع ليس بحادث فقد سبق تقديره واما ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فاني تقريره في حدوث الجواهر وانما الاشكال في المقدمات الثلثة الاول وذلك ان لقايل ان يقول قولكم ان كل صفة حادثة لا بد لها من ضد فما ان يراد بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما وما ان يراد به ما هو اعم من ذلك وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما وان كان عدميا حتى يقال بان عدم الصفة يكون ضد الوجود فان كان الاول فلا نسلم انه لا بد وان يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار والاستدلال على موقع المنع غير جدا وان الثاني لا نسلم انه يلزم ان يكون ضد الحادث حادثا والا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثا ولو كان عدمه حادثا كان وجوده سابقا على عدمه وهو محال ثم وان سلمنا انه لا بد وان يكون ضد الحادث معنى وجوديا ولكن لا نسلم امتناع خلول الخلو عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار وحيث قررنا في مسئلة الكلام والادراكات ان القابل للصفة لا يخلو عنها او عن ضدها انما كان بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص فلا مناقضة

الحجة الثانية انه لو قامت الحوادث بذاته لكان لها سبب والسبب اما الذات او خارج عنها
فان كان هو الذات وجب دوامها بدوام الذات وخرجت عن ان يكون حادثة وان كان
خارجا عن الذات فاما ان يكون معللا للالة تع او لا يكون معللا له فان كان الاول لزم الدور
وان كان الثاني فذلك الخارج يكون واجب الوجود بذاته ومعنى اللالة صفاته فكان اولى
ان يكون هو اللاله وهذه المحالات انما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تع فكان
ذلك محالا ولقائل ان يقول وان اضفت الصفات الحادثة الى سبب فالسبب
انما هو القدرة والقديمية والمشيه الازلية القابلة بذات الرب تع كما هو مذهب الكرامية
على ما اوضحناه وليس السبب هو الذات ولا هو خارج معلول للذات ولا يلزم من دوام
القدرة دوام المقدور والا كان العالم قديما وهو محال فان قيل اذا كان المرجح للصفة الحادثة
هو القدرة القديمة والاختيار فلا بد وان يكون الرب تع قاصدا لمحل حدوثها ومحل حدوثها
ومحل حدوثها ليس الا ذاته فيجب ان يكون قاصدا لذاته والقصد الى الشيء يستدعي كونه
في الجهة وهو محال ثم ولجاز قيام كل حادث به وهو محال وايضا فان الصفة الحادثة عند الكرامية
انما هي قول كن او الارادة لامكان اسناد جميع المحدثات الى القدرة القديمة قلنا اما الاول
فقد بينا فساده واما الثاني فلان القصد الى ايجاد الصفة وان استدعى القصد الى محل حدوثها فانما يلزم من ذلك
ان يكون المحل في الجهة ان لو كان القصد بمعنى الاشارة الى الجهة وليس كذلك بل بمعنى
ارادة احداث الصفة فيه وذلك غير موجب للجهة والقول بانه اذا جاز حلول بعض الحوادث
في ذاته جاز حلول كل حادث فدعوى مجردة وقياس عن غير جامع وهو ساقط على ما اسلفنا في تحقيق
الدليل واما الثاني فحاصله يرجع الى لزوم رعاية الغرض والحكمة في افعال الله تع وهو غير
موافق لاصولنا وان كان ذلك بطريق الالزام للخصم فلعله لا يقول به وان كان قائلا به
فليس القول بتحكيمه في القول بحلول الحوادث بذات الرب تع ضرورة نفوسه في رعاية
الحكمة اولى من العكس الحجة الثالثة انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا
لها في الازل والا كانت القابلية عارضة لذاته وان استدعت قابلية اخرى وهو يستلزم
ممتنع وكون الشيء قابلا للشيء فرع امكان وجود المقبول ازلا فالقابلية نسبة بين القابل والمقبول
فيستدعي كون كل واحد منهما ويلزم من ذلك امكان حدوث الحوادث في الازل وحدوث
الحادث في الازل ممتنع للتناقض بين كون الشيء ازليا وبين كونه حادثا ولقائل ان يقول لا
نسلم انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها في الازل فانه لا يلزم من القبول
للحادث فيما لا يزال مع امكانه القبول له ازلا مع كونه غير ممكن ازلا والقول بانه يلزم منه
التسلسل عليه الايجاد بالقدرة للمقدور وكون الرب قابلا للحوادث فانه نسبة متجددة
بعد ان لم يكن فما هو الجواب عنها به يكون الجواب ثم وان سلمنا انه يلزم من القبول

فيما

فيما لا يزال القبول ازلا فلا نسلم ان ذلك يوجب امكان وجود المقبول ازلا ولهذا على اصلنا
الباري تع موصوف في الازل بكونه قادرا على خلق العالم ولا يلزم منه امكان وجود العالم ازلا
الحجة الرابعة انه لو قامت الحوادث بذاته لكان مسخرا او الغير على الله تع فجر ولهذا قال الخليل
عليه السلام لا احب الافلين اي المسخرين وللقابل ان يقول ان اردتم بالتعليل حلول الحوادث
بذاته فهذا احد اللازم والملزوم وصار حاصل الشرطية لو قامت الحوادث بذاته لقامت
الحوادث بذاته وهو غير مفيد ويكون القول بان البعث على الله تع بهذا الاعتبار محال
وعلى محل النزاع فلا يقبل وان اردتم بالتسخير معنى اخر وراء قيام الحوادث بذات
الله تع فهو غير مسلم ولا سبيل الى اقامة الدلالة عليه واما المعتزلة فمنهم من قال المفهوم
من قيام الصفة بالموصوف حصول الصافي الخبر تبعا لحصول محلها فانه والباري ليس
بمحل فلا يقوم بذاته الصفة ومنهم من قال الجوهر انما صح قيام الصفات به لكونه متحيزا
ولهذا فان الاعراض لما لم يكن متحيزة لم يصح قيام المعاني بها والباري تع ليس بمتحيز
فلا يكون محلا للصفات وهذه الشبه يدل على انتفاء الصفة عن الله تع مطلقا
كانت قديمة او حادثة وهي ضعيفة جدا اما الشبهة الاولى فلقائل ان يقول
لا نسلم انه معنى لقيام الصفة بالموصوف الا ما ذكروه بل معنى قيام الصفة بالموصوف
تقوم الصفة بالموصوف في الوجود وعلى هذا فلا يلزم ان يكون المعلول فاعلا للعلة
لكونه مقوما بها في الوجود اذ ليس المعلول صفة ولا العلة موصوفة به واما الشبهة الثانية
فلقائل ان يقول لا نسلم ان قيام الصفات بالجوهر لكونه متحيزا بل امكن ان يكون
ذلك لمعنى مشترك بينه وبين الباري تع وهو قيام بنفسه وان كان ذلك لكونه
متحيزا فلا يلزم من انتفاء الدليل في حق المدعو انتفاء المدلول كما تقدم بتحقيقه كيف
وقد امكن ان يكون ذلك لمعنى اختص به الباري تع ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد
بعلتين في محلين والمعتمد في المسئلة حجتان تقريرته والزامية اما التقريرية فهو ان يقال
لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تع فاما ان يوجب نقصا في ذاته
او في صفة من صفاته او لا يوجب شيئا من ذلك فان كان الاول فهو مما اتفق
العقلاء واهل الملل وان كان الثاني فاما ان يكون في نفسها صفة كمال او لا صفة كمال
لا جائز ان يقال بالاول والا كان الرب تع ناقصا قبل اتصافه بها وهو مما ايضا
بالاتفاق ولا جائز ايقال بالثاني لوجهين الاول اتفاق الامة واهل الملل قبل الكرامية
على امتناع اتصاف الرب تع بغير صفات الكمال ولغوت الجلال الثاني هو ان
وجود كل شيء اشرف من عدمه فوجود الصفة في نفسها اشرف من عدمها فاذا كانت
اتصاف الرب تعالى بها لا يوجب نقصا في ذاته ولا في صفة من صفاته على ما وقع

به الغرض فالصفة اذا باهو في نفسه كمالا عدم كمال ولو كان كذلك لكان ناقصا قبل
اتصافه بها وهو خلف الحجة الثانية من جهة المعارضة للحصر والالزام ذالك
من ثمانية اوجه الاول ان من مذهب الكرامية انهم لا يجوزون اطلاق اسم متجدد على
الله تعالى فيما لا يزال كما بيناه من قبل فلو قامت بذاته صفات حادثة لا تصف
بها ولعدم الميه حكمها كالعلم فانه اذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالما وكذا
في سايرالصفات القايمة بمحالها وسواء كان المحل قديما او حادثا وسواء كانت الصفة
قديمة او حادثة اذ لا فرق بين القديم والحادث من حيث انه محل قامت به صفة الا فيما
يرجع الى امر خارج فلا اثر له واذا ثبت ذلك فيلزم ان يقال انه قابل يقدر ومريد
بارادة ويلزم من ذلك تجدد اسم لم يكن له قبل قيام الصفة الحادثة به وهو مناقض
لمذهبهم الثاني هو ان الكرامية موافقون على ان القول والارادة لا تقومان الا بحي
كالسمع والبصر وقد وافقوا على ان الحي اذا خلا عن السمع والبصر لا يخلو عن ضده وعند ذلك
فاما ان يقولوا بان الله تعالى يخلو عن القول الحادث او الارادة الحادثة وعند ضده فلا يحوجون
الى الفرق بينه وبين السمع والبصر سبيلا وان قالوا بانه لا يخلو الرب تعالى عن القول
او الارادة او عن ضده فلا يخلو ذلك الضد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان الاول
فيلزم من ذلك عدم الموجود القديم ضرورة حدوث ضده وهو خلف بالاتفاق وبالدليل
على ما تاتي وان كان الثاني فالكلام في ذلك الضد كالكلام في الاول ويلزم من ذلك
تعاقب الحوادث على الرب تعالى على وجه لا يتصور خلوه عن واحد منها والحوادث المتعاقبة
لا بد وان يكون مشاهبه على ما سبق في اثبات واجب الوجود وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ضرورة الثالث ان من مذهبهم ان القول الحادث والارادة الحادثة
عرض كاللون والطعم والرايحة وانه يجوز في الشاهد بقاء الجواهر عن الاقوال والارادات
والطعوم الروايح والالوان مع جواز انقضائها وقد احالوا قيام الالوان والطعوم و
الروايح بذات الله تعالى وجوزوا ذلك في القول او الارادة ولو قيل لهم لم فصلتم
بجواز قيام الطعوم والالوان والروايح بذات الله تعالى كما في القول الحادث والارادة
الحادثة لم يجدوا الى الفرق سبيلا الرابع هو ان من مذهبهم ان الرب تع متحيز وانه متقا
للعرش واكبر منه وليس مقابلا لجوهر فرد من العرش وقد قالوا بان الوض الواحد لا يقوم
بجوهرين والصفة الحادثة في ذات الله تع هي القول او الارادة كما هو مذهبهم يوجب
قيامها مع انحادها بجزئين فصاعدا وهو مناقض لمذهبهم الخامس هو ان من مذهبهم ان
مستند المحدثات انما هو القول الحادث او الارادة الحادثة ومستند القول والارادة
القدرة القديمة والمشية الازلية ولا فرق بين الحادث والمحدث من جهة تجدده والمحدث

انما

انما كان مفتقرا الى المرجح من جهة تجدده وقد استووا في التجدد فلو قيل لهم لم لا اكتفى
بالقدرة القديمة والمشية الازلية في حدوث المحدثات من غير توسط القول او الارادة
كما اكتفى بها في القول والارادة لم يجدوا للفرق سبيلا السادس وهو الزامي للقايلين بحدوث
القول وذلك انهم وافقوا على ان القول المركب من حروف منتظمة والحروف
متصادة فانا نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض والسواد نعلم استحالة الجمع بين الحروف
وانه بعد الجمع بين الكاف والنون من قولنا كن وقد وافقوا على استحالة تعري الباري
تعالى عن الاقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها به وعند ذلك فاما ان يقال باجتماع حروف
القول في ذاته تع او لا يقال باجتماعها فان قيل باجتماعها فاما ان يقال بتحري ذات
الباري تعالى وقيام كل حرف بجزء منه واما ان يقال بقيامها بذاته مع الجواهر والمحدثات
فان كان الاول فهو محال لوجهين الاول انه يلزم منه التركيب في ذات الله تع
وقد ابطلناه في ابطال القول بالجزء الثاني انه ليس اختصاص بعض الاجزاء ببعض
الحروف دون البعض اولى من العكس وان كان الثاني فيلزم منه اجتماع المتضادات
في شيء واحد وهو محال وان لم يقل باجتماع حروف القول في ذاته فيلزم منه مناقضة
اصلهم في ان ما اتصف به الرب تع يستحيل عروه عنه بعد اتصافه به والحرف
السابق الذي عدم عند وجود اللاحق قد كان صفة الرب تعالى وقد زال بعد وجوده
له السابع انهم جوزوا اجتماع الارادة الحادثة مع الارادة القديمة وسووا ذلك في
العلم والقدرة ولو سلوا عن الفرق لكان متعذرا الثامن انهم اطلقوا اسم المحدث
على ما كان متجددا في الساهد ومنعوا من ذلك في الغايب والفرق مع الاستواء
في التجدد غير معقول والكرامية بلان شبهة الاولى انهم قالوا وقع الاتفاق بين الامة
على ان الرب تع متكلم مريد سميع بصير ولا بد وان يكون متكلما بكلام مريد بارادة
سميع بسمع بصير ببصر على ما تقدم في الصفات وقد قام الدليل على حدوث الكلام
والارادة والسمع والبصر بما تقدم في الصفات ايضا وعند ذلك فاما ان يكون هذه المعاني
قايمة بذاته او بغيره اول بذاته ولا بغيره لما جاز ان يقال بالثاني والثالث لما تقدم في الصفات
ايضا فلم يبق سوى الاول وهو المطلوب الشبهة الثانية وهي لبعض القايلين بقيام المعاني القديمة
بذات الرب تعالى وهو انهم قالوا قيام المعاني القديمة بذات الله تع صحيح بالاتفاق مساوية
القايلين بها ولا فارق بينها وبين المعاني الحادثة غير القدم والحدوث والقدم معنى سلبي
عدمي وهو سلب الاولية فلا يصلح الذي هو له في المعنى لقيام المعنى بالذات فلم يبق الا ان يكون
هو القدر المشترك بين القديمة والحادثة وعليه بنا المطلوب الشبهة الثالثة انه لو امتنع قيام
المعاني الحادثة بذات الرب تع فاما ان يمتنع لما به الاتفاق بينها وبين المعاني القديمة او لما

به الاختلاف وما به الاختلاف ليس غير الحدوث وهو كون العدم سابقا على
وجود الصفة لا جايز ان يقال بالاول والا لامتنع قيام المعاني القديمة بذاته ولا جايز
ان يقال بالثاني لان الامتناع انما يكون عند تقدير وجود الحادث وما به الامتناع
يجب ان يكون حاصلا عند فرض الامتناع فيجب ان يكون حاصلا عند تقدير الوجود
الممتنع والعدم السابق لا تحقق له عند فرض الوجود الممتنع فلا يصح تعليل الامتناع به والجواب
عن الشبهة الاولى ما تقدم في الصفات من امتناع حدوث المعاني القائمة بذاته تعالى
وعن الشبهة الثانية بمنع الحصر والبحث لا يدل عليه لعسا على ما تقدم وان سلمنا الحصر
ولكن لا نسلم ان القدم عدم بل هو عبارة عن سلب العدم السابق وسلب العدم ثبوت
وان سلمنا ان القدم عدم فالحدوث وجود لا معنى للحدوث غير سلب القدم و
سلب القديم يجب ان يكون ثبوتا وعند ذلك فلا مانع من كونه مانعا او لازمة
من القيام بذات الله تعالى وعن الشبهة الثالثة بمنع التلازم بين القديم والحادث
في غير الماسم وان سلمنا الاشتراك في المعنى من وجه فلا نسلم انه
لم يتحقق الحادث بمعنى غير الحدوث وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الحدوث
سابق حاله تقدير الامتناع قولهم ان الحدوث عبارة عن سبق العدم لا نسلم بل هو
عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم وفرق بين الامرين وكونه مسبوقا بالعدم امر ملازم
للحدوث ومع الحدوث المسئلة الخامسة في ان الله تعالى ليس في جهة ولا مكان
والذي صار اليه اهل الحق من الملل كلها ان الباري ليس في جهة ولا مكان وانفقت الشبهة
على انه تعالى في جهة وخصصوها بجهة فوق دون غيرها من الجهات ثم اختلفوا فذهب
ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة كقيام الاجسام حتى انه قال انه محاس
للصحف العليا من العرش وجلوسه عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات عليه والى ذلك
ذهبت اليهود لعنهم الله حيث قالوا ان العرش ليبسط من تحته كما يبسط الرجل الجديد دانه ليفضل
على العرش من كل جانب اربعة اصابع وقد وافقهم على جواز مماسة الرب تعالى للاجسام
بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي حيث قالوا ان المخلصين من المسلمين يعانقون
الرب تعالى في الدنيا والاخرة ومنهم من قال انه محاذ للعرش من غير مماسة ثم اختلف
هؤلاء فمنهم من قال ان مابينه وبين العرش مسافة متناهية ومنهم من قال انها
غير متناهية ومنهم من قال ان يكون الرب تعالى في جهة لا كالكون الاجسام والمعتمد في
ذلك ان يقال لو كان الباري تعالى في جهة وحيز لم يخل اما ان يكون في الجهة والحيز كالكون
الاجسام وهو ان يكون بحيث يشار اليه بالحس انه ههنا او ههنا واما ان لا يكون في
الجهة والحيز كالكون الاجسام فان كان الاول فاما ان يكون في كل جهة او في جهة واحدة

فان كان في كل جهة فيلزم منه ان يكون ذوات المتحيزات وذوات الجهات مداخلة
لذاته تعالى ومتحدة بها او ان لا يكون لشيء من الجواهر والاجسام المتحيزة حيز ولا جهة ضرورة
كون الرب تعالى شاغلا لكل جهة وحيز وهو محال وان كان في جهة واحدة وحيز واحد فهو
ممتنع لوجهين الاول ان ذلك الحيز وتلك الجهة اما ان يكون وجوديا فان كان
وجوديا فاما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو محال لما سيأتي في بيان
حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان كان حادثا فالباري تعالى قبل حدوث
هذا الحادث لا يكون في جهة ولا حيز وهو خلاف مذهب الخصم وان لم يكن
وجوديا فليس كون الرب تعالى في الجهة والحيز كالكون الاجسام وهو خلاف الفرض
الثاني انه لا يخلو اما ان يكون ذلك الحيز المعين هو حيز العالم او غيره فان كان
الاول فصحيح لما سبق في القسم الاول وان كان الثاني فاما ان يكون مماسا
للعالم او غير مماس له فان كان مماسا له فهو ممتنع لوجهين الاول انه اما ان يكون
ما وراءه اكبر منه او اصغر فان كان ما وراءه فيلزم ان يكون مركبا ضرورة
ان الماس منه لبعض العالم غير الماس منه لبعض الاخر ولان العالم مركب فاما ان يكون
ما وراءه مركبا واذا كان الرب تعالى متحيزا مركبا فيكون جسما وهو محال لما سبق والثاني هو ان ما
باس من الرب تعالى غير عالم يكن منه مماسا له وفي ذلك ايضا ما يوجب التركب في ذات الله
تعالى وهو محال وعلى هذا يلزم بطلان القسم الثاني ايضا وان كان اصغر من العالم فاما ان
يكون مع ذلك قابلا للقسمة او لا يكون قابلا لها فان كان قابلا للقسمة فهو محال لما تقدم
وان كان غير قابل للقسمة فهو في الصغر والحقارة نازلا من له الجوهر الفرد والرب تعالى
منزه عن ذلك بالاجماع مناوس الخصوم وان لم يكن مماسا للعالم فاما ان يكون بينه
وبين العالم امتداد متناه او غير متناه فان كان الاول فهو ايضا محال لما سبق فيما اذا
كان مماسا له وان كان الثاني فهو محال لان ما بين الحيزين من الامتداد متحيز بين
حاصرين وما لا يتناهى لا يكون منحصرا بين حاصرين ثم لو كان من العالم على بعد لا نهاية
له فمن مذهب الكرامية القايلين بهذا المذهب ان الله تعالى يجوز ان يكون مرئيا
ومن شرط الرؤية عندهم ان لا يكون المرئي في غاية البعد المفرط فاذا كان على بعد
لا نهاية له فهو في غاية البعد المفرط فيمنع ان يكون مرئيا على اصلهم هذا الخلف ان كان
الرب تعالى في الجهة والحيز كالكون الاجسام وان كان في الجهة لا كالكون الاجسام
فالنزاع انما الى اللفظ دون المعنى والامر في الاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع
وسيأتي ما فيه عن قريب وقد استدل الاصحاب على امتناع كون الرب تعالى
في الحيز والجهة بمسالك لا بد من سردها والتنبيه على ما فيها المسلك الاول مسلك

او لا وجوديا

القاضي ابي بكر وهو ان قال لو كان الباري تع متحيز الكان مشاركا للجوهر في احيز اوصافه والمشاركان في احيز الاوصاف يلزم تماثلهما ويلزم من ذلك ان يكون الرب تع جوهرا وهو باطل كما سبق وسان الان الاختصاص بالحيز من احيز اوصاف الجوهر ان تحيز الجوهر عن جميع الاعراض ليس الا بذلك فكان احيز وصف له وعان ان الاشتراك في احيز الاوصاف يوجب التماثل انه لو لم يكن كذلك لجاز اختصاص احد السوادين بمحل نفيه لانبوت لهما في الثاني ولجاز اشتراك المختلفات في احيز صفة الوحدة منهما ويلزم من ذلك جواز كون السواد حلاوة عالما قدرة الى غير ذلك وهو محال كما بانا حقيقته في التماثل والاختلاف ولقايل ان يقول وان سلم مشاركة الباري تع للجوهر في الاختصاص بالحيز فلا نسلم ان اختصاص الحيز بالجوهر وانما يكون من احيز اوصاف الجوهر ان لو لم يكن ذلك من صفات الرب تع وانما يمتنع ان يكون من صفات الرب تع ان لو كان من احيز صفات الجوهر فانا نتوقف امتناع اتصاف الرب تع به على انه من احيز صفات الجوهر وكونه من احيز صفات الجوهر متوقف على امتناع كونه صفة للرب تع وهو دور ممتنع وان سلمنا ان الاختصاص بالحيز من احيز اوصاف الجوهر فلا اشتراك فيه هل يكون موجبا التماثل فسيانى تحقيقه في التماثل والاختلاف المسلك الثاني انه لو كان الرب تع مختصا بحيز وجهة لم يخل اما ان يكون اختصاصه بذلك الحيز لذاته او لكون قام بذاته اوجب تخصيصه بذلك الحيز لا جايز ان يقال بالاول لان نسبة جميع الاحياز الى ذاته تع نسبة واحدة فليس اختصاص ذاته بالبعض اولى من البعض وان كان الثاني فذلك الكون اما قديم او حادث لا جايز ان يكون قديما اذ الكون عرض والعرض متجدد وغير باق على سيانى فلا يكون قديما وان كان حادثا كان الرب تع محلا للحوادث وهو ممتنع كما سلف ولقايل ان يقول من الجايز ان يكون الاحياز والجهات مختلفة فان التماثل غير معلوم بالضرورة ولا قام عليه دليل نظري وعند ذلك فلا نسلم ان نسبتها الى ذات الباري تع على السوية وعند ذلك فلم لا يجوز ان يكون اختصاص ذاته ببعض الجهات لذاته او ان بعض الاحياز اقتضى لذاته ان يكون مختصا بالباري تعالى دون غيره من غير كون موجب للاختصاص وان سلمنا باوي الاحياز بالنسبة الى ذات الباري تع ولكن لا نسلم انه لا بد من كون مخصص له بالحيز ولهذا فانه يصح اتصاف الحي بالعلم والجهل على البدل لكون الحيوة مصححة لكل واحد منهما وعازم من اتصاف الرب تع بالعلم الازلي بدلا عن الجهل مع وجود المصحح له ان يكون مختصا بكون فكذلك في اختصاصه بالحيز والجهة فان قيل انما اختص بالعلم وبغيره من الصفات

الازليه من غير مخصص من حيث كانت صفات مدح وكمال بخلاف الاختصاص ببعض الاحياز دون البعض وايضا فقد ثبت ان الباري تع هو المخصص لسايرالموجودات وذلك يستدعي ان يكون متصفا بالعلم والقدرة والارادة فلو استدعى في اتصافه بهذه الصفات مخصصا لزم التسلسل قلنا اما الاول فلا يصح ان لو ثبت الاختصاص ببعض الاحياز والجهات ليس من صفات المدح وهو غير مسلم من حيث ان جهة العلو اشرف من جهة السفل فالا ختصاص بها يكون من صفات المدح اللهم الا ان يبين لزوم النقص من الاختصاص بالحيز من جهة اخرى وعند ذلك فيكون تركا لهذا المسلك وعدولا الى غيره ولئن سلمنا ان ما قيل بان المخصص لا يستدعي في اتصافه بصفة مخصصا مطلقا لزم طرد ذلك في الاختصاص بالحيز والجهة وان قيل بانه لا يفتقر الى المخصص في اتصافه بالصفات التي بها يكون مخصصا دون غيرها فلا نسلم ان صفة الكلام والسمع والبصر ليس من الصفات الموجبة للتخصيص فيلزم ان يكون في اتصافه بها مفتقرا الى مخصص وهو محال وان سلمنا ان اختصاص الرب تع بالحيز يوجب قيام المعنى المخصص به ولكن لا نسلم انه عرض ولا متجدد بل حكمه حكم باقي صفات الرب تع من العلم والقدرة ونحوه فلا يكون ذلك موجبا لحلول الحوادث بذات الرب تعالى المسلك الثالث انه لو كان الباري تعالى مختصا بحيز وجهة فاما ان يصح عليه الانتقال والاشارة او لا يصح عليه ذلك فان لم يصح عليه ذلك فليس كونه في تلك الجهة حقيقة بل لفظا وان صح عليه ذلك فاما ان يكون له بعد او لا بعد له اصلا فان لم يكن له بعد وامتداد فليس في الحيز فلكون الجوهر في الحيز والنزاع في كونه اذ ذاك متحيزا ليس الا جهة اللفظ لا من جهة المعنى وان كان له بعد فلا بد وان يكون متناهيا من جميع الجهات والا فهو غير متناه من جميع الجهات او من بعض الجهات وهو محال كما سيانى في تناهي الابعاد كيف ويلزم من كونه غير متناه من جميع الجهات ما الزمناه في المسلك الاول وهو محال واذا كان متناهيا من جميع الجهات فله سكل ومقدار وما من سكل ومقدار يقدر له الا وفرض الاكبر والاصغر جايز عليه عقلا ونسبة الكل الى ذاته واحدة فاختصاص ذاته بالبعض دون البعض يستدعي مخصصا من خارج والا فلا اولوية لما اختصت به دون غيره ثم ذلك المخصص لا جايز ان يكون مختصا بذاته لان نسبة الذات الى سايرالجايزات نسبة واحدة فلم يبن الا ان يكون فاعلا بالاختيار وفعل الفاعل بالاختيار لا يكون الا حادثا على ما سنبينه في مسئلة حدوث العالم ويلزم من ذلك ان يكون ما اختص به الرب تع من الشكل والمقدار حادثا وهو محال لما فيه من القول بحلول الحوادث بذات الرب تع كما سبق ولقايل ان يقول القول بحدوث المقدار والشكل ورفع جواز اتصاف الرب تع بمقدار اكبر مما هو عليه او اصغر وهو غير مسلم

اذ المقادير والاشكال مختلفة وعند ذلك فلا مانع من القول بوجوب اختصاص الرب
تع بواحد منها لذاته دون غيره وانما يلزم الامتناع ان لو تماثلت المقادير والاشكال و
هي غير متماثلة المسلك الرابع انه لو كان الرب تع مختصا بحيز وجهة فاما ان يصح عليه الخروج
والانتقال عنه اولا يصح عليه ذلك فان كان الاول فيلزم عليه جواز اتصافه بالحركة
والحركة حادثة لحدوث اجزايها فيكون محلا للحوادث وهو محال لما سبق وان كان
الثاني فيكون كالزمن العاجز وذلك صفة نقص في حق الله تع ولقايل ان يقول
لانسلم ان امتناع الخروج عليه من حيزه صفة نقص والعجز عن الانتقال عنه انما يتحقق
فيما من شانه ان يكون قابلا للانتقال فالم يبين ان الرب تع قابل للانتقال عن
حيزه فامتناع الانتقال عليه منه لا يكون عجزا فلا يكون ذلك من صفات النقص والا
كان الرب تع موصوفا بالعجز عن الحركة لامتناعها عليه وان لم يكن متحيزا وهو محال و
للخصوم شبه عقلية ونقلية اما الشبه العقلية فاربع الاولى ان كل شيئين فاما
بالنظر الى حقيقتهما بحيث لا يكون احدهما محلا للاخر فاما ان يكونا متصلين وعلى كلا التقديرين
فلابد وان يكون كل واحد منهما جهة من الاخر وهو معلوم بالضرورة والبارى تع والعالم
كل واحد قايم بنفسه فيجب ان يكون كل واحد منهما جهة من الاخر كانا متصلين او منفصلين
وربما عبر عن هذا المعنى بعبارة اخرى فقال البارى تعالى اما ان يكون قد خلق العالم
في ذاته او خارجا عن ذاته لا جايز ان يقال بالاول والا كان محلا للحوادث وهو محال
لما سبق وان كان الثاني فاما ان يكون متصلا به او منفصلا عنه وعلى كلا التقديرين
يجب ان يكون بجهة منه الثانية انه اما ان يكون داخل العالم او خارجا عنه اولا داخل
العالم ولا خارجا عنه لا جايز ان يكون لا داخل العالم اولا خارجا عنه فان اثبات
موجود هذا حاله غير معقول وان كان داخل العالم فالعالم في جهة فما هو داخل فيه
يكون في جهة وان كان خارج العالم فلابد وان يكون موازنا للعالم ومقابلا له
فيكون في جهة والا لما كان خارجا عنه الثالثة هو ان الموجود منقسم الى قايم بنفسه والى
غير قايم بنفسه بل هو معنى قايم بغيره والقايم بنفسه لا معنى له غير المتحيز بنفسه والقايم بغيره
لا معنى له غير القايم بالحيز تبعا لمحله فيه فالبارى تعالى ان لم يكن متحيزا بنفسه فيكون قايما
بغيره وهو محال لما سبق الرابعة انا اجمعنا على ان الرب تع متصف بصفات
قايمة به ولا معنى لقيام الصفات بالذات الا انها موجودة في جهة الذات تبعا للذات
فلو لم يكن ذات الرب تع في جهة لما عقل قيام الصفات بها واما الشبه النقلية فمنها قوله
تع الرحمن على العرش استوى ومنها قوله تع فان استكبروا فالذين عند ربك الاية
والعندية مشعرة بالحيز والجهة ومنها قوله تع اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تع تعرج

الملكة

الملكة والروح اليه وذلك مشعر بالجهة ومنها قوله تع وجاء ربك والملك صفا
صفا وقوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وذلك ايضا مشعر
بالجهة ومنها قوله تع ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض دل على ان الرب
تع في السماء فان مثل ذلك الفعل لا يكون لغير الله تع ومنها قوله تعالى ثم دنى فتدلى
فكان قاب قوسين او ادنى واما من جهة السنة فحديث النزول على ما سبق وانيقوله
قوله عليه السلم للجارية الخرساء اين الله وجه الاحتجاج به من وجهين الاول قوله اين
الله سال عن الاينية ولولا ان الله تعالى متاين لما سال عن اينيته الثاني انها اشارت
الى السماء ولم ينكر النبي عليه السلم عليها بل قررها على ذلك وتقريره نازل منزلة صريح
لفظه قالوا واذا ثبت انه في جهة وجب ان يكون هي جهة العلو اذ هي اشرف الجهات
وتخصيص اشرف الموجودات باشرف الجهات اولى ولهذا فان الناس بفطرهم يرفعون
ايديهم عند الدعاء والمسئلة الى جهة السماء ولولا اعتقادهم انها اشرف الجهات
وانه تختص بها لما كان كذلك والجواب عن الشبهة الاولى ان يقال ان اريد بالاتصال
والانفصال قيام احدهما بالاخر وامتناع القيام به فالبارى تع بهذا الاعتبار منفصل
عن العالم ولكن ذلك بما لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة من الاخر الا ان يكون
الرب تع قابلا للكون في الجهة وهو محل النزاع وان اريد بالاتصال ما يلازمه الاتحاد
في الجهة والحيز وبالانفصال ما يلازمه الاختلاف في الجهة والحيز فذلك انما يلزم ان
لو كان البارى قابلا للحيز والجهة والا فلا مانع من حكوه عنهما فان راموا اثبات
الجهة بالانفصال والاتصال بهذا الاعتبار والخصم فلا يسلمه الا فيما هو قابل للجهة
والحيز كان دورا ودعوى البديهة في ذلك ممنوع فان البديهي لا يخالف فيه
اكبر العقلاء واكبر العقلاء يخالفون في نفي الجهة عن الله تع وان النفي في ذلك
مجرد الدعوى فقد لا تومن المعارضة بمثله في طرف البعض وعن الشبهة الثانية
باختيار انه لا داخل العالم ولا خارجا عنه فان ذلك انما هو من لوازم الجهة والحيز
فما لا يكون في جهة ولا حيز فلا يكون متصفا به والقول بان ذلك غير معقول انما يصح
فيما كان من ذوات الجهة والحيز اما ما ليس من ذوات الجهة والحيز فالقول بانه اما داخل
العالم او خارج عنه لا يكون معقولا وعن الشبهة الثالثة بمنع انه لا معنى للقايم بنفسه غير
المتحيز بل القايم بنفسه هو المستغني عن محل يقوم والبارى كذلك وذلك لا يلزم منه
كونه في الجهة وعن الرابع بمنع انه معنى لقيام الصفة بمحلها الا كونها موجودة في الحيز
تبعا لمحلها فيه على ما سبق واما الشبهة النقلية فمن باب الظواهر المظنية فلا يقع في
مقابلة الادلة العقلية القطعية كيف وانه مهما تعارض دليلان فالجمع بينهما اولى

من العمل باحدها وتعطيل الآخر وقد امكن الجمع بتاويل ما ذكروه من الظواهر على وجه
موافق للدليل العقلي الدال على نفي الجهة والحيز اما قوله تع الرحمن على العرش استوى
فقد سبق تاويله وقوله فالذين عند ربك لم يرد به التقرب بالذوات
والاحياز بل اراد به الاختصاص بالاصطفاء والاكرام والاجتباء ولهذا يقال فلان عند
الملك لمنزلة عظمة اى انه مختص بالاصطفاء والاجتباء وقوله تع اليه يصعد الكلم الطيب
معناه وقوعه من الله تع موقع الرضى وعلو الرتبة وتعظيم شانه وليس المراد به الحركة والانتقال
الى جهة الله تع فان الكلام عرض وهو غير منتقل وقوله تع تعرج الملئكة والروح اليه فالمراد به
عروجهم الى حيث امرهم بالتقرب اليه وليس المراد به التقرب بالذوات وذلك كما في
قوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله اى بالتقرب اليه بالطاعة لا ان المراد به
التقرب والمسافة وقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا ليس المراد به الحركة
والانتقال بل المراد به مجئ امر الرب تع لفصل القضاء يوم الدين بطريق حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه وذلك كما في قوله تع فاتى الله بنيانهم من القواعد اى
امره بالالتفاف منا ومن الخصوم وقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وانما خصصه بالظلل من الغمام
لان اكثر العقوبات كانت بقدومها ظلل من الغمام كما قد نقل وقوله تع ءامنتم
من في السماء ان يخسف بكم الارض فيحتمل بان يكون المراد من حكمه في السماء وقهره يحتمل
انه اراد ملكا مسلطا على عذاب المستوجبين للعذاب اما جبرئيل او غيره ولهذا
قد نقل ارباب التفسير ان جبرئيل هو الذي جعل قرى قوم لوط وكما نقلب اعاليها
على اسافلها وقوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فليس في
الآية ما يدل على ان القرب والدنو من الله للرسول وعند ذلك فيحتمل انه اراد به
قرب الرسول ودنوه من درجة لا يقرب اليها الا اجل الخلائق وان اريد به
القرب من الله تع فليس المراد به القرب بالذوات بل بالطاعة وقوله قاب
قوسين او ادنى تاكيد له وعليه حمل قوله تع اذا يقرب العبد الى ذراعا اى بالطاعة
تقرب اليه باعا اى بالرافة والرحمة واما حديث النزول الى سماء الدنيا فقد سبق
تاويله واما قوله عليه السلم للجارية اين الله فيحتمل احد امرين الاول انه يحتمل انه اراد
استنطاقها بما ظن انه معتقد لها من الآيتين ولا يدل ذلك على ان الرب تع
مباين وهذا كما روي عنه انه قال لام جميل كم تعبدين من الالهة فقالت خمسة وانا
كنا نعلم امتناع التعدد في الالهية وامتناع اعتقاد النبي عليه السلم لذلك ويحتمل
انه اراد بقوله اين الله اى اين موقع معرفة الله تع منك بطريق حذف المضاف

واقامة المضاف اليه مقامه اما ان يكون ذلك اشارة من النبي عليه السلم
الى البينة الرب تع فكلا ولهذا قد روي عنه عليه السلم انه قيل له اين الله فقال ليس
لمن اين الاين اين واما اشارة الجارية الى السماء دون تعيين النبي عليه السلم لها ليس
فيه ما يدل على انها قصدت بالاشارة اثبات الجهة بل لعلها قصدت تعريف
الصها بخالق السماء ورافعها بنبيها بالاعلى على الادنى واما رفع الايدي الى السماء حالة الدعاء
فليس في ذلك ما يدل على ان الله تع في جهة السماء بل انما كان كذلك لانها قبلة الدعاء
كما ان البيت العتيق قبلة للصلوة وكما ان جهة الارض محل للسجود فكما لا يدل التوجه في
الصلوة الى البيت على ان الله تع في جهة البيت ولا السجود ووضع الجبهة على الارض
على ان الله تع في جهة الارض فكذلك رفع الايدي الى السماء وذلك لان الله تع كما له
تخصيص بعض الاماكن وبعض الازمان ببعض العبادات فكذا له تخصيص بعض الجهات
بالتقرب اليه ببعض العبادات دون البعض **المسئلة السادسة** في ان وجود الرب تع
ليس في زمان النفوس العقلاء على ان وجود الرب تع ليس وجودا زمانيا ولم ينقل
عن احد من ارباب المذاهب خلاف في ذلك وان كان مذهب المجسمة يجر اليه
كما يجر الى التحيز والمكان ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يتصور كونه الا في زمان
كما ان الوجود المكاني هو الذي لا يتصور كونه الا في مكان والدليل على ان وجود الرب تع
ليس وجودا زمانيا هو ان المفهوم من الزمان اما ان يكون وجودا او عدما لا جايز ان يكون
عدما والا كان سلب الزمان قبل وجود العالم وجود الا اول لسلبه فيكون قديما وهو محال
كما سياتي في تحقيق حدوث كل موجود سوى الله تع وان المفهوم من الزمان وجودا
فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يكون قديما لما بانى وان كان حادثا
فاما ان يتصور وجود الرب تع دونه او لا يتصور لا جايز ان يقال بعدم وجود الرب
دونه والا كان وجود الرب تع حادثا ضرورة ملازمة الحادث له او خرج عن كونه
واجبا وهو محال وان قيل بجواز وجود الرب تع دونه فليس وجوده وجودا زمانيا
وهو المطلوب نعم غايته انه يصدق عليه ان وجوده مقارن في وقتنا هذا للزمان
وموجود مع وجود الزمان وذلك لا يوجب كون وجوده زمانيا كما ان وجوده
في الان مع وجود المكان ومقارن له وليس وجوده وجودا مكانيا واما ما هو
المفهوم من المكان والزمان فساتي بحقيقة مفصلا فيما بعد ان شاء الله تع
المسئلة السابعة في استحالة حلول ذات الباري تع او صفة من صفاته في
محل اتفق العقلاء وارباب الملل على استحالة حلول ذات الباري وصفاته
في محل خلافا للنصارى والنصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة وبعض المشبهة اما

النصارى فلهم بتفصيل مذهبه في حلول الناسوت بالناسوت وندرعه به وكي
به باقي على استقصائه عند الرد عليهم ان شاء الله تعالى واما النصيرية والاسحاقية فانهم
ذا اظهور الروحاني بالجسماني امر غير منكر اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل عليه السلم
بصورة الاشخاص والتصور بصورة بعض الدواب واما في جانب الشر فكظهور الشيطان
بصورة انسان حتى يعلم الشر ويتكلم بلسانه وعلى هذا فغير ممتنع ان يظهر الرب تع
بصورة الشخاص ولما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من علي عليه
السلم وبعده اولاده المخصوصون وهم خير البرية ظهر الباري تع بصورهم ونطق
بلسانهم واطلقوا باعتبار ذلك اسم الآلهة عليهم تعالى الله عن قولهم واما بعض الشيعة
فانهم قالوا روح الادمي صفة من صفات الرب تع لانها من امر الرب على ما قال تع
ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وامر الله صفة من صفاته القديمة
فكانت الروح صفة من صفاته والدليل على مذاهب اهل الحق اما ان ذات الباري
تع يمتنع حلولها في المحل فلنا فيه ثلثة مسالك المسلك الاول انه لو حلت ذاته
في محل فذلك المحل اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يكون قديما لما سياتي
في بيان حدوث كل موجود سوى الله تع وان كان حادثا فقبل حدوثه اما
ان يكون الرب تع محتاجا في وجوده الى حلوله في ذلك المحل او لا يكون محتاجا اليه
فان كان الاول فصوح لثلثة اوجه الاول انه يلزم منه خروج الرب تع عن كونه واجب الوجود
لذاته وصوح الثاني انه يلزم منه اما قدم المحل ضرورة احتياج القديم اليه او حدوث القديم
وكل واحد من الامرين مح الثالث انه يلزم منه الدور ضرورة توقف وجود المحل على وجود
الباري تع لكونه مصدر الكائنات وتوقف وجود الرب تع على حلوله في ذلك المحل
وهو ممتنع وان لم يكن الرب تع قبل حدوث ذلك المحل محتاجا الى حلوله فيه فبعد حدوثه
اما ان يكون محتاجا اليه او لا يكون محتاجا اليه فان كان محتاجا اليه ففي حال احتياجه
اليه يخرج عن كونه واجب الوجود وصوح وان لم يكن محتاجا اليه ففي حاله حلوله فيه
اما ان يكون قايما بنفسه او بذلك المحل فان كان قايما بنفسه والمحل قايم بنفسه
فليس القول بحلول احدهما في الاخر اولى من العكس بل الواجب ان كل واحد
قايم بنفسه وليس محلا للاخر ولا حالا فيه وان كان قايما بذلك المحل لا بنفسه فليس
واجب الوجود بذاته ضرورة تقومه بغيره وهو مح المسلك الثاني انه لو حلت
ذاته في محل فذلك المحل اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون قابلا للانقسام
فان كان قابلا للانقسام فاحل فيه وطايفة يجب ايضا ان يكون قابلا للانقسام
فيكون ذات الرب تع قابلة للانقسام ومركبة من اجزاء وكل واحد من اجزائها

غيرها

غيرها او المفهوم من الجملة يزيد على المفهوم من كل واحد من الافراد فيكون غير كل واحد
الافراد وهو مفتقر الى كل واحد من الافراد وما كان مفتقرا في وجوده الى غيره فلا يكون
واجب الوجود لذاته وان لم يكن المحل قابلا للانقسام فيكون من الصغر والحقارة بمنزلة
الجوهر الفرد فاحل فيه يكون مثله والرب سبحانه وتقدس عن ذلك المسلك الثالث
وهو تخصيص يمتنع حلول ذات البشري تع في بعض الاجسام دون البعض
كما هو مذهب الحلولية وهو انه لو جاز حلول ذات الباري تع في بعض الا
جسام فلابد وان يكون ذات ذلك الجسم قابلة لحلول ذات الباري تع
فيها وان يكون ذات الباري قابلة للحلول في ذلك الجسم والا كان القول
بجواز الحلول مع امتناع القبول من الطرفين او من احدهما ممتنعا وعند ذلك
فاما ان يكون قبول ذلك الجسم لحلول ذات الله تع فيه وقبول ذات الله
لحلولها فيه لعموم كونه جسما او لما به تقيمه وتخصصه من الصفات الموجبة لتميزه
عن غيره من الاجسام فان كان الاول فيلزم منه جواز حلول الرب تع بكل جسم
من الاجسام حتى اجسام الحمادات والخشرات والمستقذرات من النخامات
والرب سبحانه وتقدس عن ذلك وان كان الثاني فاختص به ذلك الجسم
من الصفات اما ان يكون ذلك له لذاته او لمخصص من خارج فان كان لذاته
فالاجسام مشركة في معنى الجسمية فما اختص به جاز ان يختص به غيره فيكون انموذجا
لحلول ذات الباري فيه وان كان لمخصص من خارج فاما ان يكون مخصصا
بالطبع او الاختيار فان كان مخصصا بالطبع فهو مح لان ذوي الاجرام بالنسبة
اليه وان كان مخصصا بالاختيار فكما جاز على الفاعل المختار تخصيص ذلك الجسم
بما تخصص به جاز ان تخصص به ما هو مماثل له في الجسمية وعند ذلك فيجوز على ذات
الرب تع الحلول بالنسبة الى كل جسم من الاجسام ويمتنع الاختصاص بالبعض
دون البعض وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الرب تع حالا في بدن كل من يراه من الناس
بل في ما شاهده من ابدان الحيوانات العجماوات لجواز ان يكون منتصفا بجابة القبو
وعدم المعرفة بذلك غير مانع من الجواز وان يكون في نفس الامر كذلك فانه لا
يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه على ما سبق تحقيقه واما انه يمتنع
حلول صفة من صفات الله تع في محل غير ذاته فلان ما يقدر من الصفات القايمة
لذات الرب تع حالا في محل غير ذات الله اما ان يكون ذلك مع بقاء تلك الصفة
حالة في ذات الله تع او مع زوالها عن ذات الله فان كان الاول فيلزم منه قيام الصفة
المتحدة بمحلين وهو ممتنع وان كان الثاني فهو مح لوجهين الاول انه يلزم منه خلو ذات

ليه

الفتوقع محاله من الصفات النفسانيه او بعضها وهو ممتنع لما سبق فى اثبات الصفات
الثانى انه يلزم منه جواز انتقال الصفه من محل الى محل وهو محال لان الصفه المنتقله لها حاله
اتصال بالمحل الاول وحاله انتقال بالمحل الثانى وليست حاله اتصالها بالمحل الاول هى حاله
اتصالها بالمحل الثانى والا كانت الصفه فى حاله واحدة قائمه بمحلين وهو محال وانما صارت
متصله بالمحل الثانى بعد انفصالها عن المحل الاول بالانتقال اذ لو لم تقدر الانتقال
اذا كانت زائله عن المحل الاول ومتصله بالمحل الثانى وليست حاله الانتقال هى حاله
الاتصال لا بالمحل الاول ولا الثانى والا كانت حاله الصالها بمحلها منتقله
عنه اليه وهو محال فحاله الانتقال اما ان يكون قائمه بمحل او لا يكون قائمه بمحل فان
كانت قائمه بمحل فلا بد وان يكون منتقلا اليه عن المحل الاول لما تحقق والكلام فى حاله
انتقالها الى كالكلام فى الاول وهو يلزم تسلسل وان كانت قائمه لا بمحل فقد خرجت
عن ان يكون صفه منتقله الى المحل وهو خلف محض وهذه المحالات انما لزمت
من القول بجواز حلول صفات الرب تع فى محل غير ذاته فالقول به محال والوجه الاول
اوجه واما قوله تع قل الروح من امر ربى ليس المراد به ان الروح بعض من الامر الذى
هو صفه لله تع لما بيناه من استحاله حلول الصفه القديمه بغير الله تع بل المراد من
قوله من امر ربى اى من خلق ربى على ما ذكره اهل التفسير والله اعلم المسئلة الثامنه
فى الرد على النصارى وقد الف النصارى على ان الله تع جوهر بمعنى انه قايم بنفسه
غير متحيز ولا مختص بجهة ولا مقدر بقدر ولا يقبل حلول الحوادث بذاته ولا يتصور
عليه الحدوث والعدم وانه واحد بالجوهريه ملتئه بالاقنوميه والاقانيم هى صفات
الجوهر القديم وهى الوجود والعلم والحيوة وغيرها عن الوجود بالاب والحيوة
بروح القدس والعلم بالكلمه واتفقوا على تدرع الكلمه وهى اقنوم العلم بالمسيح واتحادها
به دون باقى الاقانيم وعلى تسميه المسيح مع ما تدرع به من اقنوم العلم واتفقوا ايضا
على ان عيسى ولد من مريم وانه قتل وصلب وصعد السماء ثم اختلفوا فذهب
الملكانيه اصحاب ملكا الذى ظهر بالروم واستولى عليها الى ان الاقانيم غير الجوهر
القديم وان كل واحد منها اله وصرحوا بإثبات التثليث كما قال تع اخبارا عنهم لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثه وان الكلمه الحدث بجسد المسيح وتدرعت بنا
سوته وامتزجت به كامتزاج الخمر بالماء واللبن ثم صارا شيئا واحدا والصليب الكثره
قلة اى العدد وحدة وان المسيح ناسوت كلى لا جزئى وهو قديم ازلى وان مريم
ولدت الها ازليا مع اختلافهم فى مريم انها انسان كلى او جزئى واتفقوا على اتحادا
للاهوت بالمسيح دون مريم وان القتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت

ملصا واطبقوا الفط الابن على عيسى والاب على الله تع وذهب نسطور الحكم الذى
ظهر فى زمان المامون الى ان الله تع واحد والاقانيم الثلثه ليست غير ذاته ولا هى نفس
ذاته وفسر اقنوم العلم بالنطق والكلمه وقال الله تع موجود حى ناطق وان الكلمه الحدثت
بجسد عيسى عليه السلم لا بمعنى الامتزاج بل بمعنى الاشراق اى انها اشرقت عليه
كاشراق الشمس من كوة على بلور ومن النسطورية من قال ان كل واحد من الاقانيم
السبعه حى ناطق اله وصرحوا بالتثليث كذهب الملكانيه كما سبق ومنهم من منع
ذلك ومنهم من اثبت لله تع صفات اخر كالقدرة والارادة ونحوهما ولكن لم
يجعلوها اقانيم كالحيوة والعلم وزعموا ان الابن لم يزل مولودا من الاب وانما
تجسد وتوحد بجسد المسيح حين ولد والحدوث راجع الى الناسوت فالمسيح
اله تام وانسان تام وهما جوهران قديم وحادث والاتحاد غير متبطل لقدم
القديم ولا حدوث المحدث واتفقوا على ان القتل والصلب انما ورد على
الناسوت دون اللاهوت ومنهم من قال بان الاله واحد وان المسيح
ابتدا من مريم وانه عبد صالح مخلوق الا ان الله تع شرفه وكرمه لطاعته وسماه ابنا
على سبيل التبنى لا انه ولد منه وذهب بعض اليعقوبية الى ان الكلمه انقلبت
لحما ودما فصار الاله هو المسيح وهم الذين اخبر الله عنهم بقوله تع لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح بن مريم ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت بحيث
صار هو هو كما يقال ظهر الملك بصورة انسان وقد قال الله تع تمثل لها بشرا
سويا ومنهم من قال ان جوهر الاله القديم وجوهر الانسان المحدث تركبا
كتركب النفس الناطقه مع البدن فصارا جوهرا واحدا هو المسيح فهو اله كله
وانسان كله وصار الاله انسانا وان لم يصر الانسان الها كما يقال فى الفحمه
اذا طرحت فى النار صارت الفحمه نارا ولا يقال صارت النار فحمة ولا تكون فى
الحقيقه لا نارا مطلقه ولا فحمه مطلقه بل جمرة وقالوا ان اتحاد اللاهوت بالانسان
الكربى دون الكلى وان مريم ولدت الها وان القتل والصلب وقع على
اللاهوت والناسوت معا والا فلو وقع على احدهما لبطل معنى الاتحاد ومنهم
من قال المسيح مع اتحاد جوهره قديم من وجه محدث من وجه ومن اليعقوبيه من قال
ان الكلمه لم تاخذ من مريم شيئا وانما مرت بها كمر الماء فى الميزاب ومنهم من
زعم ان الكلمه كانت تواصل جسد المسيح فيصدر عنه الايات التى كانت تظهر عنه
وبفارقه تارة فتحله الافات والالام والاوجاع ومن النصارى من زعم ان معنى
اتحاد اللاهوت بالناسوت ظهور اللاهوت على الناسوت وان لم ينتقل

من اللاهوت الى الناسوت شئ ولا حل فيه وذلك كظهور نقش الطابع على
الشمع المتصل به او ظهور الصورة المرسمة فى المراة الصقيلة ومنهم من قال ان الوجود و
والكلمة قديمان والحيوة مخلوقة ومنهم من قال ان اسم تع واحد وسماه اباوان المسيح
كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو مخلوق قبل خلق العالم وهو الذى الاشياء
كلها وجوز هذه الاقاويل وحاصل هذه الاباطيل مع انها مخالفة للاصول وعراة
للمعقول فى الامستند لها ولا معول لهم فيها غير التقليد عن اسلافهم والاخذ بظواهر
الفاظ لا يحيطون بمفهومها واشبه ما احتج به من قال ان المسيح الهه بان قال قد ثبت
ان عيسى عليه السلام ابرء الاكمه والابرص واحيى الموتى وفعل افعال لا توقع الا قادر من العقلاء
على انها لا يمكن صدورها عن البشر اكلوقين وانها لا صدور لها عن غير الا تع فكان الها
وربما احتجوا على ذلك بفعلها جاروه فى الاكحل ان مريم تلد الها وربما احتج علينا من قال
بان المسيح كلمة الله بما نطق به كتابنا من قوله تع انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و
كلمته القاها الى مريم وروح منه وبقوله تع فنفخنا فيه من روحنا واحتجوا عاطبه على جواز
اطلاق اسم الاب على الله والابن على المسيح بما راوه فى الاكحل انك انت الابن الوحيد
وبقول المسيح من راني فقد راني اى فانني واياه واحد وبقول شمعون ايضا انك
ابن الله حقا واذا اتينا على تفصيل هذا هجيهم واضاح عقايدهم والتنبيه على الاشبه
من ادلتهم فلا بد من التشر لافسادها وتحقيق ابطالها من جهة الاستدلال والمناقضة
والالزام فى كل موضع على حسبه فنقول اما قولهم بان الله تع جوهر بالمعنى المذكور فلا نزاع
معهم فيه من جهة المعنى بل من جهة الاطلاق اللفظى سمعا وقد حققنا ما فيه فى مسئلة ان الله
تع ليس بجوهر واما حصرهم الاقانيم فى ثلثة وهى صفة الوجود والعلم والحيوة فباطل اما اولا
فقد بينا ان الحق فى ان صفة الوجود هل هو زايد على ذات الله تع متعارضة متنافية
من غير ترجيح وذلك مما يتعذر معه الجزم بكونه صفة زايدة واما ثانيا فلانهم لو طولبوا
بدليل الحصر لم يجدوا اليه سبيلا سوى قولهم بحثنا فلم نجد غير ما ذكرناه وهو غير يعنى لما
سلف ثم هو باطل بما حققناه من وجوب اثبات صفة القدرة والارادة والسمع والبصر
والكلام فان قالوا الاقانيم هى خواص الجوهر وصفات نفسه ومن حكمها ان يلزم الجوهر
ولا يتعداه الى غيره وذلك متحقق فى الوجود والحيوة اذ لا يعقل لوجود الذات القديمة
وحياتها بغيرها وكذلك العلم اذ العلم مختص بالجوهر من حيث هو معلوم به وهذا
بخلاف القدرة والارادة فانها لا اختصاص لها بالذات القديمة بل متعلقة بالغير
فما هو مقدور ومراد والذات القديمة غير مقدورة ولا مرادة وايضا فان الحيوة يحكى
عند القدرة والارادة من حيث ان الحى لا يخلو عنها بخلاف العلم فانه قد يخلو عنه

ولانه لا يمتنع اجراء الحيوة عن العلم لاختصاص الحيوة بامتناع جريان المبالغة والتفضيل
فيها بخلاف العلم فانه يقال هذا اعلم من هذا قلنا اما قولهم ان الوجود والحيوة مما
يزالت القديم ولا يتعلق لهما بغيره فمسلم ولكن يلزم عليه ان لا يكون العلم اقنوما
لتعلقه بغيره ذا من القديم اذ هو معدوم به فلين قالوا العلم انما كان اقنوما من حيث كونه
متعلقا بذات القديم لا من حيث كان متعلقا بغيره فيلزم منهم ان يكون السمع اقنوما
لتعلقه بذات القديم من حيث انه يدرى نفسه ولم يقولوا به ثم يلزم منهم من ذلك
ان يكون بقاء ذات الله تع اقنوما لاختصاص البقاء بنفسه وعدم تعلقه بغيره
كما فى الوجود والحيوة او العلم قلبن قالوا البقاء هو نفس الوجود فيلزم ان يكون
الموجود فى الاول زمان حدوثه باقيا وهو محال وقولهم بان الحيوة يحكى عن القدرة
والارادة فاما ان يريدوا بذلك ان القدرة والارادة هى نفس الحيوة او انها
خارجة عنها لازمة لها لا يفارقها فان كان الاول فقد نقضوا مذهبهم حيث قالوا ان
الحيوة اقنوم لاختصاصها بجوهر القديم والقدرة والارادة غير مختصة بذات القديم تع
وذلك مشير بالمغايرة ولا الحاد مع المغايرة وان قالوا انها لازمة لها مع المغايرة
فهو ممنوع فانه كما يجوز خلو الحى عن العلم فكذلك قد يجوز خلوه عن القدرة والارادة
كما فى حالة النوم والاغماء ونحوه وقولهم انه ممتنع اجراء الحيوة عن العلم لاختصاص العلم
بالمبالغة والتفضيل فيلزم ان لا يكون مخبرة عن القدرة ايضا لاختصاص القدرة بهذا
النوع من المبالغة والتفضيل واما قولهم بان الكلمة حلت فى المسيح وتدرعت به فهو
باطل من وجهين الاول ما ذكرناه فى امتناع حلول صفة القديم فى غيره الثانى انه ليس
القول بحلول الكلمة اولى من القول بحلول الروح وهى الحيوة فلبن قالوا انما استدللنا
على حلول العلم فيه لاختصاصه بعلوم لا يشاركه غيره فيها قلنا وقد احتص عندكم
باحياء الميت وابراء الاكمه والابرص وما هو لا يقدر غيره من المخلوقين عليها والقدرة
عندكم فى حكم الحيوة اما بمعنى انها عينها او ملازمة لها فوجب ان يقال بحلول الحيوة فيه
ولم يقولوا به واما قول الملكاسه بالتثليث فى الالهه وان كل اقنوم اله فاما ان يقولوا
ان كل واحد متصف بصفات الاله تع من الوجود والحيوة والعلم والقدرة وغير
ذلك من صفات الجلال اولا يقولوا ذلك فان قالوا بالاول فهو خلاف اصلهم
ثم هو مع ذلك ممتنع لما سبق فى امتناع وجود الهين وايضا فانهم اما ان يقولوا بان
جوهر القديم ايضا اله اولا يقولوا ذلك فان كان الاول فقد ابطلوا مذهبهم واجمع العقل
على التثليث وصارت الالهه اربعة وان كان الثانى لم يجدوا الى الفرق سبيلا مع ان
جوهر القديم اصل والاقانيم صفات تابعة له فكان اولى ان يكون الهها وان قالوا انما

بالثاني فحاصله يرجع الى مشاركة لفظيه والمرجع فيها الى ورود الشرع بجواز اطلاق ذلك
ولا سبيل اليه وقولهم بان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت به فبطلانه مما سبق من
امتناع حلول الصفات القديمة بغير ذات الله تع وقولهم بان الكلمة اتحدت بجسد
المسيح فهو ممتنع من جهة الدلالة والالزام اما من جهة الدلالة فلانها عند الاتحاد اما ان
يقال ببقائهما او بعدمهما او ببقاء احدهما وعدم الاخر فان كان الاول فهما اثنان
قائمان وان كان الثاني فالواحد الموجود غيرهما وان كان الثالث فالاتحاد لا اثنينية
مع عدم احدهما واما من جهة الالزام فمن اربعة اوجه الاول انه اذا جاز اتحاد اقنوم الجوهر
القديم بالحادث فالرابع من اتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم فليكن قالوا الان اتحاد
صفة الحادث بالجوهر القديم يوجب نقصه وهو ممتنع واتحاد صفة القديم بالحادث يوجب
شرفه وشرف الحادث بالقديم غير ممتنع قلنا فكما ان ذات القديم ينقص باتحاد
صفة الحادث بها فالاقنوم القديم ينقص باتحاده بالناسوت الحادث فليكن
ذلك ممتنعا والثاني انه قد وقع الاتفاق على امتناع اتحاد اقنوم الجوهر القديم بغير ناسوت
المسيح فما الفرق بين ناسوت وناسوت فليس قالوا الاقنوم انما اتحد بالناسوت
الكلي دون الجزئي فالكلام عليه على ما سبق في قرب الثالث هو ان من
مذهبهم ان الاقانيم زايدة على ذات الجوهر القديم مع اختصاصها به ولم يوجب
قيامها به للاتحاد فلان لا يلزم من قيام الاقنوم بالناسوت الاتحاد كان اولى
الرابع ان الاجماع منعقد منا ومن النصارى على ان اقنوم الجوهر القديم مخالف
للناسوت كما ان صفة نفس الجوهر مخالف لنفس العرض وصفة نفس العرض
مخالف الجوهر فان قالوا بجواز اتحاد صفة الجوهر بالعرض او صفة العرض بالجوهر
حتى انه يصير الجوهر في حكم العرض او العرض في حكم الجوهر فقد التزموا محالا مخالفا لصولهم وان
قالوا بامتناع اتحاد صفة نفس الجوهر بالعرض وصفة نفس العرض بالجوهر مع ان الجوهر
والعرض اقبل للتبدل والتغير فلان يمتنع ذلك في القديم والحادث اولى وقولهم
ان المسيح انسان كلي فهو باطل من اربعة اوجه الاول ان الانسان الكلي لا اختصاص له
بجزئي دون جزئي من الناس وقد اتفقت النصارى على ان المسيح مولود من مريم
عليها السلام وعند ذلك فاما ان يقال ان انسان مريم كلي كما ذهب اليه بعضهم واما
جزئي فان كان كليا فاما ان يكون هو عين انسان المسيح او غيره فان كان عينه فمع توليدا
لشيء من نفسه ثم يلزم ان يكون المسيح مريم ومريم هي المسيح ولم يقل بذلك احد منهم وان كان
غيره فالانسان الكلي ما يكون عاما مشتركا بين جميع الناس وطبيعته جزء من معنى كل انسان
ويلزم من ذلك ان يكون انسان المسيح وطبيعته جزء من مفهوم انسان مريم وكذلك

بالعكس

بالعكس وهو مقطوع ببطلانه وان كان انسان مريم جزئيا فمن ضرورة كون المسيح مولودا
منها ان يكون الكلي الصالح لاشتراك الكثرة فيه منحصرا في الجزئي الذي لا يصلح لاشتراك
الكثرة فيه منحصرا في الجزئي الذي لا يصلح لاشتراك الكثرة فيه وهو ممتنع الثاني ان النصارى
مجمعة على ان المسيح كان مرئيا ومشارا اليه والكلي ليس كذلك الثالث وهو ان
اجماع النصرانية منعقد على ان الكلمة حلت في المسيح اما كهنة الاتحاد او ملائكة الاتحاد
على ما يتبناه من اختلاف مذاهبهم فلو كان المسيح انسانا كليا لما اختص به بعض الناس
دون البعض ولما كان المولود من مريم مختصا بحلول الكلمة فيه دون غيره ولم
يقولوا به الرابع ان جماعة الملكانية متفقون على ان الفعل والفعلية وقع على الاقنوم
والناسوت ولو كان ناسوت المسيح كليا لما تصور وقوع الفعل الجزئي عليه
واما اطلاقهم لفظ الاب على الله تعالى والابن على المسيح فسياتي الكلام عليه واما
ذهابهم اليه لغلطهم زعما ان الاقانيم بمثابة الكلام معه في الحصر فعلى ما تقدم وقولهم ليست
عين ذاته ولا غير ذاته فان اراد بذلك ما اراده الاشعري من ذلك فهو حق وان
اراد غيره فهو غير مفهوم واما تفسيره العلم بالنطق والكلمة فالنزاع معه في اطلاق العلم على
النطق لفظي ثم قولا كلوا اما ان يريد بالنطق والكلمة الكلام النفساني كما حققناه فما تقدم
او الكلام اللساني المؤلف من الحروف والاصوات فان كان الاول فهو حق والمدعى
كان الثاني فصوابا طل على ما سبق وقوله بان الكلمة اتحدت بالمسيح بمعنى انها اشرقت
عليه فكلام لا حاصل له لانه اما ان يريد بالاشراق الكلمة عليه ما هو المفهوم من مثاله وهو
ان يكون مظهرا لاشعاعها عليه او يريد به انها متعلقة به كتعلق العلم القديم بالمعلومات
والكلام القديم سنا كما حققناه في الصفات او غير ذلك فان كان الاول فيلزم منه
ان يكون الكلمة ذات شعاع وفي جهة من مطرح شعاعها ويلزم من ذلك ان تكون
الكلمة جسما وان لا يكون صفة للجوهر القديم وهو محال وان كان الثاني فهو حق غير ان تعلق
الاقنوم بالمسيح بهذا التفسير لا يكون خاصة له على ما حققناه في الصفات وان كان الثالث
فلا بد من تصويره والدلالة عليه واما قول بعض النسطورية ان كل واحد من الاقانيم
الثلثة اله حي ناطق فهو باطل مما ذكرناه في ابطال التثليث على الملكانية واما من اثبت
منهم لكل اقنوم صفات اخر كالقدرة والارادة ونحوها فهو حق لكن القول باحراجها عن كونها
من الاقانيم مع انها مشاركة للاقانيم في كونها من الصفات بحكم لا دليل عليه سوى ما
بهتا عليه من الفرق الذي ذكروه سابقا وقد سبق ابطاله وقولهم بان المسيح انسان
تام واله تام وهما جوهران قديم وحادث فطريق الرد عليهم من وجهين الاول التعرض
لابطال كون الاقنوم المتحد بجسد المسيح الها وذلك بان يقال اما ان تقولوا بان

ما اتحد بجسد المسيح هو الاله فقط او ان كل اقنوم اليه كما ذهب اليه الملكانية فان كان
الاول فهو ممتنع لعدم الاولوية وان كان الثاني فهو ايضا ممتنع لما تقدم الثاني انه اذا
كان المسيح مشتملا على الاقنوم القديم والناسوت الحادث فاما ان يقولوا بالاتحاد
وبحلول الاقنوم في الناسوت او يكون الناسوت في الاقنوم او انه لا حلول لاحدهما
في الاخر فان كان الاول فهو باطل بما سبق في ابطال الاتحاد وان كان الثاني فهو
باطل بما سبق في ابطال حلول الصفات القديمة في محل غير ذات الباري تعالى
وبما سبق من ابطال حلول الحادث بالقديم وان كان الثالث فاما ان يقال بتجاورهما
والتباينهما فان قيل بالتجاور والاتصال فاما ان تقال بالفصال الاقنوم عن الجوهر القديم
او لا يقال به فان قيل بالفصاله عنه فهو ممتنع لوجهين الاول ما تقدم في ابطال انتقال الصفة عن
الموصوف الثاني انه يلزم منه قيام الصفة حال مجاورتها للناسوت بغيرها وهو محال
لما يلزم بالفصال الاقنوم عن الجوهر القديم فيلزم منه ان يكون ذات الجوهر القديم منفصلة
عن المسيح ضرورة اتصال اقنوم مهما بها وعند هذا فليس اتحاد الاقنوم بالناسوت اولى
من اتحاد ذات الجوهر القديم بالناسوت ولم تقولوا به وان لم تقل بمجاورتهما واتصالهما
فلا معنى للاتحاد بجسد المسيح وليس القول بالاتحاد مع عدم الاتصال بجسد المسيح اولى من غيره واما
قول من قال منهم بان الاله واحد ان المسيح ولد من مريم وانه عبد صالح مخلوق الا ان الله تعالى
شرفه بمسحة ابنا فهو ما لقوله الموحدون ولا خلاف مع هؤلاء في غير اطلاق اسم الابن على
ما سيأتي واما قول بعض النصارى ان الكلمة انقلبت لحما ودما وصار الاله هو المسيح فهو اظهر
بطلانا مما تقدم وبيانه من وجهين الاول انه لو جاز انقلاب الاقنوم لحما ودما مع اختلاف
حقيقتهما لجاز انقلاب المستحيل ممكنا والممكن مستحيلا والواجب ممكنا او ممتنعا والممكن او
الممتنع واجبا ولم يسم لاحد وثوق بشيء من العقليات بل البديهيات ولجاز ان ينقلب الجوهر
عرضا والعرض جوهرا وانقلاب اللحم والدم اقنوما والاقنوم ذاتا والذات اقنوما وانقلاب
القديم حادثا والحادث قديما ولم يقل بذلك احد من العقلاء الثاني انه لو انقلب الاقنوم لحما
ودما فاما ان يكون هو عين الدم او اللحم الذي للمسيح او زايدا عليه منضما اليه فان كان الاول
فهو محال اذ لحم المسيح ودمه لم يسفر ولا معنى لانقلاب الاقنوم اليه مع عدم الزيادة فيه غير قدم
الاقنوم وهو غير قابل للعدم بالاتفاق وان كان الثاني فلم يقولوا واما قولهم اللاهوت
ظهر بالناسوت وصار هو هو فاما ان يريدوا به ان اللاهوت صار عين الناسوت
كما صرحوا به من قولهم وصار هو هو فحاصل يرجع الى جواز انقلاب الحقايق وهو محال كما تقدم
واما ان يريدوا به ان اللاهوت اتصف بالناسوت وهو ايضا محال لما تقدم من
امتناع حلول الحادث بالقديم او ان الناسوت اتصف باللاهوت وهو ايضا محال

لما تقدم من امتناع حلول القديم بالحادث واما من قال منهم بان جوهر الاله القديم
وجوهر الانسان المحدث تركبا وصارا جوهرا واحدا هو المسيح فهو باطل من وجهين
الاول ما ذكرناه في ابطال الاتحاد الثاني انه ليس جعل الناسوت لاهوتا بتركبه مع اللاهوت
باللاهوت اولى من جعل اللاهوت ناسوتا من جهة تركبه مع الناسوت ولم يقولوا به واما
جوهر النحاس اذا اذيبت في النار فلا نسلم ان جوهرها صار عين جوهر النار بل صار مجاورا
لجوهر النار وغاية ما يمكن ان يقال ان بعض صفات الجوهر النحاسي اضمحلت بمجاورة النار واما انه
جوهر احدهما انقلب الى جوهر الاخر وصار هو هو فلا وقولهم ان الاتحاد بالناسوت يجوز
دون الكلي فهو مما تقدم في ابطال الاتحاد وحلول القديم بالحادث وبه يبطل قولهم ان
مريم ولدت الاله وقولهم بان الصلب وقع على اللاهوت والناسوت
معا فهو فرع تركب اللاهوت بالناسوت وقد ابطلناه كيف وان القول بوقوع
القتل على اللاهوت مما يوجب موت الاله ضرورة والقول بذلك يغني عن
ابطاله واما قول من قال بان المسيح مع اتحاد جوهره قديم من وجه محدث من وجه
فهو ايضا باطل فانه اذا كان جوهر المسيح متحدا للاكثرة فيه فالحدوث اما ان يكون بمعنى
ما قيل بقدمه او لغيره فان كان الاول فهو محال وان كان الشيء الواحد قديما للاول له
حادثا له اول وهو ساقط ممتنع وان كان الثاني فهو خلاف الفرض واما قول من قال منهم
ان الكلمة مرت بمريم كمرور الماء في الميزاب فيلزم منه انتقال الكلمة وهو ممتنع كما سبق
وبه يبطل قول من قال ان الكلمة كانت تداخل جسد المسيح تارة وتفارقه تارة وقولهم
ان ما ظهر من صورة المسيح في الناسوت لم يكن جسما بل خيالا كالصورة المرسمة في المرآة فهو
باطل لان من اصلهم ان المسيح انما احيى الميت وابرء الاكمة والابرص بما فيه من اللاهوت
فاذا كان ما ظهر فيه من اللاهوت لا حقيقة له بل هو حال محض فلا يصلح لحدوث ما
يحدث عن الاله عنه والقول بان اقنوم الكلمة مخلوق حادث ليس كذلك لما
سبق في الصفات بل هو قديم ازلي كيف وانه لو كان حادثا لكان الاله قبله عدما
ومن ليس بحي لا يكون عالما ولا ناطقا وقول من قال بان المسيح مخلوق قبل كل شيء
وهو خالق كل شيء فباطل بما سيأتي من امتناع خالق غير الله تع واما ما ذكروه من
الاحتجاج على كون المسيح الها بالمحنة العقلية فالجواب عنها من وجهين الاول انا لا نسلم
ان ما صدر على يده من الامور الخارقة للعادة كانت من فعله بل لعلها صدرت عن
خلق الله تع بركة دعائه على سبيل الاعجاز كمعجزات سايير الانبياء ولو دل ذلك
على كونه الها لدل ضروريا في المعجزات الخارقة للعادة على يد غيره من الانبياء على
كونه الها وهو ممتنع بالاجماع منا ومنهم الثاني انه لو جاز ان يكون المسيح الها جاز

ان يكون كل من تلقاه من احاد الناس الها وان لم يوجد في حقه مثل هذه الخوارق
فان الخوارق عليها انما دليل الوقوع ولا يلزم من امتناع الدليل امتناع المدلول في نفسه
على ما سبق ولا يخفى ان القول بذلك من باب السفاهة بالعقل والدين واما مقاومة
عن الانجيل ان مريم تلد الها فان صح ولم يكن ذلك من اوضاعهم وتبديلهم فلا بد من تاويله
اذ الالد لا يولد عندهم بل المولود انما هو الناسوت وتاويله ان يقال بحمله على الابناء
عن القبول وهو مريم تلد من يعتقد انه اله وان لم يكن الها حقيقة وذلك كما تسمى الوثنية
الشمس الها باعتبار انها عبدت واعتقد كونها الها ثم هو معارض بما نقل في الانجيل
مما يدل على كونه ليس الها من وجهين الاول قول عيسى للحواريين اخرجوا ابنائكم من هذه
المدينة فان النبي لا يكرم في مدينته والنبي لا يكون الها الثاني ما نقل في الانجيل انه عند
الصلب قال الهي لم خذلتني واسلمتني صرح بكونه مربوبا والمربوب لا يكون الها
واما احتجاجهم من كتابنا بقوله تع انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى
مريم وروح منه فالجواب ان معنى كونه كلمة اي اية فان الكلمة قد يطلق على الاية ومنه قوله
تع ما نفدت كلمات الله اي اياته ويدل على ارادة ذلك امور ثلثة الاول صدر الاية
وهو قوله تع انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله سماه رسولا ولو كان كلمة على الحقيقة لما
كان رسولا الثاني قوله تع وجعلناها وابنها اية للعالمين ووجه الاحتجاج به من وجهين
الاول انه سماه اية الثاني انه وصفه بكونه انا لها والالة ليس ابنا لها الثالث هو ان
الاية انما وردت لتعريفهم وزجرهم عن الغلو في اعتقادهم حيث قال يا اهل الكتاب لا تغلوا
في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق فلو اراد بالكلمة ما اعتقدوه لكان مثبتا لعين ما قصد
النفي تع على اعتقاده وهو ممتنع واما قوله تع فنفخنا فيه من روحنا فلا يمكن حمل الروح على ما اتحد
بالمسيح من الكلمة اذ الروح عندهم هي الحيوة وهي غير متحدة بالمسيح وانما المتحد به العلم
وهو الكلمة فلا بد من حمله على ما يحتمله اللفظ والروح فقد يطلق على جبرئيل ومنه قوله تع وايدناه
بروح القدس وقد يطلق بمعنى الوحي ومنه قوله تع كذلك اوحينا اليك روحا
من امرنا وقد يطلق بمعنى روح الشخص وعند ذلك فيمكن ان يكون المراد بقوله فنفخنا فيه
من روحنا اي روحه اوضافها اليها تشريفا وتكريما على ما سبق ويمكن ان يكون المراد
بقوله فنفخنا فيه من روحنا اي من جبرئيل فان نفخه فيه سبب علوقه من غير والد واما ما
احتجوا به على جواز اطلاق اسم الاب على الله والابن على المسيح فهو ان صح مما يعذر حمله
على الابن المتولد من الله اذ المسيح غير متولد من الله تعالى بل انفاق وعند ذلك
فلا بد من التاويل اما قوله انك انت الابن الوحيد فيحتمل انه اراد به المعنى بتربيته
واصطفائه تعبيرا باسم البنوة عنه لكونه لا رب لها في الغالب وعلى هذا يحمل قوله

من رآني فقد رأى في ويمكن حمل جبرئيل من حيث انه نفخ في مريم كان سببا للعلوقه ووجوده
او بسبب انه كان مقوما لمدلوله في احواله وعلى الوجه الاول يمكن حمل قول شمعون الصفي
ويدل على ظهور ذلك انه تعالى سماه ابا لله فقد سمى البارى تع ابا للحواريين وليس بمعنى
انكار اللاهوتية بهم ويدل عليه ما ورد في الانجيل من قوله عقيب وصيته بوصى بها
الحواريين لكي تكونوا ابناء اسكم الذي في السماء وتكونوا تامين كما ان ابانا الذي في
السماء تام وقوله لا تقطوا صدقاتكم قدام الناس لتراؤوهم فلا يكون لكم اجر عند اسكم الذي
في السماء وقوله عند صلبه او هب الي اسكم فهذه الجمل مع اختصارها وكثرة معانيها
كافية في البيعثة على فساد قواعدهم وابطال عقايدهم على اختلافها وتشعبها والحمد لله
على الاسلام والهداية الى الايمان **المسئلة التاسعة** في امتناع اتصاف الرب تع
بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها اما المحسوسة بالحواس الظاهرة
فكاللذة والالم والنعومة والخشونة والفرح والغم والغيظ والغضب والوحشة والانس
والتاسف والتمني والشهوة والنظر وغير ذلك وهذه المسئلة مما لا تعرف خلافا
بين العقلاء فيها وحيث قالت الفلاسفة ان الله تع ملتذ بجلاله لم نقولوا انه ملتذ
بلذة غير ان العادة جارية بذكر الدلالة عليها وقد استدل الاصحاب في ذلك بمسالك
المسلك الاول وهو معتمد الاكثرين وهو انهم قالوا لو اتصف الرب تع بشيء من هذه
الكيفيات المحسوسة لم يخل اما ان يكون قديما او حادثا لا جايز ان يكون حادثا والا كان
الرب تع محلا للحوادث وهو ممتنع كما سبق ولا جايز ان يكون قديما لان جميع الكيفيات
المحسوسة متساوية فيما يرجع الى الكمال والنقصان وليس منها ما هو صفة كمال للرب
تع حتى يكون متصفا بها دون غيرها فتكون متساوية في جواز تقدير اتصاف الرب
بكل واحدة منها وليس لتقدير اتصافه ببعضها اولى من تقدير اتصافه بغيرها وما هذا شانه
استحال اتصافه بكونه قديما اذ القديم واجب الوجود فيمتنع لتقدير عدمه وفرض
وجوده عدمه واذا امتنع كل واحد من القسمين امتنع ان يكون متصفا بشيء منها ويقال
ان نقول لا نسلم تساوي الكيفيات في الكمال والنقصان بالنسبة الى ذات الله
تع ليلزم من ذلك التساوي في جواز تقدير اتصاف الرب بكل واحدة منها
بل لما مانع من ان يكون بعضها صفة كمال دون البعض ولهذا قالت الفلاسفة ان
الحرارة واليبوسة صفة كمال للنار دون غيرها من الكيفيات وفي مقابلة البرودة
والرطوبة للماء وان الحرارة والرطوبة من كمالات الهواء دون غيره وفي مقابلة ذلك
البرودة واليبوسة للتراب سلمنا عدم اختصاص البعض منها بصفة الكمال وانها متساوية
فيما يرجع الى عدم الكمال والنقصان ولكن ما المانع من اختلافها ان يكون ذات البارى

معصفه للاتصاف بهما وان لم يكن صفه كمال والا نقصان فلس قالوا لان الامة مجمعة على امتناع اتصاف الرب تع بغير صفه الكمال كما نص عليه القاضي ابو بكر فهو رجوع الى السمع وترك لدلالة العقل المسلك الثاني انهم قالوا اثبوت شئ من هذه الكيفيات محال يدل عليه عقل ولا اشار اليه نقل فلا يثبت وحاصل هذا المسلك راجع الى الحكم بانتفاء المدلول لانتفاء دليله وهو فاسد لما تقدم في قاعدة الادلة المسلك الثالث وهو احتجاج الاشعري وابي اسحق وبهمان قال هذه الكيفيات صفات للمتصف بها والبارئ تعالى ليس بجهة والجهة لمن لا جهة له مح ولقايل ان يقول ان قلتم انها صفات بمعنى انها صفات فلا يلزم من ذلك الجهة والاكان الرب تع في جهة ضرورة اتصافه بالصفات التي اثبتموها وان علم انها صفات لا بمعنى انها صفات فغير سلم وعلى ذلك دليلكم من التصوير والدلالة عليه المسلك الرابع وحض اللذة انه لو كان متصفا باللذة لكان خلق الملتذ به اما في الازل او لا في الازل لا جايز ان يكون خلقه في الاول لان خلق الازلي مح كما مر ولا جايز ان يكون خلقه في الازل والا كانت اللذة الحاصلة به حادثة ويلزم من ذلك حلول الحوادث بذات الرب تعالى وهو مح على ما تقدم ولقايل ان يقول هذا انما يلزم ان لو كان الملتذ به محبوبا وما المانع من ان يكون ملتذا بحاله من كمالاته الواجبة له لا بغيرها وهو سوال قاطع لا جواب عنه المسلك الخامس وحض اللذة ايضا ان اللذة لا معنى لها الا ادراك الملايم للمزاج والرب تع لا مزاج له والا كان مركبا وهو مح على ما سبق انه لو كان متصفا باللذة فلا يكون متصفا باللذة وهو ايضا ضعيف اذ لقايل ان يقول لا سلم ان اللذة عبارة عن ادراك ما يلايم المزاج بل اللذة عبارة عن ادراك الملايم وهو اعم من ادراك ملايم المزاج ولا يلزم من استحالة الاخص استحالة الاعم ولهذا قالت الحكماء ان الله تع ملتذ بادراك ما يلايم ذاته من كمالاته وان لم يكن له مزاج وكذلك النفوس بعد مفارقة الابدان ملتذة بما حصل لها من كمالاتها الممكنة لها وتسالم بمفارقتها لكمالاتها وان لم يكن للنفس ذات مزاج بل في اثناء جسد كل عاقل من تفهه لذة الاشتمال بالمطعومات الشهية الملايمة للمزاج المحبوبة حتى ان ذلك ايضا في الحيوانات العجماوات وصرف المطعوم الملايم للمزاج الى الغير لا يكون ملايما للمزاج وهو لذة وان سلمنا ان اللذة في اثناء جسد لا تتم دون المزاج ولكن لا يلزم من ذلك امتناعها في الغايب لامتناع المزاج في حقه لجواز ان يكون معلولا في اثناء جسد لا يلايم المزاج ولا يلزم من امتناء بعض العلل امتناء المعلول وقال القاضي ابو بكر الامة بل العقلاء كافة متفقون على ان اتصاف الرب تع بشئ من هذه الكيفيات ليس من صفات المدح والكمال وان الرب تعالى لا يتصف بما ليس من صفات المدح والكمال فلا يكون متصفا بشئ منها

وقد

وقد عرفت ما يتجه على الاحتجاج بالاجماع وما فيه في قاعدة النظر والمعتمد في ذلك ان يقول لو اتصف البارئ تع بامتناع هذه الكيفيات لم يخل اما ان لوجب في ذاته او في صفة من صفاته نقصا او لا يوجب فان كان الاول فهو مح وان كان الثاني فاما ان يكون صفة كمال او لا فان كانت صفة كمال فاما ان يكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة فهو مح لانه يلزم منه ان يكون البارئ تع ناقصا قبل اتصافه بها وهو مح وان كانت قديمة فاما ان يكون قد حصل لذاتها او لمخصص خارج لا جايز ان يقال بالثاني والا كانت امثالها قديمة ضرورة الاشتراك في المسلزم وان كان المخصص لها بالقدم خارجا فاما ان يكون مخصصا لها بالقدم لذاته او بالاختيار الاول مح لان نسبة ما بالذات الى سايد المتماثلات نسبة واحدة فلا يكون مخصصا لاحد المثلين بما يختص به دون الاخر لعدم الاولوية وان كان مخصصا بالاختيار امكن ان لا يكون مخصصا لها والا كان مخصصا بالذات وهو خلاف الفرض ويلزم من ذلك فرض حوادث مفارقة تلك الصفة للرب تع مع كونها من صفات الكمال على ما وقع به الفرض وهو مح وان لم يكن صفة كمال فهو مح لما سبق من الوجهين في الطريقة المختارة في بيان امتناع حلول الحوادث بذات الرب تع والذي يخص قول الفلاسفة ان اللذة ادراك الملايم والرب تع مدرك لما يلايم ذاته من كمالاته فحاصله يرجع الى تفسير اللذة بالادراك وهو لا نزاع فيه من جهة المعنى بل من جهة الاطلاق اللفظي اذ هو متوقف على ورود الشرع به ولا سبيل الى اثباته

المسئلة العاشرة

في امتناع اتصاف الرب تع بالعجز وحده المسئلة ايضا مما لا يعرف خلافا فيها بين العقلاء غير ان العادة جارية بالدلالة عليها والمعتمد في ذلك ان يقال لو اتصف الرب تع بالعجز لم يخل اما ان يكون حادثا او قديما لا جايز ان يكون حادثا والا كان الرب تع محلا للحوادث وهو ممتنع ولا جايز ان يكون قديما لانا لا نعني بالعجز الا نفي غير صفة وجود مضادة للقدرة مقتضاها امتناع وقوع الفعل المكن بالقدرة وذلك مما يمتنع معه وجود القدرة القديمة وهو مح لما سبق ويعضد هذه الدلالة انعقاد اجماع الامة على امتناع اتصاف الرب تع بالعجز قديما وحادثا فان قيل سلمنا الحصر ولكن لم قلتم بامتناع كون العجز حادثا قولكم يلزم ان يكون ذات البارئ تع محلا للحوادث انما يلزم ذلك ان لو كان العجز صفة وجودية واما اذا كان صفة سلبية فلا مانع من اتصاف الرب تع به بعد ان لم يكن متصفا به بدليل ان الرب تع موصوف في الازل بكونه عالما بان العالم سيوجد في وقت حدوثه وانه قادر على ايجاده وقت حدوثه ومريد له وبعد حدوثه لم يبق متصفا بانه عالم بانه سيوجد ولا قادر على ايجاده ولا مريد لايجاده والجواب قولهم ان العجز صفة سلبية فلا تمنع اتصاف الرب تع به بعد ان لم يكن كما قرروه

فمندفع لسلفنا وجه الاول انا انما اثبتنا العجز التقصير المذكور لانا ان المفهوم من العجز لو
كان سلبيا فاذا كان حادثا فمفهومه يكون سلوبا فى الازل وسلب السلب اثبات
ويكون ازليا ويلزم من ذلك زواله بحدوث المقدور وزوال القديم الثابت ممتنع كما مر
الثالث ان يقتضى العجز لاعجز فلو كان العجز امرا عدميا لكان لاعجز وجوديا ولو كان وجوديا
لما اتصف به الممتنع لكونه عدما محضا فان قيل هذا لازم عليكم فى تعلق العلم بالمعلوم والقدرة
بالمقدور والارادة بالمراد فان المفهوم منه اما وجودا وعدم فان كان وجودا فقد زال بعد ان
كان ازليا فى الصور المذكورة وان كان عدميا فلا تعلق لكون وجوديا كما ذكرتموه متعلق
العلم بان العالم موجود حالة وجوده متحقق لامحالة وقد كان هذا التعلق سلوبا ازليا فيكون
معلومه وجوديا ازليا وقد زال بالتعلق فيكون الوجود الازلى زائلا قلنا اما التعلق فهو عندنا
نسبة واضافة والنسب والاضافات امانة لا فى نفس الامر بل فى حكم الوهم وتقديره
والثابت التقديرى لا يمنع زواله عندنا وان كان لتقديره ثابتا ازليا وانما الممتنع زوال الثابت
اذا كان وجوده وثبوته محققا فى نفس الامر المسئلة الحادى عشرة فى استحالة الكذب فى
كلام الله تعالى لا يعرف خلافا بين المعتزلة فى ان الله تعالى متكلم للكلام فى يستحيل له الكذب
فى كلامه وسواء كان الكلام هو القايم بالنفس او الحروف والاصوات على اختلاف المذاهب
وان اختلفت ما حدهم فى الاستدلال وقد استدلت المعتزلة على استحالة الكذب فى كلام الرب
تع بان الكلام من فعله والكذب قبيح لذاته والله تع لا يفعل القبيح وهو مبنى على فاسد اصولهم
فى ان القبيح والحسن ذاتى وفى رعاية الصلاح والاصلح وسياتى بطلانه واما اصحابنا فانهم فى
بيان استحالة الكذب على كلام الله تع القديم النفسانى مسلكان عقلى وسمعى اما المسلك
العقلى فهو انا نقول الصدق والكذب فى الخبر من الكلام النفسانى القديم ليس لذاته ونفسه
بل بالنظر الى ما يتعلق به من المخبر عنه فان كان قد تعلق به على ما هو عليه كان الخبر صادقا وان
كان على خلافه كان الخبر كاذبا وعند ذلك فلو تعلق خبر الرب تع القايم بنفسه بامر ما على خلاف
ما هو عليه لم يخل اما ان يكون ذلك مع العلم به او لا مع العلم به لا جايز ان يقال لا مع العلم به
والا كان الرب تع جاهلا ببعض الاشياء وهو ممتنع كما سبق فى الصفات وان كان
ذلك مع العلم به فمن كان عالما بالشى يستحيل ان لا يقوم بنفسه الاخبار عنه على ما هو به
وهو معلوم بالضرورة وعند ذلك فلو قام بنفسه الاخبار عنه على خلاف ما هو عليه حاله
كونه عالما به ومخبرا عنه على ما هو عليه لقام بالنفس الخبر الصادق والكاذب بالنظر الى شى واحد
من جهة واحدة وذلك معلوم بطلانه بالضرورة فان قيل فنحن نعلم بالضرورة من انفسنا
انا حال ما نكون عالمين بالشى يمكننا ان نخبر بالخبر الكاذب ونعلم كوننا كاذبين و
لو انا عالمون بالشى المخبر عنه لما تصور علمنا بكوننا كاذبين قلنا الخبر الذى نعلم من انفسنا

كونا

كونا كاذبين ولو انا عالمون بالشى المخبر عنه لما تصور علمنا بكوننا كاذبين فمبنى انما هو الخبر
اللسانى واما الخبر النفسانى فلا نسلم صحة علمنا بكذبه حالة الحكم به واما المسلك السمعى
فهو انه قد ثبت صدق الرسول عليه السلم بالمعجزة الفاطعة فى دلالتها فيما هو رسول فيه
على ما سنبينه فى النبوات وقد نقل عنه بالخبر المتواتر ان كلام الله تع صدق والكذب
عليه محال فكان ذلك مقطوعا به وفيه نظرا اذ للقايل ان يقول صحة السمع متوقفة على صدق الرسول
وصدق الرسول متوقف على استحالة الكذب على الله تع من حيث ان ظهور المعجزة على
وفق تحديه بالرسالة نازل منزلة التصديق من الله تع له فى دعواه فلو جاز الكذب على الله تع
لامكن ان يكون كاذبا فى تصديقه له ولا يكون الرسول صادقا واذا توقف كل واحد منهما
على الاخر كان دورا ممتنعا فان قيل اثبات الرسالة لا يتوقف على استحالة الكذب على
الله تع ليكون دورا فانه لا يتوقف اثبات الرسالة على الاخبار بكونه رسولا حتى يدخله
الصدق او الكذب بل اظهار المعجزة على وفق تحديه بنزل منزلة الانشاء واثبات
الرسالة وجعله رسولا فى الحال وذلك كقول القايل لغيره وكلتك فى اشغالى وا
استنبتك فى امورى وذلك لا يستدعى تقدما ولا تكذيبا فلما ظهرت المعجزة
على يد شخص لم يسبق منه التحدى او هو جايز على اصول اصحابنا لم يكن المعجزة دالة على بعثة واثبات
رسالته اجماعا ولو كان ظهور المعجزة على يده بنزل منزل الانشاء الرسالة ليجب ان يكون
رسولا متبعا بعد ظهورها وليس كذلك فان قيل لان الانشاء مشروط بالتحدى
فهو بعيد بالنظر الى حكم الانشاءات فان من انشاء امرا واثبته ابتداء لغيره لا يتوقف
على سابقة الدعوى به لمن اثبت ذلك له وتقديره ان يكون كذلك ولكن غايته ثبوت
رسالته بطريق الانشاء ولا يلزم منه ان يكون صادقا فى كل ما اخبر به دون دليل عقلى
يدل على صدقه فيما اخبر به او تصديق الله تع له فى ذلك بالمعجزة ولا دليل عقلى يدل على ذلك
وتصديق الله تع له لو توقف على صدق خبره كان دورا كما سبق غير ان التمسك بمثل هذا
المسلك السمعى فى بيان استحالة الكذب فى الكلام اللسانى الدال على الكلام النفسانى
صحيح كما تقدم تقريره والسوال الوارد عليه ثم منقطع ههنا فان صدق الكلام اللسانى
وان توقف على صدق الرسول فصدق الرسول غير متوقف على صدق الكلام اللسانى
بل على الكلام النفسانى فامتنع الدور الممتنع فيه والله اعلم النوع الخامس فى وجه انه
الله تع ويشتمل على فصلين الفصل الاول فى تحقيق معنى الواحد واقسامه ولواحقه
وما هو التوحيد اما حقيقة الواحد فقد قال بعض ائمتنا انه الشى الذى لا يصح انقسامه
وفيه نظر فان الواحد قد تطلق على ما هو قابل للقسمة باعتبار اختصاصه بصفات لا شاركه
فيها احد ومنه يقال فلان واحد فى عصره اى لا نظير له ولا شبيه له فى صفاته وكذلك قد

تطلق على احاد الناس او لمدلوله ذات انه واحد وان كان صالحا للانقسام وقد يطلق
على مبدا الكثرة فان اريد بالحد المذكور تحديد الواحد بالاعتبار الاول فلا كلام في بطلانه وان اريد به
تحديد الواحد بالاعتبار الثاني فهو باطل ايضا فانه لا معنى لقبول القابل لا يصح اتصافه الا انه لا
يلحقه الكثرة فيكون الكثرة ماخوذة في توصيف الواحد والكثرة فيتوقف في معرفتها على معرفة الواحد لكونه
مبدا لها واي حد قبيل في الكثرة كان الواحد ماخوذا فيه وذلك كما يقال الكثرة ما تعد بالواحد او
انها المجتمعة من الاحاد او غير ذلك فيكون دورا وفي معنى هذه العبارة قول بعض الاصحاب
الواحد هو الذي لا يصح تقديم رفع شيء منه مع البقاء اشيء منه او الذي لا يقال فيه شيء وشيء الا على طريق
التكرار او القريب ان مرجعنا للواحد الذي هو مبدا الكثرة غير نظر به وان كل ما يقال فيه انما
هو على سبيل التكرير والتشبيه للاعلى سبيل التحديد بالشروط فيما سلف وعند هذا فالواجب
ان يعرف الواحد بذكر اقسامه وعد مسمياته فنقول مسمى الواحد اما ان يكون منقسما
او غير منقسم فان كان غير منقسم فاما ان يكون غير قابل للانقسام او هو قابل للانقسام لكنه
اما متشابهة او غير متشابهة فان كان الاول فيسمى الواحد بالاتصال كالماء المتصل
والاجر او ان كان الثاني فيسمى الواحد بالتركيب كالواحد من الحيوان او النبات واما ان
كان منقسما بالفعل فلا بد وان تشترك اعاده في معنى كلي بحيث يصح اطلاق اسم الواحد
عليها باعتباره والا فلا معنى لاطلاق اسم الواحد عليها وعلى حسب انقسام ذلك الكلي المشترك
يكون انقسام هذا الواحد فان كان الكلي المشترك جنسا قيل لما تحته من الانواع انها
واحدة بالجنس كالانسان والفرس بالنسبة الى الحيوان غير ان ما كان واحدا بالجنس
فهو كثير بالنوع وان كان الكلي المشترك نوعا قيل للاعداد الداخلة تحته انها واحدة بالنوع
كزيد وعمرو بالنسبة الى الانسان وان كان الكلي المشترك عرضا قيل لما تحته من الاعداد
انها واحدة بالعرض ومن لوازم هذه الاقسام المجانسة وهي الاتحاد في الجنسية
والمماثلة وهي الاتحاد في النوعية والمشابهة وهي الاتحاد في الكيفية والمساواة وهي
الاتحاد في الكمية والموازاة وهي الاتحاد في الوضع وعلى هذا فاما كان واحدا بالعدد فقد سبق
ان يكون واحد المعنى عدم النظير والشبيه على ما تقدم والباري تع واحد بكلا الاعتبارين
اما انه واحد بالعدد فعلى ما تقدم واما انه واحد بالاعتبار الثاني فعلى ما سياتي في الفصل
الثاني فان قيل فما يقال له واحد فهل هو واحد لمعنى او لنفسه قلنا قد نقل عن بعض
المتكلمين انه واحد لمعنى والذي ذهب اليه ائمتنا ان الواحد واحد لنفسه لا
لمعنى والا كان ذلك المعنى ايضا واحدا ويلزم ان يكون واحد المعنى وهو تسلسل ممتنع
ثم من صار الى كون الواحد واحدا لا لمعنى فقد اختلفوا فذهب ابو هاشم الى ان معنى الواحد
رجع الى صفة نفي وان حاصله يرجع الى نفي ما عدا الموجود الفرد وذهب القاضي ابو بكر الى ان

حاصله

حاصله يرجع الى صفة اثبات هي صفة نفس غير معللة ولعل لا شبهة ما ذكره القاضي وذلك
لانا اذا قلنا ان معنى الواحد انما هو سلب ما زاد على الموجود الفرد فهو عبارة عن سلب الكثرة
فالواحد يكون عبارة عن سلب الكثرة فيكون معناه عدم ما والكثرة انما هي مركبة من الاحاد
فاذا كان معنى كل واحد من الاحاد عدما فالكثرة المركبة من الاحاد يكون عدما واذا كانت
الكثرة عدما فسلبها يكون وجودا وسلبها هو مفهوم الواحد فيكون مفهوم الواحد وجودا
ويلزم من ذلك ان لا يكون الكثرة عدما بل وجود التركيبها من الوجودات فالقول
بان مفهوم الواحد عدم ما عدا الموجود الفرد يجر الى كون الكثرة وجودا وعدما معا وهو محال
هو من دقيق الكلام فليفهم هذا ما يتعلق بتحقيق معنى الواحد واما التوحيد فقد يطلق بالاشتراك
على التفريق بين شيئين بعد سابقة اتصالهما وقد تطلق على الاتيان بالفعل الواحد منهما
وقد تطلق ويراد به اعتقاد الوحدانية للخالق وهذا هو المقصود من اطلاق لفظ التوحيد
في عرف المتكلمين وربما اطلق على الاخبار عن التوحيد وان جهل اعتقاد المخبر به

في امتناع وجود الهين لكل واحد منهما من صفات الالهية عالما وقد احتج النافون
للشركة بمسالك ضعيفة المسلك الاول وهو ما ذكره الفاسفة وذلك انهم قالوا
لو قدر وجود واجبين لكل واحد منهما واجب لذاته فلا كلام انه يقال بالتفاقهما من كل وجه
او باختلافهما من كل وجه او بالتفاقهما من وجه دون وجه فان كان الاول فلا تعدد في مسمى
واجب الوجود اذ التعدد والمغايرة دون ممير محال وان كان الثاني فما استركا في وجوب
الوجود وان كان الثالث فما به الاشتراك غير ما به الافتراق وما به الاشتراك
ان لم يكن هو وجوب الوجود فليسا بواجبين بل احدهما دون الاخر وان كان
الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين الاول هو ان ما به الاشتراك من وجوب
الوجود اما ان يتم تحققه في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق اولا يتم دونه فان
كان الاول فهو محال والا كان المعنى المطلق المشترك متحققا في الاعيان من غير تخصص وهو محال
وان كان الثاني كان وجوب الوجود ممكنا لافتقاره في تحققه الى غيره فالموصوف به
وهو ما قيل بوجوب وجوده به اولى ان يكون ممكنا الوجه الثاني هو ان مسمى واجب
الوجود اذا كان مركبا من امرين وهو وجوب الوجود المشترك وما به الافتراق فيكون
مفتقرا في وجوده الى كل واحد من مفرديه وكل واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منهما
ولهذا يصور بعقل كل واحد من الافراد مع الجهل بالمركب منها والمعلوم غير المجهول وكل ما كان
مفتقرا الى غيره في وجوده كان ممكنا لا واجبا لذاته اذ لا معنى لواجب الوجود لذاته الا ما
لا يفتقر في وجوده الى غيره وهذه المحالات انما لزمت من القول بتعدد وجب الوجود
لذاته فيكون محالا وربما استروح بعض الاصحاب في اثبات الوحدانية الى هذا

المسلك البصر وهو ضعيف اذ لقائل ان يقول وان سلمنا الانفاك منهما من وجه
والاشراف من وجه وان ما به الانفاك هو وجوب الوجود ولكن لم قلتم بالامتناع و
ذكرتموه في الوجه الاول انما يلزم ان لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجوديا واما بتقدير
ان يكون امرا سلبيا ومعنى عدميا وهو عدم افتقار الوجود الى علة خارجة فلا فلم قلتم بكونه امرا
وجوديا فليس قلتم الدليل على كونه وجوديا من ثلثة اوجه الاول ان وجوب الوجود وجودا
تاكد الوجود والوجود لا يكون متاكدا بالعدم الثاني سهو ان بعض الوجوب لا وجوب
والا وجوب عدم فالوجوب وجود ضرورة ان احد المتقضين لا بد ان يكون
وجودا وبيان ان لا وجوب عدم صحة اتصاف العدم الممكن به ولو كان وجود
الا كان صفة للعدم المحض الثالث سهو انه لو كان وجوب الوجود عدميا في الخارج لم
يكن الشيء في الخارج موصوفا بكونه واجبا وذلك يقتضي نفي واجب الوجود في الخارج
وهو محال فنقول لا نسلم ان الوجوب تاكد الوجود بل هو عبارة عن عدم افتقار الوجود
الى علة خارجة وقولكم لا وجوب صفة للعدم قلنا الوجوب اعم صفة للعدم الممتنع
فانه يصدق عليه واجب العدم فاتصاف العدم بلا وجوب وان دل على
كونه عدميا فاتصاف العدم بالوجوب يدل على ان الوجوب عدمي وما ذكرتموه
في الوجه الثالث فبعيد عن التحقيق فانه اذا كان الوجوب عدميا وهو عدم الافتقار
الى العلة فلا يمنع ذلك من وجود واجب في الخارج وهو وجود شيء في الخارج متصف
بصفة سلب وهو انه لا يفتقر في وجوده الى علة ثم بيان كون الوجوب عدميا انه
لو كان وجوب الوجود صفة وجودية فاما ان يكون هي نفس ذات واجب الوجود
او داخلة فيها او خارجة عنها فان كان الاول فهو محال لان الذات الموصوفة بالوجوب
قد يكون معلومة والتصافها بالوجوب مجهولا والمجهول غير المعلوم وبهذا يبطل القسم الثاني
كيف وانه يلزم منه ان يكون ذات واجب الوجود مركبة وقد قلتم باجالته وان كان
الثالث فهو ممتنع لوجهين استدلالا والزاما اما الاستدلال فهو ان وجوب الوجود اما
ان يكون واجبا او ممكنا لا جائز ان يقال بالاول والا لما كان صفة مفتقرة الى الذات
وان كان الثاني فما وصف به وقيل انه واجب الوجود باعتباره اولى ان يكون
ممكنا واما الالزام فهو ان من مذهب الفلاسفة انه لا صفة وجودية يزيد على ذات
الرب تع فلو كان وجوب الوجود صفة وجودية زائدة على ذات الرب تع لكان مناقضا
لمذهبهم وربما قيل في بيان كونه وجوديا وجوه اخر باطلة انزها الاعراض عن ذكرها وعلى هذا
فقد بطل القول بالوجه الثاني فانه اذا كان حاصل الوجوب يرجع الى صفة سلب فلا يوجب
ذلك التركيب في ذات واجب الوجود والا لما وجد بسيط اصلا فانه ما من بسيط

الا و

الا بصف بسلب غيره عنه وان سلمنا ان وجوب الوجود وصف وجودي
ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو لازم وان كان واجب الوجود واحدا من حيث
ان مسمى وجوب الوجود مركب من الذات المتصفة بالوجوب ومن الوجوب
الذاتي فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود فهو العذر مع تعدده وربما استدل عليه بوجوه
اخرى لم يذكرها لضعفها وسهولة التعرض عنها المسلك الثاني وهو ما ذهب اليه
الاستاذ ابو بكر وجماعة من المعتزلة وهو ان قالوا الطريق الى معرفة وجود الاله ليس الا وجود
الحادثات لضرورة افتقارها الى مرجح ينتهي اليه وهي لا تدل على اكثر من واحد وهو ضعيف
اذ مرجع الدليل ان حاصله يرجع الى الحكم في المدلول لا في دليله وهو يظهر على ما سبق في تحقيق الدليل
المسلك الثالث مسلك التمانع وعليه اعتماد اكثر المتاخرين وهو ان يقال لو قدرنا وجود
الهين متصفين بصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك على ما سبق
بيانه وقدرنا ان احدهما اراد تحريك جوهر في وقت معين والاخر اراد تسكينه
في ذلك الوقت فاما ان يحصل مرادهما معا او لا يحصل والامر اد احدهما او مراد
احدهما دون الاخر فان كان الاول لزم حصول مرادهما ويلزم من ذلك اجتماع
الحركة والسكون معا وهو محال وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه يلزم منه
ان يكون كل واحد منهما عاجزا والعاجز لا يكون الها الثاني انه يلزم ان يكون كل
واحد منهما عاجزا بوجه ما قديم او حادث وكل واحد من الامرين ممتنع كما تقدم في بيان
كون الاله ليس بعاجز وان كان الثالث وهو حصول مراد احدهما دون
الاخر فهو ممتنع للوجهين المذكورين في القسم الذي قبله وهذه المحالات انما لزمت من القول
بتعدد الالهة فيكون محالا وفيه نظر اذ لقائل ان يقول ما ذكرتموه من الاقسام المحالة انما
هو فرع تصور اختلاف الضدين في الارادة وهو غير مسلم فليس قلتم دليل لتصور ذلك من
خمسة اوجه الاول هو انا لو قدرنا انفراد كل واحد صح تعلق ارادته بالحركة او السكون فلو
امتنع ذلك حالة الاجتماع لانقلب الجائز مستحيلا وهو ممتنع الثاني هو ان صحة
تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة او السكون حالة الانفراد ازلية فوجب القول ببقاء
هذه الصحة حالة الاجتماع لان الازلي لا يزول الثالث هو ان زوال الصحتين حالة
الاجتماع انما يتصور ان لو تناقضا واذا تناقضا فلا بد وان يزول كل واحدة من الصحتين
بالاخرى وذلك محال لان المؤثر في عدم كل واحدة من الصحتين انما هو وجود الاخرى لا عدمها
ووجود العلة واجب عند حصول المعلول فلو عدمت الصحتان معا لحصلتا
معا وهو محال وهذا المحال انما لزم من زوال الصحتين حالة الاجتماع فكان محالا الرابع
هو ان صحة تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة او السكون حالة الانفراد ثابتة لنفس الارادة

وذا لتها فلو امتنع ذلك حاله الاجتماع لزم منه قلب الصفه واثبات نفس الارادة
مع انتفاء صفه نفسها وهو مح الخامس انه لو امتنع حاله الاجتماع ما كان جايزا حاله الانفراد من صحه
تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة او السكون لم يخل اما ان يكون ذلك لنفس ارادة المريد
او لنفس ذاته او لصفه اخرى من صفاته وما لذات القديم الآخر ولا لارادته او لصفه من صفاته
لاجايز ان يقال بامتناع تعلق ارادة احدهما بالحركة او السكون لذاته ولا لنفس ارادته
ولا لصفه من صفاته والا لما تصور تعلقها بذلك حاله الانفراد لتحقق المانع ولا لجايز ان يقال
بان الامتناع لذات القديم الآخر ولا لارادته ولا لصفه من صفاته فان ثبوت حكم للذات
لا يكون الا بما هو مختص بالذات اختصاص قيامه بها لا بما هو خارج عنها ولهذا فانه لا يصح
ان يكون الذات عالمة بعلم قايم بغيرها بل لقايل ان يقول ما ذكرتموه مندفع اما الوجه
الاول فلانا لا نسلم ان ما اجتناه حاله الاجتماع هو ما كان جايزا في نفسه فان هذا انما كان جايزا
انما هو التعلق حاله الانفراد مشروطا بحاله الانفراد ولم يزل جايزا على هذا الوجه والحال
حاله الاجتماع لم يزل محالا مشروطا بحاله الاجتماع فلا الجايز انقلب محالا ولا الحال جايزا ولهذا
فانا لو قدرنا بالانفراد احدهما صح منه ارادة حركة الجوهر به لا عن ارادة سكونه وكذلك بالعكس
ومع هذا فقد اجمعنا على استحاله تعلق ارادته بالحركة والسكون معا ولم يكن ذلك حاله لما كان
جايزا فكذلك ما نحن فيه واما الوجه الثاني فعنه جوابان الاول لا نسلم امتناع زوال كل
ازلي الا ان يكون وجوديا ولهذا فان عدم العالم قبل وجوده ازلي ونزول الحدوث العالم فلم
قلتم بان صحه التعلق وجوديه سلمنا انها غير وجوديه ان معنى الصحه يرجع الى الامكان والامكان
عدمي على ما سبق في مسئله الرؤيه الثاني وان سلمنا ان صحه التعلق وجوديه ازليه ولكن
لا نسلم ان ما كان جايزا زايل اذ الجايز انما هو صحه التعلق مشروطا بحاله الانفراد وهو غير زايل
على ما تقدم واما الوجه الثالث فهو منقوض بامتناع صحه تعلق ارادة الاله المنفرد بالحركة او السكون
معا وان كان تعلق ارادته بكل واحد منهما على البدل جايزا وبه يندفع ما ذكرتموه من الوجه
الرابع والخامس وعلى هذا فوقع السوال المذكور صعب جدا وعسى ان يكون عند غيري جوابه فليرد
عليه بسوله اخرى بقرب الانفصال عنها وهي ان يقال في تقرير منع الاختلاف بينهما
في الارادة هو ان ما يريده الاله اما ان يكون اولى من عدم ارادته او ان عدم الارادة اولى
او لا هو لا اولويه لاحدهما فان كان عدم الارادة اولى من الارادة فالارادة يكون ممتنعه وهو باطل
والا كانت الارادة عبثا وان كان لا اولويه فليس الارادة اولى من عدمها والا كان
ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو مح فلم سلم الا ان يكون الارادة لما هو الاولى الاولى
في كل شي لا يكون الا في احد طرفيه فيتعين تعلق ارادتهما به سلمنا عدم اشتراط الاولى ولكن كل
واحد من الالهين لا بد وان يكون عالما بوقايع الامور وما تقع والمعلوم الواقع من كل

شي ليس الا احد طرفيه وتعلق الارادة بخلاف المعلوم مح فكان متعلق الارادة واحدا سلمنا
جواز فرض اختلافهما اردتهما ولكن ما ذكرتموه من المحالات انما يلزم من وقوع الاختلاف
لا من جواز الاختلاف فلم قلتم بوقوع الاختلاف سلمنا لزوم المح من جواز فرض الاختلاف
ولكنه منقوض بتعلق القدرة بالمقدور وذلك انه لو انفرد احدهما كان قادرا على ايجاد الحركة
ولو انفرد الآخر كان قادرا على السكون واجتمعا يقدر على كل واحد منهما فكان قادرا عليه حاله
الانفراد والجواب اما السوال الاول فانما يلزم ان لو لزم رعايه الفرض والمفروض في افعال
العبد مح وهو ممتنع على ما سياتي واما الثاني فانما يلزم الفرض ان لو كان تعلق العلم بالواقع مجردا
عن كونه مرادا حتى يكون الارادة تابعه للعلم وهو ممنوع بل تعلق العلم بالواقع انما يكون
مشروطا بكونه مرادا وعلى هذا فيكون تعلق العلم بالواقع تابعا للارادة لان الارادة تكون
تابعه للعلم واما الثالث فمندفع فانه اذا سلم جواز الاختلاف فالمحانه ما يلزم من فرض وقوعه
المح والمح لازم من فرض الوقوع فالمقول نفرض وجود الالهين على وجه يلزمه فرض المحال لم يجب
كونه محالا ولقايل ان يقول ههنا الممكن ما لا يلزم المحال من فرض وقوعه اذا نه وعلى هذا فلا
نسلم ان المحال من فرض وقوعه لازم من ذاته واما النقض بالقدرة فمندفع فان كل ما
ذكرناه في استحاله وجود الالهين من جهة تعلق ارادتهما بمرادين متقابلين مطردا في تعلق
قدرتهما بمقدورين متقابلين المسلك الرابع اما لو فرضنا وجود الالهين فاما ان يتفقا
من كل وجه او يتفرقا من كل وجه او يتفقا من وجه ويتفرقا من وجه لا جايز ان يقال
بالاول والثاني لما تقدم في المسلك الذي قبله وان كان الثالث فلا بد وان
يكون بين ما به الاشتراك والافتراق ملازمة في كل واحد منهما والا لجاز افتراقهما وخرج
كل واحد منهما عن حقيقته وعند ذلك فاما ان يكون ما به الاشتراك مستلزما لما به
الافتراق او ما به الافتراق مستلزما لما به الاشتراك او ان كل واحد منهما يكون مستلزما
للآخر لا جايز ان يقال بالاول والا كان ما به الاشتراك مستلزما في كل واحد منهما
ما وقع به الافتراق بينهما ضرورة اتحاد المستلزم ويلزم من ذلك امتناع وقوع الافتراق
وهو خلاف الفرض ولا جايز ان يقال بالثاني والا فالامران اللذان بهما الاختلاف
اما ان يستقل كل واحد منهما باستلزام المعنى المتحد او احدهما دون الآخر او انه
لا استقلال لكل واحد منهما دون الآخر فان كان الاول فلا معنى لكون كل واحد
مستقلا بالاستلزام الا انه مستلزم له وحده دون غيره دفي استقلال كل واحد
منهما بطلان استقلال كل واحد منهما وهو مح وان كان الثاني فما به الافتراق في
الآخر لا ملازمة بينه وبين ما به الاتحاد فيه وهو ممتنع كما سبق وان كان الثالث
فما به الاتحاد في كل واحد من الالهين يتوقف كل منهما فيه على اجتماع ما به الافتراق بين

الاالهين فيه والافلا يحقق له فيه لعدم استقلال احد المختلفين بالاستلزام ويلزم من
ذلك عدم الافتراق بينهما وهو خلاف الفرض واما ان صل بالقسم الثالث وهو الاستناد
من الجانبين فهو محال لما سبق في القسمين الاولين اذ هو مركب منهما واعلم ان هذا
المسلك وان دق النظر فيه وحسن تحريره فالمانع ان يكون ما به الافتراق في كل
واحد منهما مستندا ما به الاتفاق ويكون كل واحد منهما مستقلا بالاستلزام في موضعه
دون الاخر وانما يمتنع ذلك ان لو اجتمعا في موضع واحد وليس كذلك ثم ما ذكروه
انما يلزم ان لو كان ما به الاتفاق والافتراق في الالهين وجوديا وبتقدير ان يكون ما به
الافتراق وجوديا وهما مفتقران به لذاتهما ما به الاتفاق سلبي وهو عدم الافتقار
الى العلة كما سبق في المسلك الاول لتعريه فهو غير لازم والا لما يتصور وجود مختلفين
اصلا ضرورة انهما لابد من افتقارهما في سلب غيرهما عنهما وهو ممتنع مخالف للعقل والحس
ثم وان سلمنا ان ما به الاتفاق امر وجودي غير انه يلزم مما قيل من البرهان ان لا يوجد
الانواع المختلفة بدواتها المنفعة بامور شؤونه عامة لها وذلك كالسواد والبياض
اذ هما وجوديان وهما مختلفان لذاتهما ومنفعان بالكونه وكذلك الانسان
والفرس وسائر الانواع ولازم من العلة به امر محال فيكون لا محالة فاسدا في نفسه من جهة الجملة
وان لم يكن فساده مفصلا المسلك الخامس لو قدرنا وجود الهين لكل واحد من صفات
الالهية مالا اخر فهما مثلان لاشتراكهما في اخص صفة نفس احدهما وعند ذلك فلو قدرنا جوهرا
حدث فاما ان يستند في حدوثه الى احدهما دون الاخر او اليهما او لا اليهما ولا الى احدهما
لا جائز ان يقال بالاول اذ ليس اضافته الى ما اضيف اليه اولى من الاخر لتماثلهما ولا جائز
ان يقال بالثاني لانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بايجاده او لا استقلال لاحدهما
دون الاخر فان كان الاول فهو ممتنع لما سبق في المسلك الذي قبله وان كان الثاني فهو
مقدور واحد بين قادرين وهو ممتنع لان احداث كل واحد منهما له انما هو بالقدرة والارادة
كما مر لا بالذات وعند ذلك فاما ان يقصد كل واحد منهما ايجاد الكل او البعض او بعض
الايجاد فان قصد كل واحد ايجاد الكل فهو ممتنع لتعذر استقلاله به كما وقع به العرض وان قصد
ايجاد بعض المقدور فلا بعض له على ما وقع به العرض وان قصد بعض الايجاد لتعذر وقوع بعض
الايجاد بقصده وان لم يستند اليهما ولا الى احدهما فاما ان يحدث بغفلة او لحدث آخر
لا جائز ان يقال بالاول لما سبق في مسئلة اثبات واجب الوجود ولا جائز ان
يقال بالثاني والا فذلك المحدث اما اله اخر او عند اله فان كان الها فالكلام
فيه كما تقدم في القسم الاول وان لم يكن الها فسيتبين انه لا خالق غير الاله تع كيف
وان الكلام مفروض فيما لو لم يحدث غير ذلك الجوهر ويلزم من ذلك امتناع

الحدوث وهو محال وبهذه المحالات انما لزمت من فرض وجود الهين فهو محال وقد قيل
ان يقول لا نسلم انه يلزم من اشتراك الالهين في صفات الالهية تماثلهما لجواز
ان يختلفا لذاتهما وعما اشتركا فيه فرض من اللوازم العامة لهما وعند ذلك فلا
يمتنع اسناد الحدوث الى احدهما دون الاخر اذ لا تماثل حتى يقال لا اولوية
ولا حاجة ببيان التماثل حالا سبيل اليه ثم وان سلمنا التماثل غير ان الحدوث
غير مستند الى ذاته وطبيعته بل الى القدرة والاختيار وعند ذلك فلا يمتنع
قصد احدهما لتخصيصه دون الاخر وان سلمنا المعتزلة بهذا المسلك فقد ناقضوا
اصلهم في القول بامتناع اختصاص احد المتماثلين بحكم لا وجه له في الاخر حيث زعموا
ان الارادة القائمة لا في محل مماثلة للارادة القائمة في محل مع اختلافهما في حكم اقتضاء
احدهما الى المحل دون الاخرى وكذلك حكموا بتماثل العلم والجهل مع افتراقهما في
صفتهما وتماثل الاعراض التي لا بقاء لها مع اختلافها باختصاص كل واحد منها بما لا يوجد
فيما قبله ولا بعده الى غير ذلك وناقضوا اصلهم في امتناع مقدور واحد بين قادرين
حيث قالوا بجواز تولد فعل واحد من اعتمادين صادرين عن قادرين ويلزم ان يكون فعلا
لكل واحد منهما المسلك السادس هو انا لو فرضنا وجود الهين لكل واحد من صفات
الالهية مالا اخر ولم ينفصل احدهما عن الاخر بزمان ولا مكان ولا بصفة من الصفات
ولا بعلم تميز احدهما عن الاخر لبعد وره الفعل عنه فانه ما من فعل الا ويجوز صدوره
من كل واحد منهما وكل موجودين لا يمكن التوصل الى تمييز احدهما عن الاخر فالعلم بهما يكون
ممتنعا وهذه الطريقة هي التي اعتمد عليها حذاق المعتزلة وبعض اصحابنا وهي بعيدة عن التحصيل
فانه وان قدر عدم امتياز احدهما عن الاخر بالصفات الزائدة على ذاتهما فلا يمتنع
التمايز بالنظر الى ذاتهما ويكون الاختلاف بينهما لذاتهما وان اشتركا في الصفات
العامة لهما ثم وان سلم امتناع التوصل الى التمييز بالدليل فلا يلزم امتناع العلم
بالتمييز لجواز خلق العلم الضروري بذلك وان سلمنا امتناع العلم بذلك
مطلقا ولكن لا يلزم من امتناع العلم بتميز احدهما عن الاخر امتناع وجودهما في نفس
الامر فان اسناد العلم بالشيء لا يدل على عدمه في نفسه المسلك السابع لو قدر
وجود الهين لم يخل اما ان يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تختص بالدلالة
عليه او لا يقدر على ذلك او يقدر احدهما دون الثاني لا جائز ان يقال بالاول
اذ الدال على الصانع انما هو صنعه ولا يتصور وجود صنع يعلم اختصاصه باحدهما
ولا جائز ان يقال بالثاني والا فهما عاجزان والعاجز لا يكون الها كما يقدم فلم يبق
الا الثالث وهو ان يكون احدهما قادرا والاخر عاجزا والعاجز ليس بالله و

والقادر هو الاله فلا تعدد في الالهه وهذا المسلك مما اعتمد عليه بعض اصحابنا والمعتزله
وهو ضعيف ايضا فانا اذا فرضنا وجود الهين وقدرنا استحاله قدرة كل واحد منهما
عاجزا مع فرض استحاله المقدور عليه ولهذا فان الاله لا يوصف بكونه عاجزا عن
الجمع بين الضدين وايجاد المحالات وعلى هذا فلا يلزم مما ذكروه خروج كل واحد منهما
عن الالهيه وان شئت قلت اما ان يكون نصب الدلاله لخاصه بكل واحد منهما
ممكنة او غير ممكنة فان كانت ممكنة فقد بطل ما ذكر في تقرير القسم الاول وان لم يكن
ممكنة فلا يكون الاله موصوفا بالعجز عن ايجاد ما ليس بممكن كما تقرر وهو البطال ما قيل في القسم
الثاني وربما انفردت المعتزله بمسلك اخر بنا على اصلهم في ان الله تعالى مريد بارادة
حادثه لا في محل قالوا فلو قدرنا وجود الهين فالارادة الحادثه لا اختصاص لها باحدهما
دون الاخر وعند ذلك فيلزم ان يكون كل واحد منهما مريدا بتلك الارادة ويلزم
من ذلك ان يكون العله الواحده موجبه لحكمين في محلين وهو محال ولهذا يمتنع ان يكون
العلم الواحد موجبا لعالميتين في محلين وبطلان هذا المسلك اظهر من حيث
انهم بنوه على كون الاله تع مريدا بارادة حادثه لا في محل وقد سبق بطلانه ثم وان سلم
ذلك ولكن لم قالوا بامتناع ايجاب العله لحكمين في محلين وما ذكروه من الاستشهاد
بالعلم فلو قال قائل انما امتنع عليه ذلك لاشتراط قيامه بمحل الحكم وامتناع قيامه
بمحلين بخلاف الارادة لم يجدوا الى دفعه سبيلا حتى انه لو قيل بجواز وجود علم الا
في محل كما قيل في الارادة لما كان ذلك عليه ممتنعا وان سلمنا دلاله ما ذكروه
على امتناع ايجاب العله لحكمين في محلين غير انه منتقض على اصولهم بالفناء المضاد
للجوهر فانه مخلوق لا في محل على اصلهم ومع ذلك يوجب كون كل جوهر فانيا مع عدم
اختصاصه بواحد من الجواهر وقد ذهب حذاق المعتزله الى الدلاله السمعيه وهي
قوله تع لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا ووجه الاحتجاج به انه اخبر بلزوم الفساد من
تقدير وجود الالهه ولا فساد ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وهي خارجه عن
مسالك الظن والتخمين واضعف من الطرق المتقدمه لكن قد يرد عليها اسئله
لا بد من ذكرها والانفصال عنها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار فان قيل وان
سلمنا ان لله تع كلاما على ما اثبتموه في الصفات ولكن لا نسلم ان خبره يجب
ان يكون صدقا ولا سيما على اصلكم حيث قلتم ان الكذب غير قبيح لعينه وذاته
واذا لم يكن قبيحا لعينه فما المانع منه وبتقدير عدم الصدق فلا ملازمه بين الالهيه و
الفساد سلمنا ان كلام الله تعالى النفساني يجب ان يكون الخبر منه صادقا
ولكن ما ذكرتموه دليلا ليس من الكلام النفساني في شئ فلم قلتم الا انه من

الكلام

الكلام الدال على الكلام النفساني فغير مسلم ولا بد لكم من اثباته سلمنا انه من الكلام
الدال على الكلام القديم النفساني ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون الخبر منه صدقا
وان كان الخبر النفساني صادقا سلمنا انه صادق لكنه اخبر عن لزوم الفساد عن
وجود الالهه بتقدير ان يكونوا اصناما كما كان معتقد الجاهليه ام لا الاول مسلم والثاني
ممنوع ويدل عليه قوله تع في صدر الايه ام اتخذوا الهه من الارض اي اصناما وعند ذلك
فلا يلزم من لزوم الفساد بتقدير ان يكون الالهه اصناما لزوم الفساد من كل الهه
سلمنا لزوم الفساد من مطلق الهه ولكن بتقدير الاختلاف او لا بتقدير الاختلاف
الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فانا لو قدرنا تعدد الالهه من غير اختلاف لم يكن
الفساد لازما وغايته ما يلزم من امتناع الفساد امتناع الالهه المخلوقه ولا يلزم منه امتناع
الالهه مطلقا بتقدير ان يكون منفعة سلمنا لزوم الفساد مطلقا ولكن حالا او مآلا
الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فانه لو قال القائل لو جاء زيد لجاء عمرو فانه لا يدل
على تعقب مجيء عمرو لمجيء زيد فان حرف اللام لو ليس للتعقيب بخلاف الفاء وعلى هذا
فلم قلتم بانتفاء الفساد مآلا سلمنا لزوم الفساد حالا ولكن من وجود الهين في
السماء والارض او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع ويدل عليه قوله تع لو كان فيهما اي
في السماء والارض كما قاله اهل التقعر وعند ذلك فلا يلزم من امتناع الالهه في السماء و
الارض امتناع الهه ليست في السماء ولا في الارض سلمنا لزوم الفساد عند وجود الهه
غير الله لكن لا نسلم ان يكون ذلك لوجودهم فقط ولم لا يجوز ان يكون ذلك لاجتماعهم
مع الله تع فبالتقدير الاول يلزم من نفي الفساد نفي الهه غير الله تع وبالتقدير الثاني
يلزم نفي الاجتماع وكما ان نفي الاجتماع يتحقق بنفي الهه غير الله فيتحقق بنفي الاله وو جود
ما سواه من الالهه وليس احد الاحتمالين اولى من الاخر فلا بد لكم من دليل التعيين
سلمنا لزوم الفساد لخصوص وجود الهه غير الله تع ولكن لم قلتم بعدم الفساد ولم لا
جاز ان يكون فساد الشيء قد يكون بفساد تركيبه ووضعه واختلال مقصوده وعند ذلك فمن
الجايز ان يكون تركيب السماء والارض ووضعهما فاسدا بالنظر الى تركيب آخر
ووضع آخر في علم الله تع وان كنا نظن عدم الفساد فيهما سلمنا انهما غير فاسدة
ولكن انما يلزم من عدم الفساد انتفاء ما جعل ملزوما للفساد وذلك هو وجود
الالهه ولا يلزم من انتفاء الهه ان لا يكون ثم اله اخر مع الله كيف وان مفهوم الآيه
يدل على وجود اله اخر مع الله تع حيث خصص الالهه بالدلاله على انتفائها ولو كان الاله
الثاني مساويا للالهه في الحكم لما كان التخصيص مفيدا سلمنا دلاله ما ذكرتموه على
انتفاء الشركة في الالهه مطلقا غير انه معارض بما يدل على وجود الهه وبيانه انا قد صادفنا

في العالم خير وشرا وكل واحد منهما يدل على مزيد له ومزيد الخير لا يكون مزيد الشر و
مزيد الشر لا يكون مزيد الخير واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريدين
والجواب اما السوال الاول فمندفع لما سبق في مسئلة امتناع الكذب على الله
تع وقولهم قلنم ان ما ذكرتموه من الكلام الدال على كلام الله النفسي قلنا لانه قد علم
بالتواتر القاطع في كل عصر الى وقتنا هذا عن النبي عليه السلام المصدق بالمعجزة القاطعة على
ما سبأتي في السوات اخباره عن القران الوارد على لسانه انه كلام الله تع والاية من
المسلمين فاطبة مجمعة عليه وان هذه الاية منه وكلام الله اما كلامه القايم بنفسه او الدال
على كلامه القايم بنفسه وليس هذه الاية من الكلام النفسي فكانت من الكلام الدال
على ما في النفس قولهم لم قلتم انه يجب ان يكون صادقة قلنا لما سلف ايضا قولهم اخبر
عن الفساد بتقدير ان يكون الالهة اصناما لم لا قلنا الاية اخبرت عن لزوم
الفساد بتقدير ان يكون فيهما الهة مطلقا فتقدير كون الالهة اصناما اضمار في اللفظ
ما ليس فيه وهو ممتنع من غير دليل نعم غايته ان الاية وردت بسبب اتخاذ الاصنام
الهة غير ان الاعتماد على دلالة اللفظ الوارد لا على خصوص السبب كيف وانه ممتنع الحمل
على الالهة بتقدير ان يكونوا اصناما فانه اخبر عن لزوم فساد السماء والارض بهم وذلك
غير لازم من وجود الهة يكون اصناما قولهم الفساد لازم بتقدير الاختلاف او لا بتقدير
الاختلاف قلنا الاية مخبرة عن لزوم الفساد بتقدير وجود الالهة فيهما مطلقا فيجب اعتقاد
ملازمة الفساد بتقدير وجود الالهة مطلقا ثم الاختلاف اما ان يتوقف عليه الفساد او
لا يتوقف قال لو توقف عليه الفساد فيجب اعتقاد ملازمة الاختلاف لوجود الالهة مطلقا
حذرا من تعطيل دلالة اللفظ وان لم يتوقف عليه الفساد فالسوال مندفع من اصله قولهم
الفساد لازم حالا او مالا قلنا الاية انما وردت تقريعا لمن اعتقد الها غير الله تع واحتجاجا
على ابطال معتقده باتفاق الامة واهل التفسير فلو كان الفساد لازما مالا لا حالا لم يكن التقريع
والاحتجاج على ابطال ما اعتقدوه صحيحا اذ كان للمحتج عليه ان يقول فالفساد لازم ولكن
مالا لا حالا قولهم الفساد لازم من وجود الهة في السماء والارض قلنا الاية انما وردت لبيان
امتناع وجود الهة غير الله تع تقريعا لمعتقد ذلك كما سبق وانما يتم التقريع والدلالة ان لو
حمل ذلك على الالهة مطلقا غير انه اضاف الالهة الى السماء والارض نظرا الى اعتقاد الجاهلية
لذلك كما قال تع اين شركائي وليس المراد بذلك تثبيت الشركاء بل ذكر ذلك
نظرا الى اعتقاد المخاطب وكذلك قوله عليه السلم للجارية الخرساء اين الله على ما سبق تحقيقه
في مسئلة ابطال الجهة ويدل على ذلك قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله فانه لشعر
بجواز ان يكون الله تع في السماء والارض ولهذا فانه لو قال القائل لو كان في البلد عالم

غير

غير زيد لكان اصلح فانه يشعر بكون زيد عالم وبجواز كونه في البلد ولو لم يكن زيد عالما
ولا جايز الوجود في البلد لم يكن الكلام صحيحا ولا من لغة العرب ولا يخفى امتناع كون
الرب تع في السماء والارض على ما سبق غير انه ذكر ذلك نظرا الى اعتقاد الى طيين
لا غير قولهم يحتمل ان يكون الفساد لازما من اجتماع الهة غير الله مع الله كما قرروه
قلنا الاية ظاهرة في الاخبار عن لزوم الفساد من تقدير الهة غير الله فاضافة الفساد
الى الجمعة مع الله تع تقدير زيادة على ما اضيف الفساد اليه من غير دليل فيمتنع قولهم لم
قلتم بعدم الفساد قلنا عنه اجوبة مثله الاول ان المراد من قوله تع لفسدتا اي
لخربتا على ما ذكره اهل التفسير وخراب السماء والارض على ما هو المتبادر الى الفهم
من لفظ الخراب وهو اختلال التركيب والفصال اجزاء التاليف واختلال
الاحوال ولا يخفى ان السماء والارض وما بهي عليه من التاليف والتركيب غير متحمل
ولا مضطرب وما بهما عليه من الاحوال من سير الكواكب والافلاك وشروق
النيرات وغروبها وصعودها وصبوطها ولزوم الفصول لها في اوقاتها وجميع
ما يلازمها من الامارات العلوية والسفلية فعلى غاية الاعتدال واحسن النظام في نظر كل عاقل
منصف حتى انه لو اراد مريد تقدير حالة السماء والارض اكمل مما هي عليه لعد كلف نفسه
شططا والاحتجاج انما يكون بما هو مفهوم لا بما هو غير مفهوم الثاني ان الاية على ما سبق
انما وردت لتقريع من اعتقد الهة غير الله تع فلو كان الفساد حاصلا لكان ذلك
تقريرا لا تقريعا الثالث ان حرف لو في اللغة مشعر بامتناع الشي لامتناع غيره
لا بوجود الشي لوجود غيره وفي القول بحقق الفساد قلب الواجب قولهم لا يلزم
من ذلك انتفاء الشريك الواحد وان لزم منه انتفاء الشركاء قلنا الاية
حجة في انتفاء الهة غير الله بلفظها وهي حجة في نفي الشريك الواحد بالنظر الى معناها
لان انتفاء الالهة انما كان لازما من انتفاء لازمة وهو الفساد اللازم من الاختلاف
بينهم فالواحد لو قدر منفردا عنهم مع الله تع لكان من جملة المخالفين فيكون الفساد لازما
له ايضا ويلزم انتفاؤه من انتفاء لازمة قولهم الاية تدل على وجود الهة غير الله تع نظرا الى
المفهوم قلنا لا نسلم ان المفهوم حجة وان سلمنا انه حجة فلا يقع في معارضة منطوق
وما ذكروه من المعارضة بالمغني عنه جوابان الاول ان الاستدلال على وجود الاله
انما هو مستند الى حدوث الجايزات وافتقارها الى المرجح من حيث هي جايزة
ولا اختلاف بينهما فيه والفاعل لها انما يريدها من جهة حدوثها ووجودها
والوجود من حيث هو وجود ليس بشر حتى يمتنع صدوره عن مريد الخير بل الشر
ما عدم ذات او كمال ذات كما قوله الفلاسفة او عبارة عن مخالفة الاغراض كما قوله

المتكلم وليس ذلك من باب الاحداث والايجاد فى شى فلا يكون مراد الوجود
والحدوث الثانى اما لو قدرنا ان ذلك مما يصح قصده وارادته ولكن لا نسلم
امتناع اسناده الى مزيد الخير وانما يمتنع ذلك على فاسد اصول القائلين بالصلاح
والاصلح وتحسين العقل وتقبيحه الاشياء فى ذواتها وسياتى وجه ابطاله
والمعتمد فى ذلك ما الهمنى الله تع اياه ولم اجده لاحد غيرى وهو ان يقال قد
ثبت وجود الاله تع باجماع العقلاء وبما سبق من الدليل فى اثبات واجب
الوجود وعند ذلك فنسمى الاله حقيقة لابد وان يكون متميزا عما ليس باله بما خص
وصف نفس الاله والا كان غير الاله مشاركا للاله فى اخص وصف نفسه وكان الها
وعلى هذا فلو وجد اله اخر فاما ان يشركه فى اخص وصف الاله او لا يشركه فان قيل
بالاول فلا تعدد اما ان يتمايزا او لا يتمايزا فان قيل بعدم التمايز فلا تعدد وان قيل بالتمايز
فاما ان تمايزا الههما او لصفة عارضة لهما لا جايز ان يقال بالاول لضرورة التماثل بين
ذاتيهما على ما وقع به الفرض وان كان الثانى فاختصاص كل واحد منهما بما اختص من العوارض
المميزة اما ان يكون لذاته او لمخصص من خارج لا جايز ان يقال بالاول والا لزم اجتماع
الصفات التى وقع بها التمايز فى كل واحد من الالهين ضرورة الاشتراك المستلزم
على ما وقع به الفرض ولا جايز ان يقال بالثانى لانه اما ان يكون كل واحد منهما مخصصا
للاخر بما تميز به عنه او ان المخصص لهما خارج عنهما لا جايز ان يقال بالاول والا كان
كل واحد علة للاخر ومعلولا له وهو دور محال وان كان المخصص لهما خارجا عنهما فاما ان
يكون الها او لا يكون الها فان كان الها فالكلام فيما تميز به ذلك الاله عنهما كالكلام
فى الاول وهو تسلسل ممتنع ثم ليس تخصيصه لغيره من الالهة بما تميز به عنه اولى من العكس او ان
يكون كل واحد مخصصا للاخر بما تميز به وهو دور كما سبق وان لم يكن ذلك المخصص
الها فنقيض ان كل موجود ليس باله ولا من صفات الاله فهو حادث والحادث
لا يكون الها مخصصا للقديم بما يتوقف وجوده عليه والا كان حادثا وهو محال
ولان كل ما ليس باله ولا من صفات الاله مستند فى وجوده الى وجود الاله فلو توقف
وجود الاله عليه كان دورا ممتنعا وان قيل بان الاله الاخر غير مشارك له فى اخص
وصف الالهة فليس باله فهو المطلوب وهذه الحجة فى غاية الوضوح لا غبار عليها نشهد بصحتها
من صفى بصيرته عن كدر الجهالة وسلم عن قذا التعصب والعناد **النوع السابع**
فى افعال الله سبحانه وتعالى ويشتمل على ثلثة اصول الاول فى التعديل والتجوير
والثانى فى انه لا خالق الا الله والثالث فى انه لا مخصص للجايزات الا الله تع وانه منزه
لكل كاين وغير منزه لما لم يكن **الاصل الاول** فى التعديل والتجوير ويشتمل على ثلثة عشر

مسئلة الاولى فى التحسين والتقبيح الثانية فى انه لا حكم قبل ورود السمع الثالثة فى انه
لا يجب رعاية الغرض فى افعال الله تع وانه لا يجب عليه شى اصلا الرابعة فى الامر واحكامها
الخامسة فى تكليف ما لا يطاق السادسة فى معنى النعمة وانه محل لعدم على الكافر نعمة
ام لا السابعة فى معنى الهداية والاضلال الثامنة فى معنى الختم والطبع وغيره التاسعة فى
معنى التكليف وحكمه العاشرة فى معنى التوفيق والخذلان والعصمة الحادية عشرة فى الاجال
الثانية عشرة فى الارزاق الثالثة عشرة فى الاسعار **المسئلة الاولى** فى التحسين والتقبيح
ذهب المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والشوبة والناسخية وغيرهم الى ان الافعال
منقسمة فى انفسها الى حسنة وقبيحة وغيرهم منهما ما يعرف بضرورة العقل كحسن الايمان
وقبح الكفران والكذب الذى لا غرض فيه ومنهما ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرور
قبح الكذب الذى فيه نفع ومنهما ما يدرك بالسمع كحسن العبادات وقبح ترك الواجبات
الشرعية عند المعترف بهما ثم اختلفت المعتزلة فذهب الاوايل منهم الى ان الحسن والقبيح
غير منصف بصفة موجبة لتحسينه وتقبيحه وذهب الجبايى ومن تابعه الى ان الحسن
والقبيح متصف بصفة موجبة لتقبيحه بخلاف الحسن وعلى هذا الفرع الخلاف فيما بينهم فى
امرين الاول ان الضرر المحض الصادر من الصبيان والبهايم محل يوصف بكونه قبيحا ام لا
وكذلك الكذب من الصبيان اذا ادى عن النفع محل يوصف بكونه قبيحا ام لا
فمن مال الى مذهب الاوايل منهم حكم بالتقبيح ومن مال الى مذهب الجبايى حكم بنفى
التقبيح الثانى الاختلاف فى العبارات الحدية الدالة على معنى الحسن والقبيح فمن
قال ان الحسن والقبيح غير مختص بصفة موجبة للتحسين والتقبيح قال فى حد الحسن هو
العقل الذى لا يستحق فاعله الذم عليه والمراد من الذم الاخبار المبنى عن نقص حال
المخبر عنه مع القصد لذلك ولولا القصد لما كان ذما وهو ضبط لانه يلزم عليه افعال
البهايم فانها لا يستحق الذم عليها ولا يوصف افعالها بكونها حسنة بموافقة من
الخصوم وكل قابل بمجارى العادات ومنهم من زاد فى الحد مع علمه به احترازا عن الالزام
بالبهائم وهو فاسد ايضا فان تعلق العلم بالمعلوم لا يغير صفته بل يتعلق به على
ما هو عليه والا كان العلم به جهلا فان كان الفعل حسنا فى نفسه فعدم تعلق العلم به
لا يخرجه عن كونه حسنا فاذا احد تعلق العلم به فى رسم الحسن كان مقضيا بما ليس
بمعلوم وان لم يكن حسنا فى نفسه فتعلق العلم به لا يجعله حسنا واذا كان كذلك
لم يكن احد تعلق العلم به مفيدا فى الرسم وبقى الالزام بحاله ومن هو لاء من قال
الحسن هو ما للقادر عليه فعله وهو ايضا ضبط لانه اما ان يراد بقولهم للقادر عليه
فعله الاذن فى الفعل او انه غير ممنوع منه او التمكن منه حقيقة او معنى اخر فان كان

والقبيح مختص بصفة موجبة لتحسينه وتقبيحه وذهب بعض المعتزلة الى الفرق فقال

الاول فاما ان يريد بالاذن اذن الشارع او العقل فان اريد به اذن الشارع فقد
عاد تفسير الحسن الى معنى شرعى ويلزم ان لا يكون الافعال قبل ورود الشرع حسنة
لعدم ورود الشرع بالاذن وهو خلاف مذهبهم وان اريد به اذن العقل فاما ان
يراد به حكم العقل بانه لا يستحق على فعله ذما ولا عقابا واما معنى اخر فان كان الاول
فهو راجع الى الحد الاول وقد ابطلناه وان كان الثانى فلا بد من تصويره وان اريد
به القسم الثانى او الثالث فافعال البهائم لازمة عليه وان كان القسم الرابع فهو
غير معقول فلا بد من تصويره وربما زاد بعضهم فيه مع العلم به وقد عرف ما فى هذه
الزيادة واما القبيح فقد قيل فيه بناء على هذا الاصل هو ما يستحق فاعله الذم على
فعله مالم يمنع من استحقاقه مانع وانما قيد والحد بقولهم مالا يمنع منه مانع لان من اصلهم
ان الصغاير قبيحة غير انها لا يستحق على فعلها الذم اذا صدرت عن مجتنب الكباير
وهو ايضا فاسد من وجهين الاول هو انه اذا كان الفعل قبيحا الثانى هو ان الاستحقاق
يستدعى مستحقا عليه والمستحق عليه الذم اما الفاعل للقبيح او غيره لا جائز ان يقال
بالاول فانه لا يحسن ان يقال بانه يستحق الذم لنفسه وان كان غيره فاما ان يكون
هو المدنع او غيره فان كان هو المدنع فهو باطل لان المدنع لا يجب عليه شئ وان لم يكن
على ما سنبينه وان كان غير المدنع فهو ايضا ممتنع فان من ترك الذم لغيره على فعل قبيح
صدر عنه لا يقال انه ترك مستحقا عليه وربما قيل بناء على هذا الاصل ايضا ان القبيح
هو الذى يصح استحقاق الذم على فعله احترازا من الصغاير فى حق مجتنب الكباير
فانها عندهم قبيحة كما سبق وهى غير مستحقة للذم بل يصح عليها استحقاق الذم وان
امتنع الاستحقاق المانع وهذه العباره اسد من التى قبلها واما من مال الى
مذهب الجبائى فقد قال الحسن هو ما للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضى كونه حسنا
مع غروه عن وجوه القبح والقبيح ما ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضى كونه
قبيحا وفيه تعريف الحسن بالحسن والقبيح بالقبيح وتعريف الشئ بنفسه ممتنع واما
من قال بالتفرقة بين الحسن والقبيح قال فى الحسن هو الفعل العارى عن جميع وجوه
القبح وقال فى القبيح هو ما ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضى كونه قبيحا وهو
فاسد اما الاول فلانه ليس تعريف الحسن بانه الذى انتفت عنه جميع وجوه القبح اولى
من تعريف القبيح بانه الذى ليس بحسن واما الثانى فلما فيه من تعريف القبيح بالقبيح
ثم اتفق القائلون بتحسين الافعال وتقبيحها عقلا على ان من فعل فعلا حسنا واستحق
عليه ثناء وثوابا او فعل فعلا قبيحا واستحق عليه ذما وعقابا انه لا بد وان يكون
ذلك لصفة عايدة الى نفس الفاعل يستحق بها الثواب والثناء او الذم والعقاب

غير الصفة

غير الصفة الموجبة للتحسين والتقبيح وسيأتى ابطاله ومذهب اهل الحق من الاشاعرة
وغيرهم ان الحسن والقبيح ليس وصفا ذاتيا للحسن والقبيح ولا ان ذلك مما يدرك
بصيرورة العقل او نظره بل الاطلاق للفظ الحسن والقبيح عندهم باعتبارات غير حقيقة بل
اضافية يمكن تغيرها وتبدلها بالنظر الى الاشخاص والازمان والاحوال وهى ثلثة الاول
ان الافعال تنقسم الى ما وافق الغرض فيسمى حسنا والى ما خالف الغرض فيسمى قبيحا
والى ما لا يوافق ولا يخالف فيسمى عبثا وبهذا الاعتبار قد يكون الفعل الواحد حسنا
بالنسبة الى من وافق غرضه قبيحا بالنسبة الى من خالف غرضه كقتل زيد مثلا فانه
قبيح بالنسبة الى موالية حسن بالنسبة الى اعاديه وهو امر اضافى غير ذاتى لا كالسواد
والبياض فانه لا يتصور ان يكون المحل اسود ابيض بالنسبة الى شخصين الاعتبار
الثانى اطلاق الحسن على ما امر الشارع بالثناء على فاعله ويدخل فيه الواجبات والمندوبات
وافعال الله تع ويخرج منه المباحات لعدم ورود الشرع بالامر بالثناء على فعلها وتركها
ولو قيل بان الحسن ما يجوز الثناء على فاعله لكان المباح حسنا لجواز الثناء على فعله
واطلاق القبيح على ما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه الحرام ويخرج منه المكروه كراهة
السنزيه والمباح حيث ان الشارع لم يامر بذم فاعله لكن المكروه وان لم يكن قبيحا بهذا
الاعتبار فليس حسنا باعتبار الثناء على فعله بل باعتبار ان لفاعله ان يفعله او
انه موافق للغرض واطلاق الحسن والقبيح بهذا الاعتبار ايضا اضافى لاختلف وتبدل اذ
لا مانع من ورود الشرع بوجوب الفعل فى حاله وتحريمه فى حاله وبوجوبه على شخص
وتحريمه على اخر الاعتبار الثالث اطلاق الحسن على ما فاعله ان يفعله ويدخل فيه
مع افعال الله تع الواجبات والمندوبات والمباحات غير ان اطلاق الحسن على
المباح مختلف فيه بين اصحابنا فمنهم من منع منه نظرا الى ان الحسن مقتضاه التحريض عليه
والدعاء اليه وليس المباح كذلك ومنهم من سوغه نظرا الى ان من فعل مباحا لا يمتنع
على وصفه ان يقول فعل حسنا من غير نكير من ائمة المسلمين وانه لو لم يكن حسنا لصح ان
يقال لفاعل المباح ما فعل حسنا وهو خلاف المعهود من اصطلاح الشرع وعلى هذا فالقائلون
ان لفعله قد يصير ممنوعا منه بان يرد الشرع باباحة شئ فى حاله وتحريمه فى اخرى فلا يكون ذاتيا
واتفقوا على ان فعل الله تع حسن بكل حال وانه موصوف بذلك ابدا سرمدا وافق
الغرض او خالف وان ذلك مما لا سغر ولا يتبدل بنسبة ولا اضافة لكن ان كان
بعد ورود الشرع ففعله موصوف بكونه حسنا بالاعتبارين الاخيرين وسواء كان
واقعا او متوقعا على اى حال كان وصفه وان كان قبل ورود الشرع فموصوف
بكونه حسنا بالاعتبار الاخير منهما ولا يمكن ان يقال ان افعال الرب تع قبل ورود

الشرع بالامر بالثناء على افعال العبد تع حسنة بمعنى ان الامر بالثناء على افعاله قبل ورود الشرع
كما تحيله بعض الاصحاب استباطا من تعلق الامر بالمعدوم بتقدير وجوده فانا لو فرضنا عدم
ورود الشرايع وعدم حظور تجويز ورودها بالبال لما خرجت افعال العبد عن اتصافها بكونها
حسنة ولو كان الحكم بكونها حسنة متعلقا بتقدير ورود الشرع لما كانت افعاله متصفة
بكونها حسنة وهو خرق للاجماع واما ما كان من افعال العقلاء قبل ورود الشرع فموصوفة
بالحسن والقبح باعتبار موافقه الاغراض ومخالفتها او بمعنى ان لهم فعلها لا بمعنى ورود الشرع
بالثناء او الذم وعلى هذا التفصيل يكون الكلام في صفة افعال اهل الجنة بالحسن حاله وجودها
لعدم وجوب الشرع في الاخرة واما في وقتنا هذا فهل يوصف ما يقع من افعالهم في الاخرة
بالحسن شرعا فمتوقف على ورود الشرع به فان ورود به فذاك والا فلا وعلى ما
حققناه من وصف ما سبق من افعال العباد على ورود الشرع بكونها حسنة شرعا
لورود الشرع بالامر بالثناء على ما مضى من افعاله يكون التحقيق في وصف ما وقع من
افعال العباد قبل ورود الشرع بالحسن والقبح بتقدير ورود الشرع بالثناء او الذم عليها
وان كانت لا يوصف بكونها حراما ولا واجبة ولا مندوبة فان ذلك يتعلق بخطاب
التكليف ولا تكليف بما مضى من الافعال قبل ورود الشرع ولا يصير مكلفا بها بخطاب
وجد بعد انقضائها وهذا بخلاف ورود الامر بالثناء او الذم على ما مضى فان قبل اذا كان
فعل العبد حسنا بكل حال وافعال العباد مخلوقة لله تع عندكم وانه لا اثر للقدرة الحادثة فيها
فهي افعال لله تع فيكون حسنة بكل حال وكيف قضيتم على بعضها بالقبح وقد اختلف اصحابنا
في ذلك فمنهم من قال ان القدرة الحادثة مؤثرة في المقدور معتصة له حالا ومنهم من قال بالكسب
من غير تاثير على ما بانى تحقيق القول فيه وعلى هذا فالحكم بالقبح انما هو على فعله او كسبه لا على فعل الله تع
ولنا في المسئلة ان نقول لو كان شئ من الافعال قبيحا لذاته لم يخل اما ان يكون المفهوم من كونه
قبيحا هو نفس ذات ذلك الفعل لشئ من الوجه الاول بهوانا قد بينا بطلانه وبجعل كونه قبيحا كالكذب
الذي فيه نفع الى ان يوصف صحة بالنظر كما هو مذهبهم والعلوم غير المجهول الوجه الثاني انه لو
كان هو نفس ذات الفعل لكان ما حكم بكونه قبيحا ان يكون مماثله قبيحا ضرورة الاشتراك
في مفهوم الذات ويلزم من ذلك ان يكون القتل المستحق قبيحا ضرورة مماثلته لما هو قبيح
في ذاته وهو القتل الذي ليس بمستحق الوجه الثالث انا سبينا ان جميع افعال العباد
مخلوقة لله تع فلو كان مسمى القبيح هو ذات الفعل والقبح على اصلهم لا يكون مخلوقا لله تع
فلا يكون مخلوقا له وهو ممتنع كما مانى وان كان المفهوم من كونه قبيحا زايدا على ذات الفعل
والقبح فاما ان يكون صفة له او لا يكون صفة له فان لم يكن صفة له فو صف الفعل به يكون
ممتنعا والا لجاز اتصاف الجسم بحركة لا القوم به وهو محال وان كان صفة له فاما ان يكون

صفة بثبوته او لا بثبوته لا جايز ان يكون صفة بثبوته لانه يلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو ممتنع
كما مانى ولا جايز ان يكون عدميه لان يقتضي المفهوم من القبيح لا قبح ولا قبح صفة للعدم وهو
عدم الفعل القبيح فالقبح لا يكون عدما وهذه المحالات انما لزمت من القول بكون
الفعل قبيحا لذاته فكان محالا فان قيل لا شك في وصف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما
ومقدورا ومذكورا الى غير ذلك من الاوصاف وما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف
الفعل بهذه الصفات وذلك لان المفهوم من كون الفعل ممكنا ومعلوما ومقدورا
ومذكورا اما ان يكون هو نفس ذات الفعل او زايد عليه والتقسيم كالتقسيم والتعويم
للمقدمات كالتعويم الى اخره وهو رفع لما علم الاتصاف به ضرورة فما هو الجواب عنه
في صور الالزام هو الجواب عنه في محل الاستدلال قلنا اما الامكان فقد بينا انه صفة
عدميه بما سبق واما باقي الصفات المذكورة فانما هي امور اعتبارية وصفات وهميه تقديرية
تقدرها المقدور وبعرضها الفارض وليس لها مدلول هو في نفس الامر صفة ثبوتية للفعل
ولا سلبية فان قالوا والمفهوم من القبيح كذلك فقد خرج القبيح عن ان يكون قبيحا
لذاته وهو المطلوب ومن هذا المسلك تعصب الاستدلال على ان الفعل لا يكون
حسنا لذاته ايضا وقد اجتاح الاصحاب في المسئلة بمسالك ضعيفة المسلك الاول
انهم قالوا لو كان الكذب قبيحا لذاته فلو قال القايل ان عشت ساعة اخرى كذبت فعند
حضور تلك الساعة ان كذب فقد صار خبره الاول صادقا وان صدق كذب خبره
الاول وعند ذلك فاما ان يكون الحسن منه في تلك الساعة الصدق او الكذب
فان كان الصدق فيلزم الكذب في الخبر الاول وهو قبيح ومالزم القبيح فهو قبيح فيكون الحسن
قبيحا وان كان الحسن منه هو الكذب فليس الكذب قبيحا لذاته وهو ضعيف من ثلثة
اوجه الاول هو ان لقايل ان يقول ما المانع من ان يكون الصدق في تلك الساعة
هو الحسن ولا نسلم انه يلزم من ملازمة القبح له ان يكون قبيحا وليس العلم بذلك
ضروريا وان كان نظريا فلا بد من اتيانه الثاني سلمنا انتفاء ما لازمه القبح بالقبح
ولكن ما المانع من كونه قبيحا من جهة ملازمة القبح له ومن كونه حسنا من جهة تعلقه بالخبر
على ما هو به وعلى هذا فالفعل المطلق لا يوصف بكونه حسنا ولا قبيحا دون النظر الى الوجوه
والاعتبارات على ما سبق من مذهب الحبائي وعند اختلاف الوجوه والاعتبارات
فلا مانع من الجمع الثالث سلمنا امتناع ذلك ولكن ما المانع من الحكم على خبره بكونه
قبيحا مطلقا اما بتقدير الصدق فلما يلزمه من القبح واما بتقدير الكذب فلكونه كذبا المسلك
الثاني انه لو قال القايل زيد في الدار ولم يكن فيها لكان قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما
ذات هذه الالفاظ او عدم كونه في الدار او المجموع او امر رابع لا جايز ان يقال

بالاول والا كان خبره قبيحا وان كان زيد في الدار ولا جايزان يقال بالثاني لان
العدم لا يكون علة للامر الثبوتي ولا جايزان يقال بالثالث فان العدم لا يكون
جزأ من علة الامر الثبوتي وان كان الرابع فاما ان يكون ذلك المقتضي لازما لذلك
القول مع عدم كون زيد في الدار ولا يكون قبيحا وان كان لازما فاما لنفس القول
او لعدم كون زيد في الدار او لهما او لامر اخر فان كان لازما لنفس اللفظ لزم القبح
وان وجد زيد في الدار وان كان الثاني او الثالث فهو ممتنع لان العدم
لا يكون علة ولا جزء علة للامر الثبوتي وان كان الرابع فالكلام فيه كما الكلام في الاول
ويلزم التسلسل ولقايل ان يقول المحكوم بقبحه انما هو ذلك اللفظ مشروطا بعدم زيد
في الدار والعدم وان لم يكن علة مقتضية للامر الثبوتي ولا جزء علة فلا يمتنع ان يكون
شرطا وعند ذلك فما ذكر من المحال لا يكون لازما المسلك الثالث انه لو كان
اخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها
لا جايز ان يقال بالاول لاستحالة وجود جملة حروف معا ومالا وجود له امتنع ان
يكون متصفا بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي للامر الثبوتي لا بد وان يكون
ثبوتيا والامر الثبوتي لا يكون صفة للعدم ولا جايز ان يقال بالثاني لان جهة
اقتضاء القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب والكذب لا تقوم بكل واحد من
احاد الحروف والا كان كل حرف خبرا وصحيحا والعاقل ان يقول ما ذكرتموه
انما يصح ان لو كان يقبح الا بقبح الافعال وتحسينها بسبب اختصاصها بصفات
موجبة للتحسين والقبح وهو غير مسلم بل كون الفعل قبيحا واحسنا انما هو من الصفات
النفسية مثل كون الجوهر جوهرا والعرض عرضا ونحو ذلك وذلك لا يستدعي علة
مقتضية له على ما سلف من ايضاح مذهب الاوايل من المعتزلة سلمنا ذلك
ولكن ما المانع من ان يكون الحكم بالقبح على كل واحد من الحروف عند وجوده مشروطا
اما الحرف الاول بوجود باقي الحروف بعده والاخير بوجود الباقي قبله والمتوسط بوجود
السابق واللاحق والقول بان الجهة المقتضية للقبح انما هي الكذب وهو فلا يقوم بكل
واحد من آحاد الحروف فيلزم منه امتناع وجود الكذب لاستحالة اتصاف كل
واحد من الحروف بمقدير وجوده بالكذب واستحالة اتصاف الجملة به لتعذر
اجتماعها وهو صحيح وعلى هذا فالجواب في صحة اتصاف الخبر بكونه كذبا هو الجواب
في صحة اتصافه بكونه قبيحا المسلك الرابع انه لو كان قبح الكذب صفة حقيقة ثابتة
لما اختلفت باختلاف الاوضاع والاصطلاحات وقد اختلفت باختلاف
الوضع فلا يكون صفة حقيقة اما المقدمة الاولى فسانها ان الالفاظ والاوضاع

تابعة للمعاني والمسميات والاصل لا سير بالتابع ولهذا فان معنى الجسم لما كان امرا
حقيقيا لم تختلف باختلاف اسمائه واما المقدمة الثانية فسانها ان صفة القبح في
قول القايل قام زيد مع عدم قيامه قد سفر بان بجعل الواضع قوله قام زيد مقاما لالا
او النهي او غير ذلك من اقسام الكلام ويخرج ذلك اللفظ عن كونه قبيحا بل لو
تلفظ به من لا يعرف مدلوله لغة فانه لا يوصف بصفة القبح ولو كان القبح صفة
حقيقة لما تغير بالجهل والمعرفة وهو ضعيف ايضا واذ القايل ان يقول ما المانع من
ان يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا بكونه موضوعا للخبر وعدم مطابقته للمخبر عنه
مع علم المخبر به وانه متى اختل شرط من هذه الشروط فقد خرج عن كونه قبيحا كما خرج عن كونه
كذبا والقبح انما هو صفة للكذب فيكون بانتفائه في الوجود والعدم المسلك الخامس
انه لو كان الكذب الذي لا غرض فيه قبيحا لذاته لكان الكذب الذي يستفاد به عصمة
دم نبي او ولي عن ظالم يقصد قتله قبيحا ضرورة كونه كذبا وليس كذلك بل هو حسن
بل واجب ياثم بتركه اجماعا ولو كان قبيحا لما كان واجبا ولقايل ان يقول لا نسلم
ان الكذب في المعروضة حسن ولا واجب بل الواجب انما هو دفع الهلاك عن النبي
وتخليصه مع القدرة عليه وذلك ممكن بان ماتي بصورة لفظ الخبر من غير قصد للاخبار
فلا يكون كاذبا فيه في نفس الامر وان كان كاذبا في الظاهر واذا لم يكن الكذب
متعينا في الرفع كان الاتيان قبيحا لا حسنا ولا واجبا وان سلمنا تعذر ذكره دون
قصد الاخبار غير ان الاخبار ممكن دون الكذب بطريق التعريض والتوريه وقصد
الاخبار عن غير المسؤل عنه وعلى هذا فلا يكون كاذبا في نفس الامر ولهذا قال عليه
السلم ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يكن الكذب متعينا في الرفع
لم يكن واجبا ولا حسنا نعم غايته انه كاذب في ظاهر الامر دون باطنه فلا يكون
كذبا ولا قبيحا في نفسه سلمنا بعد الدفع دون الكذب ولكن لا نسلم مع ذلك
وجوبه ولا حسنه بل الواجب والحسن ملازمه من دفع الهلاك عن النبي ولا نسلم ان اللازم
هو نفس الملزوم فاللازم واجب حسن والملزوم قبيح الغرض غايته ما فيه انه لا يقتضي بتحريمه و
لزوم الاثم به لانه امر شرعي ولا يمتنع اسناده مع وجود ما يقتضيه مانع صوارج من المقتضى
واما القبح فصفة حقيقة لا يزول بالمانع وان زال حكمها الشرعي المسلك السادس
لو كان الظلم قبيحا بوجه عاد اليه اللازم منه امر ممتنع وبيان الملازمة من وجهين الاول انه
يلزم منه تقديم المعلول على العلة وبيانه ان قبح الظلم متحقق قبل وجود الظلم ولهذا فانه
ليس لفاعله ان يفعله واذا كان قبح الظلم متحققا قبل وجود الظلم فلو كان القبح معللا
بجهة عايدة الى الظلم لكان المعلول متقدما على علته وهو صحيح الثاني انه يلزم منه تعليل

الوجود بالعدم وتعليل الوجود بالعدم ممتنع كما سبق وبيان ذلك هو ان القبح صفه
وجودية فان تقضه لا قبح ولا قبح صفه للعدم فيكون عدمها القبح وجودا واذا كان
وجوديا فلو كان معللا بالظلم لكان العدم من جهة علته وبيانه ان مفهوم الظلم
امر ما غير مستحق وكونه غير مستحق قد عدمي فيكون داخلا في العلة وهو قبح وهو
فاسد ايضا فان للقايل ان يقول لانسلم الملازمة وقولكم في الوجه الاول سلمنا قبح
الظلم متقدم على وجود الظلم غير مسلم اذ القبح صفه للظلم والصفه لا يتقدم على الموصوف
بل المتقدم انما هو حكم اهل العرف على ما سيوجد من الظلم بانه بتقدير وجوده قبح وليس في
ذلك ما يوجب تقدم قبح الظلم على الظلم او حكم الشارع لشرعيه الاثم والمواخذه على الظلم بتقدير
وجوده والشرعية يكون سابقه ابدا على الافعال والشرعية من الشارع ليست صفه للفعل
وقولكم في الوجه الثاني انه يلزم تعليل الوجود بالعدم غير مسلم قولكم القبح صفه بشوبه وان سلمنا
انه وجود ولكن لانسلم ان العدم داخل في علته قولكم عدم الاستحقاق داخل في مفهوم
الظلم لانسلم ذلك وسلم انه ملازم للظلم ولكن لا يلزم ان يكون اللازم داخلا في مفهوم
الملزوم سلمنا ان عدم الاستحقاق داخل في مفهوم الظلم ولكن ما المانع من ان يكون علة
القبح من الظلم ما هو الامر الوجودي فيه ولكنه مشروط بالقيد العدمي والقيد العدمي شرط لا جزء
وعلة سلمنا امتناع التعليل بمفهوم الظلم ولكن لا يلزم من امتناع تعليل قبح الظلم بالظلم
امتناع اتصافه بالقبح حقيقه وان لم يكن معللا لشيء ما وذلك لان قبح الظلم عندنا
من الصفات النفسانيه التي لا علة لها كالكون الجوهر جوهرا والسواد سوادا ونحوه للمسلك
السابع هو ان فعل العبد لو كان حسنا او قبيحا لذاته حقيقه لكان مختارا فيه وليس مختارا
فلا يكون حسنا ولا قبيحا اما بيان المقدمة الاولى فلان كل فعل لا يكون العبد مختارا
فيه لا يكون موصوفا بهذه الصفات فالاجماع منا ومنهم واما بيان المقدمة الثانيه
فهو ان عند وجود القدرة مع الداعي للعبد على الفعل اما ان يكون الفعل واجبا
او لا يتبع تركه واما انه غير واجب بل يتبع تركه فان كان الاول فهو مضطر الى فعله من غير
اختيار وان كان الثاني فان يوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح فالكلام في
الفعل مع وجود ذلك المرجح كالكلام في الاول وهو تسلسل وان لم يتوقف على مرجح فاذا
حصل كان حصوله اتفاقيا من غير مرجح فلا يكون العبد مختارا فيه ايضا ولقايل ان يقول
لانسلم ان فعل العبد غير مختار فيه قولكم اما ان يكون الفعل عند وجود القدرة والداعي
واجبا او لا يكون واجبا قلنا القدرة الحادثة وان كانت مخلوقة لله تعالى بالاجماع منا ومنكم
غير ان تعلقها بالمقدور عندنا وايجادها للمقدور مستند الى العبد وعلى هذا فنقول ان تعلقت
القدرة بالفعل فهو واجب الحصول وان لم يتعلق به فهو غير واجب الحصول ووجوب

الحصول

الحصول بتقدير التعلق بدلا عن عدم التعلق لا خرج العبد عن كونه مختارا لامكان عدم
التعلق بدلا عن التعلق والاختيار بهذا التفسير هو المعتبر في اتصاف فعل العبد بالحسن
والقبح ولولا ذلك لكانت افعال الرب تعالى اما اضطراريه او اتفاقيه وخرج ما يكون مختارا او
هو خلاف الاجماع منا ومنكم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع اتصاف فعل
العبد بالحسن والقبح الحقيقي فهو لازم لكم في القبح والحسن الشرعي فان من كان مضطرا الى
الفعل وقدرته غير موثره فيه كحركة المرتعش والنائم والمغمى عليه فانه لا يوصف فعله بحسن ولا
قبح شرعي فما هو جوابكم في الحسن والقبح الشرعي هو جوابنا في الحقيقي ثم وان سلمنا دلالة
ذلك في افعال العباد المختارين فهو غير جار في افعال الله تعالى والازم ان يكون مضطرا
الى افعاله او ان يكون وقوع افعاله اتفاقا وهو محال والمخصوم شبه اسندلاليه و
الرامه اما الشبه الاسندلاليه فشبهتان الشبهة الاولى انهم قالوا العقلاء مجمعون على
قبح الكذب الذي لا غرض فيه والجهل والكفران والظلم وحسن الصدق الذي لا ضرر
فيه والعلم والايمان والعدل وانه معلوم بالضرورة من غير اضافته الى حالة دون حالة
ولا عرف ولا شريعة ولهذا قد يعقد ذلك من لا يعرف العرف ولا يعتقد شريعة كالبراهمة
وغيرهم فدل على كون الحسن والقبح ذاتيا وانه مدرك بضرورة العقل الشبهة الثانية انهم قالوا
من غاله تحصيل غرض واستوى في تحصيله الصدق والكذب في نظره مال الى الصدق
واثره قطعا وان لم يكن عارفا بالعرف ولا يعتقد الشريعة وليس ذلك الا لحسنه في
نفسه وكذلك نعلم ان من راى شخصا مشرفا على الهلاك وهو يقدر على انقاذه
فانه يميل الى انقاذه وان كان لا يرجو منه ثوابا بان لا يكون معتقدا للشرايع ولا
مجازاه ولا شكرا بان يكون المنقذ غير عالم به بان يكون طفلا صغيرا او مجنونا لا يعقل
ولا نعلم من يرى ذلك بحيث يتوقع منه الثناء والشكر ولا فيه غرض من نفع ولا دفع ضرر
بل ربما كان يتضرر بالتعب والعناء فلم يبق الا ان يكون ذلك لحسنه في نفسه واما
الشبهة الالزامية فهي شبهة الاولى انه لو كان السمع هو مدرك الحسن والقبح لما فرق العقل
قبل ورود الشرع بين من احسن اليه واساء وهو ممنوع قطعا الثانية انه لو لم يكن معنى
الحسن والقبح مفهوما قبل ورود الشرع لما فهم ذلك عند وروده واللازم ممنوع الثالثة انه
لو كان حسن الافعال لكونها مامورة او مادونا فيها لما كان فعل الله حسنا اذ هو غير مامور
ولا مادون الرابعة انه لو توقف معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع لتوقف معرفة الوجوب
على الشرع ولو توقف معرفة الوجوب على الشرع للزم منه افحام الرسل على ما سبق في النظر
الخامسة انه لو توقف معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع لما كانت افعال الله تعالى قبل
حسنه وهو خروج على الدين السادسة لو كان لا معنى للحسن والقبح الا ورود الشرع به

بالاطلاق والمنع لجاز من الله تع ان يامر بالمعاصي وينهى عن العبادات السابقة انه لو كان
الحسن والقبح متوقفا على ورود الشرع لجاز اظهار المعجزات على يد الكاذب في رسالته
وذلك مما يقدح في تصحيح السبوات الثامنة انه لو توقف معرفة الحسن والقبح
على ورود الشرع لامتنع الحكم بالقبح على الكذب في حق الله تع والجهل عليه قبل ورود الشرع
وهو ممتنع التاسعة انه لو توقف معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع دون العقل
لما حكم بهما من لم يعتقد الشرايع واللازم ممتنع العاشرة انه لو توقف الحسن والقبح
على ورود الشرع لامتنع تعليل الاحكام والافعال بالمصالح والمفاسد وفي ذلك
سد باب القياس وتعطيل اكثر الوقايع عن الاحكام ولم يقولوا به والجواب
اما الشبهة الاولى الاستدلالية فلانا لم اجماع العقلاء على الحسن والقبح فما قبل
فان من الملاحدة من لا يعتقد ذلك وهم من جملة العقلاء كيف وان من صور
النزاع قبح ايلام البهائم من غير جرم ولا عوض ولا يوافق عليه بل يقول يحسن من الله
تع ايلام البهائم من غير جرم ولا عوض ثم وان سلمنا اتفاق العقلاء على ذلك ولكن لا نسلم
ان مدرك العلم به الضرورة وبيانه من وجهين الاول هو ان الضروري لا يخفى
له الا من خلى الانسان ودواعي نفسه من مبدا نشوه من غير التفات الى النظر اصلا وهذا
متى لو جد نفسه مصدقا به غير خال عنه وذلك كالعلم باستحالة الجمع بين الضدين وان
الواحد اقل من الاثنين وان الواحد في ان واحد لا يكون في مكانين ولما يجده الانسان
في نفسه من الالم والغم والحزن والفرح وغير ذلك ولا يخفى ان ما مثل هذه الاشياء
ليس كذلك فلا يكون العلم به ضروريا الثاني هو ان العلم الضروري لا يتنازع فيه
خلق لا يتصور على مثلهم التواطي على الكذب والمحال عادة ومن خالف وفي كون
العلم بهذه الامور ضروريا بهذه المثابة فلا يكون ضروريا وربما قيل في بيان امتناع
الضرورة وجهان آخران الاول هو ان الحكم يكون الكذب والظلم قبيحا قضية تصديقية
والحكم التصديقي لا يمكن دون تصور مفرداته فلو كان العلم به ضروريا لكان العلم
بحقيقة الكذب والظلم ضروريا وليس كذلك وهو فاسد فان القضية الضرورية
هي التي يصدق العقل بها من غير توقف على امر خارج عن تصور مفرداتها اذ التصورات
مفرداتها بادر العقل بالنسبة الواجبة لها من غير توقف على امر آخر فكون معنى الظلم
والقبح غير معلوم بالضرورة لا ينافي ان يكون النسبة بين الظلم والقبح بعد تصورهما
بالضرورة ولهذا العلم استحالة الجمع بين البياض والسواد بالضرورة وان كانت
حقيقة السواد والبياض غير معلومة بالضرورة على يجده كل عاقل من نفسه الثاني
هو ان الضرر لا يحكم بقبحه على مذهب المتاخرين من المعتزلة حتى ينتفي عنه جميع وجوه

الحسن

الحسن والا فهو حسن ثم الوجوه التي يحسن الضرر لاجلها انما يتوصل اليها عندهم بالنصوص والاستدلال وما كان بهذه المثابة لا يكون نظريا فانه اذا كان قبح الضرر متوقفا على
انتفاء وجوه الحسن وبقيها نظري فالعلم بقبح الضرر نظري وهو غير صحيح ايضا فانهم حيث
قضوا بكون قبح الضرر ضروريا انما قضوا به على وجه كلي مطلق وهو ان الضرر المجرد عن جهات
النفع قبيح ودعوى العلم الضروري بذلك لا ينافيه عدم العلم الضروري بقبح الضرر في
آحاد الصور واذا عرف دليل امتناع الضرورة فالاقتصار على مجرد الدعوى لا يكون
كافيا كيف وانه قد لا يبعد من المعارضة بدعوى النقيض وان تعضد الدلالة مع تعذرها
فقد بطلت دعوى الضرورة فان الضروري لا يكون نظريا وان سلمنا انه معلوم بالضرورة
ولكن لا نسلم ان الحسن والقبح ذاتي للحسن والقبيح على ما بيناه قولهم ان ذلك قد
يكون مع قطع النظر عن الشرايع والاعراض واختلاف الاحوال لا نسلم ذلك على
ما سنبينه في الشبهة الثانية واما الشبهة الثانية فمندفعة ايضا اما ما ذكروه من ايثار العدو
على الكذب في الصورة المفروضة فهو استدلال على ما هو معلوم بالضرورة عندهم
وهو اما ان يكون العلم به ضروريا في نفس الامر كما هو معتقدهم فلا معنى لاثباته بالنظر
وان لم يكن ضروريا فقد بطل مذهبهم في دعوى الضرورة وان سلمنا امكان الاستدلال
فيه ولكن لا يخلو اما ان يقال باستواء سلوك طريق الصدق والكذب في العرف
الشرعي والعقلي وموافقة الغرض ومخالفته بعدا واثباتا او لا يقال بذلك فان قيل
بالاستواء فلا نسلم صحة ايثار الصدق على الكذب وان قيل بالتفاوت فقد
بطل الاستدلال وما ذكروه من صورة انقاذ المشرف على الهلاك فمندفع ايضا اذ جاز
ان يكون الميل الى ذلك لتحصيل غرض من سكر وثناء في العاجل او لما يلحقه
من رقة الجنسية التي لا تنفك عنها طبع انسان ما او دفع وهم القبح في حقه بان يقدر
بقلبه هو المشرف على الهلاك وبقدر ذلك الغير معرضا عنه فانه يستقبح اعراضه
عنه فاذا اعرض هو عن انقاذ ذلك الغير فيقدر في نفسه بقبح ذلك الغير اعراضه عنه
فيدفع ذلك عن نفسه بالميل الى الانقاذ وان قدر ذلك في حق من لا يعتقد الثواب
ولا يتوقع الثناء ولا هو ممن يلحقه رقة الجنسية بالنسبة الى المشرف على الهلاك ولا
عوض قبح الاعراض قبح الا في نفسه فلعل الميل الى الانقاذ بسبب سبق الوهم الى العكس
وهو اعتقاد ان الثناء والمدح مقارن لصورة الانقاذ لما وجده من مقارنة
صورة الانقاذ للثناء والمدح في بعض الصور فلن فرض في شخص لا يستولي عليه
هذا الوهم ايضا فلا نسلم ان مثل هذا الشخص يميل الى الانقاذ بل ربما كان
ميله عن الانقاذ ارجح لتفرده به من غير نفع عاجل ولا آجل ولا فيه في معتقده مخالفة

عرف شرعي ولا عقلي ثم وان سلمنا دلالة ذلك على التحسين والتقبيح في
افعال العباد ولكن لا يلزم مثله في افعال الله تع مع انها من صور النزاع الا بطريق
قياس الغائب على الشاهد وهو متعذر كما سبق ولهذا فان السيد لو ترك عبيده و
اماءه يرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لكان ذلك قبيحا منه وقد
وجد مثل ذلك في حق الله تع بالنسبة الى العبيد ولم يقبح منه ذلك فان قيل
انما يمكن تقبيح ذلك من الله تع ان لو كان قادرا على منع الخلق من المعاصي ولم نسلم
انه قادر عليه على ما هو مذهب النظام فان قلتم بانه لقدر على ذلك بان لا يخلق
لهم القدرة على المعصية فانما يصح ان لو كان هو الخالق لقدرهم وهو غير مسلم كما
هو مذهب معمر وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون الرب تع عالما بان من ارتكب الفواحش
لا يزجر او لم يعلم منه ذلك لا جائز ان يقال بالثاني والا كان الرب تع جاهلا بعواقب
الامور وهو ممتنع وان كان عالما بانه لا يزجر فمنعه عن ارتكاب الفاحشة لا يكون مقدورا
للرب تع بمعنى منعه من الاتيان بها والا لزم من عدم الاتيان بها ان يكون علم الرب
تع جهلا اذ الكلام انما هو مفروض فيمن علم انه لا يزجر عن المعصية وانه لا بد له من فعلها
فلا يكون عدم زجرهم منه مستقبحا قلنا اما الاشكال الاول فمندفع بما سبق بيانه من انه
لا خالق الا الله واما الاشكال الثاني فهو بعينه لازم في حق السيد فانه اذا علم السيد من
عبيد السيد مع اطلاعه على ارتكابهم للفواحش انهم لا بد وان يقعوا الفواحش منهم وانهم
لا يزجرون فلا يكون زجرهم من جهة السيد مقدورا له فترك ذلك لا يكون مستقبحا
ومع ذلك فقد استقبح عرفا ولم يستقبح في حق الغائب عرفا فافترقا والجواب عن الشبهة
الالزامية اما الاولى فلا سلم ان العاقل قبل ورود الشرع يحسن الاحسان ويقبح الاساءة
لكن لا نسلم ان مستند ذلك قبح الفعل وحسنه في نفسه بل مستند ذلك وان لم
يكن هو الشرع فموافقة الغرض ومخالفته او اتباع العرف العادي حتى انه لو فرض انتفاء
ذلك فلا نسلم ان العاقل يحسن الاحسان ويقبح الاساءة وعن الشبهة الثانية انا
لا سلم ان حقيقة القبح معلومة قبل ورود الشرع لكن بمعنى مخالفة الغرض او بمعنى انه الذي يرد
الشرع فيه بالنهي والمنع من الفعل ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في كون الحسن والقبح
ذاتيا لما وصف به من الافعال وليس في فهم معنى القبح بالاعتبار المذكور ما يوجب كونه
ذاتيا لما وصف به وعن الشبهة الثالثة انا لا يدعي انه لا حسن الا ما امر به او اذن في فعله
حتى يقال بان افعال الله ليست حسنة او ان يكون مأمورا بها ومأذونا فيها بل ما امر
الشارع بفعله او اذن فيه فهو حسن ولا ينعكس كنفسه بل قد يكون الفعل حسنا باعتبار موافقته
للغرض او باعتبار انه مأمور بالثناء على فاعله وبهذا الاعتبار كان فعل الله حسنا وافق الغرض

او خالف وعن الشبهة الرابعة ما سبق في وجوب النظر وعن الشبهة الخامسة ان الحسن
والقبح وان كان قد يفسر بورود الشرع بالمنع والاطلاق فلا نسلم انه لا حسن ولا قبح الا بالشرع
حتى يلزمنا ما قيل بل الحسن والقبح اعم من ورود الشرع كما عرف ولا يلزم من تحقيق معنى الحسن
والقبح بعد ورود الشرع بالمنع والاطلاق ان يكون ذاتيا للافعال وعن السادسة انه اذا
كان حسن الطاعة بمعنى ورود الشرع بالامر بها وقبح المعصية بمعنى ورود النهي عنها فلا يمتنع عندنا
الامر بما كان معصية وقبيحا بسبب ورود النهي بوجوه وكذا لا يمتنع ان يرد النهي بما كان طاعة
وحسنا بسبب ورود الامر به ولبصير ما كان حسنا قبيحا وما كان قبيحا حسنا بهذا الاعتبار
وعن السابعة من وجهين الاول انا لا ندعي ان الحسن والقبح لا يكون الا بورود الشرع كما قررناه
عند ذلك فلا يلزم انتفاء الحسن والقبح قبل ورود الشرع الثاني وان كان لا معنى للحسن
الا ما حسنه الشرع ولا معنى للقبيح الا ما قبحه الشرع فلا نسلم انه يلزم من انتفاء القبح قبل ورود
الشرع جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب في الرسالة اللهم الا ان يكون مدرك امتناع
ذلك القبح وليس كذلك وهذا هو الجواب عن الشبهة الثامنة والتاسعة والجواب
عن الشبهة العاشرة انه وان امتنع الحكم بالحسن والقبح على المصالح والمفاسد باعتبار ورود
الشرع قبل وروده فلا يمتنع ذلك باعتبار آخر كما سلف اذ امكن بتقليل الفعل ما فيه
من المصلحة الحسنة باعتبار موافقتها للغرض وبما فيه من المفسدة القبيحة باعتبار مخالفتها
للغرض وعلى هذا فالقياس لا يكون منقطعا سلمنا حسن الافعال وقبحها لذواتها
ولكن لا نسلم ان حسن الحسن وقبح القبيح لوجه هو في نفسه عليه كما هو مذهب المتأخرين
من المعتزلة وبيان امتناعه من اربعة اوجه الاول ان ما اختص به الحسن والقبيح من الوجه
والصفة جاز ان يكون مجهولا غير معلوم عندهم ولو جاز اختصاص احد الفعلين المتماثلين
لوجه مجهول يوجب قبحه او حسنه فما المانع من اختصاص احد المتماثلين بصفة نفسية
غير معلومة وذلك مما لا يبقى معه بقاء التماثل بين شيئين اصلا الثاني انه لا مانع من
اختصاص الفعل عند هذا القابل بوجه يوجب حسنه وبوجه يوجب قبحه ولهذا قال في حد الحسن
ما اختص بوجه من وجوه الحسن مع عروه عن وجه القبح وكذلك القبيح ما اختص بوجه من وجوه القبح
مع عروه عن وجوه الحسن وعند ذلك فاما ان يقال بكون الفعل الواحد حسنا وقبيحا وليس
ذلك من اصل هذا القابل واما ان يقال بانه لا حسن ولا قبح فيلزم انتفاء الحسن والقبح مع و
جود علة فلا يكون ما قيل انه علة علة لان شرط العلة الاطراد كما مر وهو خلاف الغرض وان قبل
بثبوت حكم احد الوجهين دون الآخر فليس هو اولى من العكس على انه مخالف لمذهب هذا
القائل الثالث هو ان من مذهب الجبائي القائل بهذا القول انتفاء الاحوال ومع القول
بانتفاء الاحوال يمتنع التعليل الرابع هو ان قبح الكذب عندهم معلل بخصوص الكذب وقبح

العلم معلل بخصوص الظلم وكذلك حسن الايمان معلل بخصوص الايمان وحسن
الصدق معلل بخصوص الصدق ولهذا قالوا انا اذا علمنا جهة الكذب علمنا القبح وان
جهلنا ما عداه وكذلك في باقي الصور والقبح فحكم واحد وكذلك الحسن وقد بان ان
تعليل الحكم المتحد بعلل مختلفة ممتنع فيما تقدم وسيأتي بيانه ايضا بزيادة شرح وايضاح
في العلل والمعلولات وان سلمنا ان حسن الحسن وقبح القبيح معلل بوجوه عائدة الى
الفعل ولكن لانسلم ان من فعل فعلا حسنا استحق عليه الثواب والثناء او فعلا
قبيحا استحق عليه الذم والعقاب لابد وان يكون ذلك لصفة عائدة الى نفس الحسن
والمسيئ كما هو مذهب القايلين بالتحسين والتقبيح العقلي كما سبق ايضاحه ومانع من تعليل
استحقاق المحسن للثواب والمسيئ للوم والعقاب اما ان يكون القابل به قابلا بالاحوال
او سفها فان كان قابلا سفي الاحوال فلا حكم ولا علة وان كان القابل بالاحوال فالوصف
الموجب لاستحقاق الثواب او العقاب بفعل الحسن والقبيح اما ان يكون معلوما او مجهولا
لا جايز ان يقال بكونه غير معلوم لما سبق في ابطال تعليل الحسن والقبيح بوجوه عايده الى
الفعل غير معلومة وان كان معلوما فاما ان يكون هو نفس فعل الاحسان والاساءة
او كون الفاعل عالما بقبح ما يفعله ومريدا له او عالما بحسن ما يفعله ومريدا له او معنى اخر فان
كان الاول فالاحسان والاساءة من صفات الافعال والافعال لا يوجب للفاعل
حالا واقرب دليل يدل عليه ان الفعل لا معنى له الا وجود الاثر عن المؤثر ووجود الاثر
ليس من صفات المؤثر فلا يكون موجبا لحكم في المؤثر كما مر تقريره في العلل والمعلولات
وايضا فان الفعل حادث فلو اوجب حكما في الفاعل لتجدد للباري تع من افعاله احكام
وصفات قائمة بذاته لم يكن قبل وجود الفعل ويلزم من ذلك ان يكون ذات الرب تع
محلا للحوادث وهو محال على ما سبق وان كان الوصف هو كون الفاعل عالما بالحسن
او القبيح مع القصد والارادة فهو ممتنع على اصلهم ايضا وبيانه ان من كان عالما بضرر انسان وقصد
ايجاده فيجب ان يكون مسيئا مستحقا للوم والعقاب على اصلهم وكذلك من علم مصلحة
انسان وقصد ايجادها فهو محسن ومستحق للثناء والمدح وعلى هذا فيلزم ان يكون محسنا
ومسيئا عند اجتماع الامرين لضرورة وجود حقيقة الاحسان والاساءة على ما ذكروه ومع
ذلك لو كان النفع المتاخر عن الضرر السابق مرجوحا فانه لا يكون محسنا عندهم وكذلك
لا يكون مسيئا عند ما اذا كان الامر بالعكس مع ان حقيقة الاحسان موجودة وما سبق
من الاساءة غير مخلة بالاحسان اللاحق وكذلك بالعكس وان كان مايه التعليل
شيئا اخر فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه وبما اسقصيناه الى ههنا تمام مسلة التحسين
والتقبيح المسلة الثانية في انه لا حكم قبل ورود السمع مذهب اهل الحق من الاشاعرة و

وغيرهم

وغيرهم ان الاحكام باجمعها سمعية وانه لا حكم قبل ورود السمع وذهبت المعتزلة بنباء
على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح عقلا الى ان الافعال منقسمة الى حسنة وقبيحة كما عرف
فاما الحسن فقالوا ينقسم الى ما تقتضي العقل فعله باستواء فعله وتركه في النفع وانتفاء الضرر عنه
ويسمى مباحا وربما قال بعضهم ان المباح ليس حسنا والى ما فعله اولى من تركه ثم ما فعله
اولى من تركه منه ما يلحق الذم بتركه فيسمى واجبا ومنه ما لا يلحق الذم بتركه فيسمى مندوبا وربما سموا
الواجب العقلي فقالوا لا يخلو اما ان يكون وجوبه لمعنى في نفسه اولا لمعنى في نفسه بل
لغيره فان كان الاول فهو كشكر المنعم والايمان والعدل والانصاف ونحو ذلك
وان كان الثاني فمنه ما يستقل العقل بدركه كوجوب النظر ومنه ما لا يستقل العقل
بدركه دون السمع كوجوب العبادات من جهة ما فيها من اللطف المانع من الفحشاء
واختلفوا في وجوب الفعل الذي يلزم منه ترك القبيح من حيث هو ترك للقبيح
فقال بعضهم ان احد الترك كان واجبا وان تعدد لا يكون الواحد من التروك واجبا
والا كان المباح الذي يلزم منه ترك الحرام واجبا وقال الكعبي ما كان تركا للحرام فهو
واجب من حيث هو ترك للحرام وان كان مباحا واختلفوا ايضا في عدم فعل القبيح هل
هو واجب ام لا واتفقوا على انه يجب على العاقل دفع الضرر عن نفسه عقلا وعن غيره شرعا واما
القبيح فمنقسم ايضا الى ما يلحق الذم بفعله ويسمى حراما ثم منه ما هو حرام لعينه كالكذب والظلم ومنه
ما هو حرام لغيره كالفعل الذي يلزم من فعله ترك واجب والى ما يلحق الذم بفعله ويسمى مكروها
ثم اختلفوا فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فمنهم من قال انه قبل ورود الشرع على الحظر ومنهم من
قال هو على الاباحة ومنهم من قال هو على الوقف وقد احتج الاصحاب بالنقل والعقل
اما النقل فقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الاحتجاج به انه امن من العذاب
قبل بعثة الرسل فدل على انه لا وجوب ولا حرمة قبل بعثة الرسل من حيث ان الواجب
ما لا يؤمن من العذاب على تركه والحرام ما لا يؤمن من العذاب على فعله وان العقل
غير موجب ولا محرم والا لقال وما كنا معذبين حتى يبرز فيهم عقولا فان قيل ليس في الاية
ما يدل على ثبوت الاحكام بالشرع اما قبل ورود الشرع فلعدم وروده واما بعد
ورود الشرع فمسكوت عنه في الاية والمسكوت عنه لا يكون الاية دليلا على ثبوت
حكم فيه او بعثه عنه الا بطريق المفهوم ولا نسلم كونه حجة سلمنا دلالة الاية على لزوم العذاب
بعد بعثة الرسل وبعثة قبل البعثة ولكن ليس فيها ما يدل على لزوم العذاب بالبعثة
وان كان لازما عندها وهذا كما يقال لا اكرمك حتى يجي رأس الشهر فانه لا يدل على
ان الموجب للاكرام مجي رأس الشهر وان كان الاكرام متحققا عنده سلمنا لزوم العذاب
من لوازم الوجوب والحظر ولهذا فانه قد لا يعذب من ترك الواجب او فعل

المحرم بناء على عفوه او شفاعة واذا لم يكن لازما لم يلزم من وجوده ولا بعثه وجود الحكم ولا
بعثه سلمنا ملازمة العذاب للوجوب والحظر ولكن بعد ورود الشرع او قبله الاول
مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء العذاب قبل ورود الشرع انتفاء الوجوب
والحظر قبله سلمنا انه من لوازم الوجوب والحظر ولكن الوجوب والحظر المستفادين من
الشرع او العقل الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الوجوب والحظر
المستند الى الشرع قبل ورود الشرع انتفاء الحظر والوجوب مطلقا سلمنا انه من لوازم
الوجوب والحظر مطلقا ولكن لا نسلم انه يلزم من اسناد لازم الحكم الى الشرع اسناد الملزوم
الى الشرع سلمنا انه يلزم من ذلك اسناد الوجوب والحظر الى الشرع وانه لا تحقق له
قبل الشرع ولكن ليس فيه دلالة على امتناع ما عدا الوجوب والحظر قبل الشرع وذلك كما
للمندوب والمباح والكفة والبطلان وغير ذلك من الاحكام سلمنا دلالة ما ذكرتموه على
عدم مدارك الاحكام في الشرع ولكنه معارض بما يدل على امتناعه وذلك انا لو حظرنا مدارك
الاحكام في الشرع لافضى الى افحام الرسل كما اسلفناه في وجوب النظر والجواب عن السؤال
الاول ان المقصود من الآية انما هو انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع لا بعده لوقوع الا
تفاق عليه ووقوع الخلاف قبله وبه جواب الثاني ايضا وعن الثالث ان وقوع العذاب
بالفعل وان لم يكن لازما للوجوب والحظر فلازمه عدم الامن من العذاب كما تقدم واللازم
قبل ورود الشرع منتف على ما نطقت به الاية فالملزوم وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الرابع
والخامس والجواب عن السادس انه اذا سلم لزوم عدم الامن من العذاب للوجوب والحظر
وسلم انتفاء اللازم قبل ورود الشرع فيلزمه انتفاء الملزوم وهو المطلوب وعن السابع انه ليس
المقصود من دلالة الاية غير انتفاء الوجوب والحظر وما عداه فانما تثبته بدليل آخر وعن الثامن
ما سبق في وجوب النظر وما تمسك به من جهة العقل ايضا قوله تع لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل ووجه الاحتجاج به ان نفي احتجاجهم على المؤاخذة بترك الواجبات
وارتكاب المحرمات بعد بعثة الرسل واثبت بمفهوم الحجة قبل البعثة وذلك يدل على
نفي الموجب والمحرم قبل البعثة وعلى اثباته بعد البعثة غير ان دلالته دون دلالة الاول لكونه
مفهوما ودلالة الاول منطوق بها ولا خفى وجه الكلام عليه نفيا واثباتا واما المسلك العقلي
فما بيناه في وجوب النظر من امتناع الايجاب والتحريم بالعقل وقد استقصيناه تقريرا
واعتراضا وانفصالا فعليك بطلبه الى ههنا غير انه مختص بنفي الوجوب والتحريم واما دليل
ابطال الاباحة فهو ان المباح اما ان يراد به ما لا حرج في فعله ولا تركه واما ان يراد به ما خير فيه
بين الفعل والترك ومعنى آخر فان كان الاول فلا نسلم كون الافعال قبل ورود الشرع
مباحة بهذا التفسير غير ان النزاع واقع في التسمية ولهذا فان افعال الباري لا حرج عليه

في

في فعلها ولا يعبر بها وكذلك افعال البهايم والصبيان ولا يوصف بكونها مباحة لفظا
وان كان الثاني فالخبر بالاجماع لا يخرج عن الشرع والعقل ولا شرع قبل ورود الشرع و
العقل فانا نجزم عندهم فاستوى فعله وتركه في المصلحة وعدم المفسدة من الافعال الحسنة
او فيما يقبح العقل فيه بحسن ولا قبح وعلى هذا فتخيير العقل فرع تحسين العقل وتقبيحه وقد
ابطلناه ثم يلزم عليه شبهة القايلين بالحظر وهو ان العالم وما فيه ملك لله تع وانه
التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح والقبيح لا يكون مخيرا فيه ولا يلزم من عدم ورود النهي
من الشرع انتفاء القبح والا لزم من انتفاء التحريم من الشرع انتفاء الندب وليس احد الامرين
اولى من الآخر وان كان الثالث فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه فان قيل المباح
هو المأذون في فعله وقد ورد دليل الاذن وان لم يرد صورة الاذن وبيانه هو انه
خلق الطعوم في المأكول والذوق فيها وقفا بالادلة العقلية انها نافعة لنا غير مضرة مع
تمكينه لنا منها بخلق قدرتنا عليها وهو دليل الاذن منه لنا الاكل وذلك كما لو قدم
المالك الطعام بين يدي انسان وعرفه انه نافع له غير مضر ومكنه منه فانه يكون اذنا
منه له في الاكل قلنا فاذا كان ماذونا فيه من جهة الشرع فاباحته من جهة الشرع لا
من جهة العقل وهو المدعى ان كان ممتنعا فغير تسليم المطلوب وفيه قياس الغائب على
الشاهد وهو ممنوع كما سبق واما القايلون بالوقف فان اراد وا به ان الحكم على الا
فعال بالوجوب والحظر والاباحة موقوف على ورود الشرع فهو المطلوب وان اراد وا به
التوقف في الحكم للتردد بين دليل الوجوب والحظر والاباحة فخطأ لاستحالة دليل سنده
الاحكام قبل ورود الشرع كما تقدم **المسئلة الثالثة** في انه لا يجب رعاية الغرض
والمقصود في افعال الله تع وانه لا يجب شيء عليه اصلا ذهب اهل الحق ان رعاية
الحكمة والغرض في افعال الله غير واجب وانه لا يجب عليه فعل شيء ولا تركه ووافقهم
على ذلك طوائف الالهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين واجمعت المعتزلة على ان
الباري لا يخلو فعله عن غرض ومقصود وصلاح للخلق اذ هو تعالى وتقدس عن العوارض
وعن الضرر والانتفاع وهو واجب في فعله نفيا للعبث عنه في ابداعه وصنعه ثم اختلفوا
بناء على وجوب رعاية الصلاح في فعله على وجوب الثواب على الطاعات والالام
الغير المستحقة كما في حق البهائم والصبيان ووجوب العقاب واحباط العمل الصالح على
المعاصي واحباط الصغاير عند اجتناب الكباير ووجوب قبول التوبة والارشاد
بعد الخلق والحال العقل الى وجوه المصالح بالاقدار عليها واقامة الحجج الدالة عليها ثم الزموا
على فاسد اصولهم ان ما ينال العبد في الحال او المآل من الالام والاوجاع والضرر والشر
فهو الصالح له ولم يتحاشوا عن الضرورة ومكابرة العقل في ان خلود اهل النار في النار

هو الصالح لهم والانفع لنفوسهم وما فارق به البغداديون للبصريين القول بوجوب
ابتداء خلق الخلق ومنهته اسباب التكليف من الحال العقل واستعداد آلات التكليف
والبصريون لا يرون ذلك واجبا بل أبتداوه تفضل من المبتدع واما الاصلح فهم
فيه مختلفون فمنهم من اوجبه ومنهم من نفاه بناء على ان ما من صالح الا وفوقه ما هو اصلح
منه الى غير النهاية ومنهم من قال يوجوب رعاية الاصلح في الدين دون الدنيا وعند
ذلك فلا بد من تحقيق مسالك اهل الحق ثم التنبيه على شبه اهل الضلال في معرض
الاعتراض والانفصال وقد اجمع الاصحاب على امتناع وجوب رعاية الحكمة في افعال المبتدع
لمسلكين المسلك الاول لو كان فعل الباري لا يخلو عن حكمة وغرض فذلك الغرض اما قديم
او حادث فان كان قديما فاما ان يلزم قدم الفعل لقدم غرضه او لا يلزم فان لزم فهو محال على
ما سنبينه من حدوث افعاله وان لم يلزم قدم الفعل لقدم غرضه فالغرض غير حاصل من ذلك
الفعل لحصوله دونه وما لا يكون الغرض حاصلا من فعله فلا يكون في فعله غرض وهو المطلوب وان
كان الغرض حادثا لحدوث الفعل فاما ان يفتقر الى فاعل اولا يفتقر الى فاعل فان لم يفتقر الى
فاعل لزم حدوث حادث من غير فاعل وهو محال لما فيه من سد باب اثبات واجب
الوجود وان افتقر الى فاعل فذلك الفاعل اما ان يكون هو الله تعالى او غيره لا جائز ان يكون
غيره لما سنبينه من انه لا خالق غير الله تعالى وان كان هو الله فاما ان يكون له ايضا في فعله
غرض او لا غرض له فيه فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان
كان الثاني فقد خلا فعله عن الغرض وهو المطلوب فان قيل فعله لذلك الغرض لغرض هو نفسه
فما خلا عن غرض من غير تسلسل قلنا فيلزم مثله في كل مفعول مخلوق وهو ان يقال الغرض
منه هو نفسه من غير حاجة الى غرض اخر غيره وهو المطلوب المسلك الثاني انه لو كان فعله لغرض
فذلك الغرض اما ان يرجع الى الباري تع الى او المخلوق لا جائز ان يقال بالاول اذ الباري
تع يتقدس عن الاغراض والضرر والانتفاع وان عاد الى المخلوق فقد قبل في ابطاله لا يخلو
اما ان يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة الى الله تع اولى من عدم الحصول او العدم اولى
او ان الحصول وعدم الحصول متساويان بالنسبة اليه فان كان الاول فهو ناقض
بذاته مستحيل بغيره وصحيح وبه يمتنع القسم الثاني كيف ويلزم منه عدم الحصول لا الحصول
وان كان الثالث فليس القول بالحصول اولى من عدمه وهو فاسد فانه وان كان
حصول الغرض وعدم الحصول بالنسبة الى الله تع سواء فلا يمتنع الفعل لعود الغرض الى المخلوق وان
اورد القسم ايضا على عود الغرض الى المخلوق وقيل اما ان يكون حصوله وعدم حصوله بالنسبة
الى الله تع سواء او ان احدهما اولى فالجواب الجواب وانما الطريق في ابطال عود الغرض
الى المخلوق من وجهين الاول انا لو فرضنا ثلثة اشخاص مات احدهم مسلما قبل البلوغ وبلغ اثنان

وما

ومات احدهما مسلما والاخر كافرا فمن مقتضى اصول الخصوم على ما استدعاه التعديل
ان يكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالغا وتخليد الكافر في الجحيم
لكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم احرمتني هذه الرتبة العلية التي اعطيتها للمسلم البالغ
ولم تمنعه اياها فلو قدر الجواب لانه اطاع بالغا فقال الصبي فلم لا احييتني الى ان ابلغ واطيع فحصل
لي هذه الرتبة فلو قدر الجواب لابي علمت انك لو بلغت لعصيتني فكان اخترامك هو الانفع
لك والخطاطك الى هذه الرتبة اصلح لنفسك فللبالغ الكافر ان يقول فلم لا امتني
قبل البلوغ لعلمك بكفري بعد سن البلوغ فلا بقي لموجب العوض جواب وهذا قاطع
في نفي لزوم العوض لا خبار عليه الوجه الثاني انا نعلم علما ضروريا ان خلود اهل النار
في النار من فعل الله ونعلم انه لا فايدة لهم ولا غرض في خلودهم في النار ولا لغيرهم فيه بل
والعاقل اذا فتش علم ايضا ان لا فايدة للجمادات والعناصر والمعدنيات وغيرها
من انواع النباتات في وجودها اذ لا تجد لذلك لذة ولا الما ولا فرق بين كونها ولا كونها
ولا غرض في امانة الانبياء وانظار ابليس وتكليف نوع الانسان مع ما فيه من الالام
والشاق ولزوم الحرج بل وكل عاقل ايضا اذا راجع نفسه وامعن في النظر بين الوجود
ولا وجود فانه يود انه لم يوجد لما يعترضه من الدنيا ونوائبها والاخرويه ولهذا نقل عن المعتدي
بهم من الاولين النكره لذلك والتبرم به حتى قال بعضهم يا ليتني كنت نسيا منسيا
وقال آخر يا ليت امي لم تلدني وقال آخر يا ليتني لم اك شيا الى غير ذلك من الاقوال
الدالة على كراهية الوجود وما فيه الغرض والصلاح للعبد لا يكون مكروها له فان قيل
لو لم يكن فعل الباري تع لغرض ومقصود مع ان الدليل قد دل على كونه حكيما في فعله عالما
بصنعه لكان عابثا والعبث قبيح والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق والخير المحض اذا كان
عالما بقبحه وعالما باستغنائه عنه فاذا لا بد له في فعله من غرض يقصده وحكمة يطلبها من فعله
نفيا للنقص والعبث عنه ولا ينكر امتناع عود الغرض من فعله اليه ولكن ما المانع من
عوده الى المخلوق وما ذكرتموه فغاية ما فيه عدم العلم بوجود الغرض فيما فرضتموه من الصور
وليس فيه ما يدل على عدم الغرض في نفسه فانه لا يلزم من عدم العلم بالشيء ولا عدمه
في نفسه كيف وانه قد يمكن ان يكون خلود اهل النار في النار هو الانفع لهم لعلم الباري
تعالى بهم انهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه كما اخبر به الكتاب العزيز ويلزم من ذلك
زيادة العقاب في حقهم مضافا الى ما كان مستحقا عليهم ولا يخفى ان التزام شر قليل
دفعا للشر الكثير اولى من التزام الشر الكثير وامكن ان يكون الفايدة في ذلك نفي
الخلف عن خبر الله تع عنهم بالخلود او الجهل عنه حيث تعلق علمه بذلك واما الفايدة
في خلق الجمادات وغيرها العناية بنوع الانسان لاجل انتظام احواله في مهماته

ليتني كنت نسيا منسيا

وافعاله والاستدلال بما فى طيها من الايات والدلايل الباهرات على وجود واجب
الوجود ووحدانيته المعبود للعبد وبعظم فيستحى على عبادته وبعظيه الثواب الجزيل وبالا
غاض عنها وعن النظر فيها العذاب الاليم واليه الاشارة بقوله عليه السلم حكاية عن الله
تع كنت كنزا لم اعرف فخلقت خلقا لاعرف به وقال تع ان فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب وقد قال عليه السلم لعائشة
عند نزول هذه الاية قد نزل على هذه الليلة اية ويل لمن لاكها بين لحييه ولا تفكر
فيها ثم قرأ هذه الاية وقال تع وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال اخبارا عن المؤمنين فى معرض الثناء والمدح لهم
ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض يتنزل
الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شئ قدير وان الله قد احاط بكل شئ علما الى غير ذلك
من الايات الدالة على ان خلق مثل هذه الاشياء انما هو لغرض الاستدلال بها عليه
ليعبد ويعظم تحصيلا للثواب الجزيل كما سبق واما امانة الانبياء فلعله النافع لهم لعلم
الله تع انهم لو عاشوا لتضرروا فى ابدانهم او اديانهم فكان اختراامهم هو الانفع لهم ويحتمل
ان يكون البارى تع قد علم انهم لو عاشوا لافضى ذلك الى فساد بعض الامة فكان اخترامهم
لذلك اولى واما فايدة انظار ابليس فيحتمل ان يكون لما فيه من زيادة امتحان المكلفين
لبنا لو انسبب مقاومته الثواب الجزيل واما تكليف نوع الانسان مع ما يلزمه
من المشاق والالام فى الدنيا لغرض تحصيل الثواب الجزيل فى الاخرى وما نقل عن
بعض المتقدمين من الكراهية للوجود فغايته انه لم يظهر له الغرض من وجوده وما هو النافع
له وليس فى ذلك ما يدل على عدم الغرض فى وجوده بل لعل وجوده الانفع له وقد اساء
الله تع بعلمه بذلك دونه والجواب انا لا ننكر كون البارى تع حكيما فى فعله ولكن ذلك
يتحقق بما يقع فى صنعته وخلقه على وفق علمه به وارادته ولا يتوقف ذلك على ان
يكون له فى فعله غرض وغاية والعبث انما يلزم فى فعله بانتفاء الغرض فيه ان لو كان
فعله مما يطلب فيه الغرض وهو محل النزاع وبقبيح صدور ما لا غرض فيه من البارى تع
فمبنى على فاسد اصولهم بالتحسين والتقبيح الذاتى وقياس الغايب على الشاهد وقد ابطلناه
فيما تقدم وقولهم غاية ما ذكرتموه عدم العلم بوجود الحكمة والغرض وليس فى ذلك ما يدل
على نفى الغرض فى نفسه ليس كذلك بل العلم بانتفاء الغرض فيما ذكرناه من الصورة الاولى
والثانية ضرورى وان انقدح الاحتمال فيما وراء ذلك من صور الاستشهاد مع بعده وقلة
يحتمل ان يكون خلود اهل النار فى النار انفع لهم من النعيم المقيم خروج عن المعقول ومكابرة
لضرورة العقل قولهم ذلك انفع لهم لعلمه تع انهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فانما يلزم ان

لو اعادهم

لو اعادهم مكلفين وهو قادر على اخراجهم من غير تكليف وان كلفهم فهو قادر على منعهم
من المعاصى بما تهم قبل فعلها وعدم اقدارهم عليها او اقدارهم على التوبة بعد الفعل
والعفو والصفح بعد الفعل بل وهو الاليق بحكمته والاقرب الى رافته من ان يعذبهم
ويسقم منهم مع انه لا ينتفع بعذابهم ولا تتضرر عنهم بل العفو والعفو به بالنسبة الى جلاله
سبحانه فكان اخراجهم هو الاصلح والانفع لهم كيف وقد وجدنا فى الشاهد المدح للعافى
دون المنتقم بل والعقلاء باسرهم يفضلون مقابلة معصيته واحده بالخلود فى العذاب
الابدى السرمدى فما بالها استاثر العفو به على العفو مع ذلك وليس مستندهم فيما قضوا
غير التحسين والتقبيح وقياس الغايب على الشاهد والتخليد فى العذاب على خلاف
هذه القواعد قولهم الغرض من ذلك انما هو نفى الخلف فى خبر الله تع والجهل عنه قلنا
فالعوض اذا عاد اليهم اذ لا نفع لهم فى ذلك وهو خلاف الغرض كيف وان النزاع
انما هو فى اعتبار الاغراض العايدة الى المنافع والمضار والمصلحة والمفسدة الدنيا وبه
والاخروية وليس النزاع فى وجوب وقوع الفعل من الله تع ضرورة استحالة الخلف
فى خبره والاستحالة وقوعه خلاف معلومه فان ذلك متفق عليه ومن اطلق الغرض فى
افعال الله على ما مثل هذه الامور فلا نزاع معه فى غير اللفظ وما ذكروه من العوض فى خلق السموات
والارض وما بينهما فجوابه من اربعة اوجه الاول انه لو كان ما ذكروه غرضا لوجب حصوله من
كل وجه والا كان البارى تع عاجزا عن تحصيل غرضه من الوجه الذى لم يحصل وليس كذلك
بل وكم من هالك بما خلق لاجل صلاحه واستظام احواله واستدلاله على ما سفعه كالغرقى
والحرقى والهلكى بالاسباب السماوية والارضية وليس من الصلاح خلق شئ لمنفعة
شخص يكون هلاكه فيه مع علم الخالق به ولو قال الخالق انما قصدت صلاحه بما علمت
ان هلاكه فيه كان قوله مردودا مستنكرا بل وكم من تارك للنظر والاستدلال بموجودات
الاعيان ولهذا لو نسبنا الناظر المومن الى غيره لم نجده الا قليلا من الكثير الفانى الخايدة
فى معرفة وجود الله تع وما يجب له من الصفات وما يجوز وما لا يجوز لا يكس عود هذا الى
الله تع اذ هو تعالى ويقدس عن الاغراض كما سبق فلا بد وان يكون عايدة الى العبد وذلك
الفايدة عند البحث عنها لا يخرج عن الانتفاع بالمعرفة والثواب عليها وذلك كله مقدور
لله تع للعبد من غير واسطة بان يخلق له العلم الضرورى به وبصفاته وان يفيله
الثواب الجزيل بدون النظر والطاعة فلا حاجة الى هذا التكليف والمشقة مع امكان
حصول الغرض دونه عبثا والعبث فى حق الله تع ممتنع وبه يخرج الجواب عما ذكروه فى
القول بالتكاليف وايجاب العبادات فان قيل الثواب جزاء على النظر والمشاق
اللازمة بالزام الطاعات بفضل المامورات واحساب المنهيات الدنيا ابتداء

والنفي للمنه فهو خروج عن الدين ويكبر عن الدخول في منن اسدتع واسباغ نعمه كيف
السبيل الى ذلك واين المفر منع القول بايجاده مبراعن الافات ممكنا من الحصل اللذات
واقداره على ما يصدر عنه من الطاعات وتكميل عقله للفهم والادراك الى غير ذلك من النعم التي
لا تعد ولا تحصى وذلك منه بر يامن غير سابقة طاعة او فعل عبادة الثالث هو
ان الحصم معترف بان ما يفعله العبد من الطاعات واجب عليه وملجا اليه شكرا لله
تع على ما اولاه من منه واسبغ عليه من جزيل نعمه فكيف يستحق الثواب على ما اداه ثم الوجهان
والجزآر على ما حتم عليه من العبادات وكيف السبيل الى الجمع بين القول بوجوب الطاعة
على العبد شكرا او الثواب على البارى جزآر وذلك من جهة ان الشكر لا يجب الا بعد
سابقة النعم المتطول بها ابتدار لا بطريق الوجوب والجزار الواجب لا يكون الا بعد
سابقة خدمة وطاعة متبرع بها لا على ما وقع بطريق الوجوب في مقابلة النعم السابقة
وسياتي لهذا مزيد ايضاح في احكام الثواب والعقاب وقوله تع لتجزى كل نفس
بما كسبت وقوله ليجزى الذين اساوا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى فليس
المراد به التعليل وانما المراد به تعرف الحال في المال كما في قوله تع فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله تع وجعل الليل لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم
لا نسلم وقوع مثل ذلك وانما نسلم كونه مقصودا بالتكليف حتى يقال انه كلف
لكذا او لعله كذا وبهذا يخرج الجواب عما ذكروه من النصوص الدالة على ان المقصود
من خلق السموات والارض وما بينهما انما هو النظر والاعتبار الرابع هو ان ما ذكروه
يرجع حاصله الى ان حكمة خلق السموات والارض وما بينهما واظهار الدلايل والايات
وايجاب الطاعات وتصريف الخلايق بين المامورات والمنهيات الى لذة يجدها
بعض المخلوقين في مقابلة طاعته ولعبه في النظر والاستدلال يزيد على اللذة التي يجدها
من ابتدا التفضل والانعام من اسدتع الذي لا سبيل الى الخروج عن منه ومع ان الله
تع قادر على ان يخلق له اضعاف تلك اللذة في التفضل الابتدائي من غير تعب ولا
نصب وذلك مما لا يتفوه به عاقل ولا يستحسنه احد قولهم ان امامة الانبيار انفع لهم او غيرهم
كما ذكروه فحاصله يرجع الى امتناع وقوع خلاف المعلوم وقد سبق جوابه والا فلو قطع النظر
عن تعلق بوجود الاضرار الملازم لبقائهم لقد كان قادرا على دفعه عنهم وعن غيرهم دون اماتهم
وتعويض المنفعة الحاصلة بهدايتهم وارشاد الخلق الى نجاتهم وما ذكروه من الغرض في انظار
ابليس من الحادثة الامتحان به لنيل الثواب الجزيل عليه لا يصح لوجهين الاول انه لو كان
الغرض منه ذلك لكان حاصلا من كل وجه حتى لا يكون الرب تع عاجزا عن تحصيل غرضه
بانظاره لا بليس ونحن اذا اسقطنا هذا متبوعيه اكثر من مخالفته فكان الاضرار بانظاره اكثر

من

من النفع الحاصل به وذلك قبيح على اصلهم فلا يصلح ان يكون عوضا الثاني ان المقصود
منه اذا كان هو زيادة الثواب الحاصل من الامتحان به فالرب تع قادر على تحصيل
ذلك للعباد دون هذه الواسطة التي الغالب منها الاضرار لا النفع وتمام تقريره
ما سبق في التكاليف واذا ثبت امتناع رعاية العوض في افعال اسدتع فقد بطل القول
بوجوب رعاية الصلاح والاصلح ويدل على امتناع ذلك ايضا انه لو وجب على اسد
تع رعاية الصلاح او الاصلح للزم ان يكون اقربات من النوافل بالنسبة الى افعالنا
واجبة لما فيها من صلاحنا اذ الرب تع قد امر بها وندب اليها وهو فلا يامر وينذب
الا بما هو صالح او اصلح فاذا كان فعل الصالح او الاصلح عليه واجبا كان واجبا بالنسبة
البنا ضرورة عدم الفرق بين الغايب والشاهد كيف وان اصل الحصم في ذلك
انما هو قياس الغايب على الشاهد فمتنع القول بالوجوب في الفرع مع امتناعه في الاصل
فان قيل لا يلزم من وجوب رعاية الصلاح والاصلح على اسدتع وجوب النوافل بالنسبة
الينا لكونها صالحة كان وجوب رعاية ذلك في حقنا ما يوجب الكد والجهد وهو ضرار
في حقنا بخلاف البارى تع فانه قادر على نفع العبد وصلاحه من غير ان يلحقه ضرر جهد ولا
كد وتعب فافترقا وليس القول بوجوب رعاية الصلاح او الاصلح على اسدتع مستندا
الى قياس الغايب على الشاهد ليلزم ما ذكروه هو مستند الى ما ذكرناه من امتناع صدور
العبث عن الحكيم في فعله وصنعته فلنا اما ما ذكروه من الفرق فهو يرجع على قاعدتهم في
وجوب الطاعة والشكر على العبد في مقابلة نعم اسدتع عليهم بالابطال وان نظر الى
ما يستحقه من الثواب في مقابلته فهو ساقط بما اسلفناه ومع بطلانه فيلزم القول بمثله
في محل النزاع وما قيل من ان مستند الوجوب في حق اسدتع انما هو نفي العبث والقبح
عن اسدتع فقد سبق جوابه واما ما لخص القول بوجوب رعاية الاصلح فمسلكان
الاول هو ان مقدورات اسدتع في الاصلح غير متناهية فما من اصلح الا وهو فوقه
ما اصلح منه الى غير النهاية ووجوب رعاية ما لا يمكن الوقوف فيه على حد ونهاية ممتنع
فان قيل انما يمتنع رعاية الاصلح ان لو لم يكن ما قيل بوجوب رعايته مقدارا مضبوطا
وقد امكن ضبط ذلك وتقديره بما يعلم اسدتع ان الزيادة عليه مما يوجب للعبد
المشقة والطغيان ولا محالة ان رعاية ذلك غير ممتنع قلنا عنه جوابان الاول هو
انه ما من امر يقدر طغيان الانسان عنده الا والرب تع قادر على عصمته عنه وعند
ذلك فاعتبار ما هو الاصلح من الاصلح الاول اولى الثاني ان ما ذكروه بنقض قاعدتهم
في وجوب تكليف العبد رعاية لمصلحة العبد مع العلم بانه سيكفر ويفجر فان امتنع رعاية
الاصلح لعنا للطغيان فليمتنع التكليف رعاية الدفع الفجور والكفران المسلك الثاني

ان العالم فيه كفر وايمان وظلم واحسان وعدل وجور الى غير ذلك من المتقابلات التى احد
المتقابلين فيها حسن والاخر قبيح لذاته على اصلهم وكل واحد منهما مقدور لله تع وموجود بايجاده
على ما سنبينه وعند ذلك اما ان يكون وجود ما قيل بحسنه اصلح من وجود ما قيل بقبحه
او وجود ما قيل بقبحه اصلح مما قيل بحسنه او ان كل واحد منهما اصلح من الاخر اولا واحد منهما
اصلح من الاخر فان كان الاول فيلزم منه ان لا يوجد القبيح اذ الاصلح مقابله وان كان
الثانى فمحال ان يكون القبيح اصلح من الحسن اذ الاصلح مقابله وان كان الثالث فهو مع
ايضا ظاهر الاحاله وان كان الرابع فهو ايضا محال لما فيه من القول بان الحسن ليس
اصلح من القبيح وبهذه المحالات انما لزمت من القول بوجوب رعاية الاصلح فيكون
ممتنعا واذا ثبت امتناع اعتبار الغرض فى افعال الله تع وامتناع وجوب رعاية الصلاح
والاصلح لزم بطلان ما بنى عليه من وجوب الثواب على الطاعات والعقاب على
المعاصى والتكاليف والتمكين مما كلف به العبد الى غير ذلك مما عدد ناه واما وجه ابطال
على امتناع وجوب شئ على الله تع مطلقا بجهة العموم فهو ان الواجب قد يطلق بمعنى
الثابت اللازم ومنه يقال وجب الحق اى ثبت ولزم وقد يطلق على ما يلزم من فوض
عدمه المحال وقد يطلق على ما هو متعلق الامر اللازم وقد يطلق على ما يلحق بتركه ضرر من ذم
او غيره وقد يطلق بمعنى الساقط ومنه يقال وجبت الشمس اذا سقطت وعند ذلك
فاما ان يراد بالواجب على الله تع احد هذه المحامل او غيرها فان اريد به احد هذه المحامل
فهو ممتنع اما الاعتبار الاول وهو الثابت اللازم فلان الخصوم متفقون على وجوب
التمكين مما كلف به العبد مع انه غير لازم لانتفائهم الامة على التكليف بالايمان لمن علم
الله تع انه لا يؤمن كابى جهل وغيره وهو غير ممكن منه لعلم الله تع ان ذلك غير واقع منه
ووقوع خلاف المعلوم مع والا كان علم البارى تع جهلا وهو ممتنع على ما سبق فى الصفات
وبهذا يبطل الوجوب بالاعتبار الثانى ايضا واما الاعتبار الثالث فهو ايضا ممتنع لانه يكون
لرب تع مامورا ومنهيا بالانفاق والرابع ايضا ممتنع لان الرب سبحانه وتعالى منزه
عن الاضرار والانتفاع والزم على فعل شئ او تركه والخامس غير مراد بالاتفاق وان اريد
غير هذه المحامل فلا بد من تصويره ليتكلم عليه فان قيل لانسلم الحظر فى الاقسام المذكورة
وذلك انا نعنى بكون الفعل واجبا انه حسن وان بركه قبيح وهو خارج عما ذكرتموه وان
سلمنا الحظر فيما ذكرتموه من الاقسام ولكن لانسلم امتناع تقبيره بما يلزم المحال
من فرض عدمه العبث فى حق الله والعبث قبيح والبارى عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه
عنه فيكون فعله عليه ممتنعا ولو فعله كان جاهلا او مفتقرا وهو على الله محال ومعنى كون
الثواب على الايمان الهما يم واجبا انه يلزم من عدمه الظلم فى حق الله والظلم على الله

مح على ما سيأتى بتفصيل القول فيه واما قصة ابى جهل فلا احتجاج بها اذ الايمان منه
ممكن وهو ممكن منه لكونه مقدورا له وهذا هو القدر الذى يوضحه من التمكين وهو واقع
والجواب اما السؤال الاول فمبنى على التحسين والتقبيح وقد ابطلناه واما الثانى فمندفع
اما قولهم انه يلزم منه العبث فقد اجبنا عنه وقولهم يلزم منه الظلم فانما يتصور ان لو كان
قابلا للاتصاف بالظلم وليس كذلك فان الظلم انما يتصور فى حق من تصرفه فى ملكه
من غير حق او مخالفه من المتصرف فما هو داخل تحت امره وحكمه وذلك كله محال ان يمكن
بتحقيق فى حق الله تع مع ان ذلك ايضا مبنى على اصولهم فى التحسين والتقبيح وقد
ابطلناه ثم يلزم على ما ذكروه التكليف بالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن قولهم
الايمان ممكن فى نفسه قلنا الامكان غير كاف فى التمكين الا مع الاقدار عليه
قولهم انه مقدور له قلنا لا نسلم انه قادر عليه قيل الفعل اذا القدرة عندنا لا سبب
الفعل على ما سيأتى تقريره ثم وان سلمنا كونه مقدورا لكنه لا فرق فى عدم التمكين
بين ما كان مستحيلا باعتبار ذاته وبين ما كان ممتنعا باعتبار غير لاستوائهما فى
امتناع الوقوع **المسئلة الرابعة** فى الالام واحكامها مذهب اهل الحق ان الالام مقدورة
لله تع واذا فعلها فهى حسنة وسواء كانت مبتدأ بها او بطريق الجزاء وسواء يعقبها عوض ام
لا وان العوض عليه غير واجب على ما سبق بل ان كان فلا يكون منه الا بطريق التفضل والاحسان
وهو جايز عقلا فى الدنيا والاخرى واما الواقع فمندا الى السمع فما ورد به كان والا فلا واما الالام
الصادرة من المخلوقين بعضهم فى حق بعض فان كان من صدر عنه الالام مكلفا فمنه ما هو جايز
ومنه ما هو حرام على حسب ورود الشرع بذلك وان كان من صدر عنه الايلام غير مكلف فلا
تبعة عليه فى الدنيا والاخرى عقلا الا ما ورد به الشرع بطريق التاديب والزجر والمتبع فى التعويض
على ذلك من الله تع فى الدنيا او الاخرى انما هو السمع واما المعتزلة فانهم قالوا الايلام ان
يكون من الله تع او من المخلوقين فان كان من الله فقالوا انما يحسن بان يكون مستحقا على من يرد به
سابقة او لجلب نفع او دفع ضرر او بان تعوض عنه فى الدار الاخرة بما يزيد على مقدار الالم ثم اختلفوا
فى الاعواض الواجبة على الله تع مذهب العلاف والجبائى وكثير من متقدمى المعتزلة الى دوامها
كدوام الثواب على الطاعات ووجوب تاخيرها الى الدار الاخرة زايدة على قدر ما
يستحق من العوض معجلا والى احباطها بالكفر والفسوق كاحباط الثواب والا كان الكافر و
الفاسق مستحقا فى كل وقت فى الاخرة نعيم العوض وعقاب الكفر والجمع ممتنع وذهب ابو هاشم
الى خلافهم فى الكل ومما اختلف فيه المعتزلة ايضا انه هل يتصور التفضل من الله تع بمثل
العوض ابتداء ام لا فمن لم يجوز ذلك جوز الالام لمجرد التعويض كالجبائى وابى الهذيل وقد منع
المعتزلة ومن جوز ذلك لم يجوز الالام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الالام و

وكونها الطاف في زجر غاوعن غوايته و ذهب عباد الصيمري الى جواز الالام لمحض الاعتبار
من غير تعويض و ذهب ابو هاشم الى ان الالام لا يحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل
بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا سفعه الا بجهة التعويض واتفقوا على امتناع الايلام دون هذه
الامور لانه يكون ظلما والظلم قبيح لذاته غير انهم اختلفوا في القبيح هل هو مقدور لله تع ام لا فذهب
النظام والجاحظ وغيرهما من قدماء المعتزلة الى استحالة كونه مقدورا لله تع وذهب الحماي و
ابو الهذيل وكثير من المعتزلة الى كونه قادرا عليه غير انه لما كان عالما بقبحه او عالما باستغنائه عنه
استحال صدوره عنه لعدم الداعي اليه ولو صدر عنه لدل على جهله بقبحه او على كونه محتاجا اليه وذلك
على الله تع محال واما ان كان الايلام من المخلوقين بعضهم في بعض فيجب على الله تع انصاف المظلوم
من الظالم وعند ذلك فاما ان يكون للظالم عوض عند الله او لا عوض له فان كان الاول
فيجب ان تصرف الى المظلوم ما يستحقه الظالم من الاعراض بعد ايلامه له وان كان الثاني
فيجب عليه صرفه عن الايلام ابتداء بوجه من الوجوه او ان يعوضه من عنده ثم اختلفوا في وقت
وقوع اعواض البهائم فمنهم من قال بذلك في الدنيا ومنهم من قال به في الاخرى في غير الجنة
ومنهم من قال بوقوعه في الجنة وهل يجب عليه تكميل عقولها لتعلم ان عوضها دائم غير
منقطع مختلف فيه ايضا بينهم لكنهم اتفقوا على ان الاعواض المستحقة على الخلق غير دائمة
واما المجوس فيعتقدون ان الالام قبيحة لذاتها ولا حسن بوجه من الوجوه غير انها صادرة عن الظلمة
دون النور واما الناسخة فلم يجوزوا صدور الالام من الله تع ابتداء بوجه من الوجوه الا
بطريق الجازاة على ما سبق من اقتراف الجرايم وتحقق ذلك في البهايم بان يكون ارواحها
قبل استقالها الى ابدان البهايم في ابدان اشرف من ابدان البهائم وقد اقترفت
الجرايم فنقلت الى ابدان البهائم لتعذب على جرايمها ثم التزموا على هذا الاصل ان
البهايم مكلفة عالمة بما يجري عليها من الالام وانها مجازاة على فعلها ولولا ذلك لما تصور
انزجارها بالالام عن العود الى الجريمة بتقدير انتقالها الى بدن اشرف من ابدان البهايم
ومنهم من زاد على هذا وزعم ان ما من جنس من اجناس البهايم الا وفيهم نبي مبعوث
اليهم من جنسهم ومنهم من زاد على هذا وزعم ان جملة الجمادات احياء مكلفة وانها مجازاة
على ما يقترفه من الخير والشر ثم اختلفوا في التكليف فمنهم من قال بان الله تع كلف الارواح
ابتداء ومنهم من قال لم يكلفها غير انه خيرها فاختارت التكليف ولهم اختلافات كثيرة
في امر الشيخ واحكامه سنأتي على اقصاها عند التصدي للرد عليهم ان شاء الله تعالى
واما البكرية فانهم لما اعتقدوا قبح الايلام لذاته ولم يروا حسنه بما حسنه المعتزلة والناسخة
واعتقدوا ورود الامر بذبح الحيوان من الله تع زعموا ان البهايم لا تالم وكذلك الاطفال
الذين لا يعقلون وعند هذا فلا بد من تحقيق مذهب اهل الحق اولا والاشارة الى

ابطال

ابطال مذاهب الخصوم ثانيا اما تحقيق مذهب اهل الحق فهو ان الالام فكنه الوجود وكل
ممكن الوجود فوجوده لا يكون الا بجاد الله تع على ما سبق بيانه بعد وما كون فعلا لله تع فلا يكون
قبيحا في ذاته لما سبق في ابطال التحسين والتقبيح الذاتي وعلى هذا فالقبيح عند اهل الحق لا يكون
مقدورا لله تع لا بمعنى انه موجود غير مقدور له بل بمعنى انه لا وجود له فيكون مقدورا واما الرد على
المعتزلة اما قولهم بتحسين الالام عقابا على ما سبق من الجرائم فقد اعتمدوا في ذلك على قضاء العقل
بحسن انتصاف من اولم اعتدا من المعتدي عليه بالايلام وحسن ضرب العبد تاديبا
على اساءته زجرا له وردعا عن مثلها ونحن لا ننكر استحسان مثل ذلك في حق للتشفي
والانتقام ودفع الم الغيظ عن نفس المجني عليه ولا يلزم مثله في حق الرب تع لاستحالة ذلك
عليه وعند ذلك فلا يلزم ان يكون ايلامه للجاني حسنا مع استغنائه عنه فان قيل الرب
تع وان كان غنيا عن ذلك الا انه يجب بالعقول تحسين الايلام عقوبة على الجناية لوجهين
الاول ما استقر في العقول من ذم الجاني على جنايته وان قدر استغناء المجني عليه عنه
الثاني انه لو لم يحسن ذلك لكان اغراء للجاني بالجنايات وارتكاب المحرمات قلنا
اما الوجه الاول فدعوى محل النزاع واما الثاني فمنتقض عليهم بوجوب قبول التوبة
واما قولهم بتحسين الايلام لغرض التفويض فانما يصح ان لو لم يكن الرب تع قادرا على
التفضل ابتداء بمثل ذلك العوض من غير سابقة ايلام واما اذا كان قادرا فلا
ولهذا فان من كان قادرا على الاحسان الى ضعيف دون سابقة ايلامه لا يحسن
منه الايلام لاجل الاحسان والله تع قادر على التفضل بمثل ذلك العوض من غير ايلام
فلا يحسن منه الايلام فان قيل لا نسلم ان الله قادر على التفضل بمثل العوض وذلك
لان العوض مستحق غير مشوب بالمنة والتفضل بضده قلنا اما من اعترف منهم بان
التفضل بمثل العوض مقدور لله تع فالالزام لازم له ومن منع من ذلك فمنعه باطل مردود
عليه وذلك لانا بينا فيما تقدم انه لا يستحق على الله شيء ولا يجب فالعوض لا يكون
مستحقا فيكون تفضلا من الله ايضا غير انه اختص باسم العوض لكونه مسبوقا بالايلام
واذا كان تفضلا فهو مثل للتفضيل السابق للايلام والقادر على احد المثلين يكون قادرا
على المثل الاخر وعلى هذا نقول ان التفضل بمثل الثواب مقدور لله تع ايضا وان كان ممنوعا
عند بعض المعتزلة وما قيل من لزوم شائبة المنة فمع ابطاله بما اسلفناه لازم ايضا في العوض
بتقدير كونه غير مستحق ثم وان سلمنا دلالة ما ذكروه على تحسين الالام للتعويض لكنه يلزم
عليه الضرار بتحسين ايلام الواحد منا لغيره ابتداء اذا كان ملزما للعوض وهو خلاف
الاجماع منا ومن المعتزلة ومن كافة الامة فان قيل الباري تع عالم بعواقب الامور وقادر
على التعويض بخلاف الواحد منا فلا يلزم من التحسين في حق الله التحسين في حق

الواحد منا مع انظوا العافية عنه وجوار لحق الالم من غير عوض بخلاف الرب تع فهو بطا بجواز
ايلام الولى والقيم على الطفل بقطع السلع والفصد والحجامة والتاديب بالضرب المولم ارتقابا
لما يتوقع من النفع وان كان مظنونا غير متيقن وعلى هذا يمنع تحسين الايلام لتحصيل نفع
او دفع ضرر وكل ما قيل فى العوض فهو منجه ههنا والقول بتحسين ان لو لم يكن مقدورا على التفضل
بمثله او ازيد وليس كذلك على ما سبق والاعتبار ايضا غير مؤثر لما فيه من الزام الضرر
لاحد المكلفين لنفع الاخر وليس هو اولى من العكس فيكون ظلما والظلم عندهم قبيح لذاته
ومثل هذا ابطل قول الصيمرى بالتحسين مجردا والاعتبار والقول بان الالم انما حسن
بالعوض مع القدرة على التفضل بمثله اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التفويض بط فانه
اذا كان قادرا على التفضل بمثل ذلك العوض ابتداء من غير سابقة الم ولا هو محتاج
الى التاليم ولا هو متضرر بالتفضل فالتاليم يكون عبثا لا فايدة فيه فيكون قبيحا وعلمه
بانه لا ينفعه الا بجهة العوض لا يخرج الالم عن كونه ضررا وليس تحسين لما فيه من النفع او لى
من تصحيح لما يلزم عنه من الضرر وقولهم ان الايلام دون هذه الامور يكون ظلما
من الله تع والظلم قبيح لذاته فقد سبق الكلام على الطرفين وقول من قال ان القبيح
لذاته مقدور عليه لله تع فباطل لاستحالة القبيح لذاته كما سبق ثم وان قدر وجود القبيح
لذاته فلا نسلم تصور وجوده من الرب تع فلئن قالوا التصور من الله تع ايلام الكافر
عقوبة على كفره ولا فرق فى الالم المقدور فى حق الكافر بين الالم فى حق من لم يسق منه
جناية غير وجود الجناية فى احدى الصورتين وعدمها فى الاخرى وذلك غير داخل فى
حقيقة الالم المقدور فكان الالم فى حق غير الجانى مقدورا لله تع وذلك الايلام قبيح فكان
القبيح مقدورا قلنا اذا اختلف الامكان بما اوجب قبح احدهما وحسن الاخر لذاته فالمانع
ان يكون وجود ذلك الفارق الموجب للقبيح مانعا من الاقتدار او ان عدمه يكون
شرطا فى الاقتدار وعدم الاطلاع على جهة المانعة او الشرط لا يوجب انتفاء المانعة او
الشرطية لما سبق فى تعريف الاول ثم وان سلمنا كونه مقدورا لله تع فلم قالوا بامتناع
وجوده عنه قولهم ان ذلك يدل على جهله بقبحه او احتياجه اليه غير مسلم وما المانع
من ايجاده له مع العلم بقبحه واستغنائه عنه وليس العلم بذلك ضروريا والنظرى
فلا بد من الدليل عليه وان نظر الى قبحه عقلا فقد ابطلناه واما الرد على الثنوية فى اعتقادهم
قبح الالام لذاتها فاسبق فى مسئلة التحسين والتقبيح وفى اعتقادهم وجود مدبرين و
مبدء للخير ومبدء للشر فياسيانى فيما بعد ان شاء الله تع واما الرد على التناسخية
فى ان الالام قبحه فاسبق وفى اعتقادهم حسنها بالاعواض فما ذكرناه على المعتزلة
وفى التناسخ ماسيانى ايضا فى موضعه واما انكار البكرية لحلول الالام بالبهايم و

الاطفال

والاطفال فكابرة للعقل والحس وما يشاهده منهم من الاضطراب والنفرة عند
الضرب والجراحات والاحتراق بالنار وبكاء الصبيان عند وجود الاسباب المولمة
وانكار ذلك لا يقاصر فى البعد عن انكار حياتهم وحركاتهم وحسهم وادراكهم وو
ضوح ذلك فى تناهى الفساد ومعن عن ابطاله المسئلة الخامسة فى تكليف مال
يطاق نقل عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى فى بعض الاقوال انه قال لا يجوز التكليف بالمحال
كالجمع بين الضدين والامر بما هو ممنوع منه كامر الزمن بالقيام ونحوه والذى اليه ميله
فى اكثر اقواله الجواز وهو لازم على مذهبه ضرورة اعتقاده ان الاستطاعة لا تكون الا
مع الفعل مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل وان القدرة الحادثة غير مؤثرة فى
ايجاد الفعل فيكون العبد مكلفا بفعل غيره والى هذا مال اكثر اصحابه وقد نقل عن بعض
البغداديين من المعتزلة ما يوافق هذا القول فانهم قالوا بجواز تكليف العبد بفعل فى وقت
علم الله انه يكون ممنوعا منه وهو تكليف بما لا يطاق والى هذا ذهب بكر بن اخت
عبد الواحد حيث قال ان الختم والطبع على الافئدة مانعان من الايمان والاخلاص
مع كونه مامورا بالايمان ومن اصحابنا من مال الى القول الاول وهو امتناع التكليف
بالمحال وهو مذهب البصريين واكثر البغداديين ثم اختلف القائلون من اصحابنا
بجواز التكليف بما لا يطاق عقلا فى وقوعه فمنهم من اثبته ومنهم من نفته واجمعت
الامة على جواز التكليف بما علم الله انه لا يكون عقلا وعلى وقوعه شرعا كالتكليف
بالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن كابى جهل وغيره خلافا لبعض الثنوية وعند ذلك
فلا بد من التنبيه على ما خذ كل فريق فيما ذهب اليه وابانة الحق من الباطل منه
وقد احتج الاصحاب على جواز التكليف بما لا يطاق بان قالوا العبد مكلف
بالفعل قبل وجود الفعل وكل تكليف بالفعل قبل وجود الفعل فهو تكليف
بما لا يطاق اما المقدمة الاولى فبالاجماع واما المقدمة الثانية فبيانها هو ان المكلف
بالفعل قبل وجود الفعل لا قدرة له على الفعل وكل من لا قدرة له على الفعل
فتكليفه بالفعل تكليف بما لا يطاق اما المقدمة الاولى فبيانها ما ياتى واما الثانية
فمعلومة بالضرورة واذا ثبت جواز التكليف بالقيام حاله كون الشخص قاعدا
مثلا مع استحالته جاز تكليف العاجز عن القيام بالقيام كالزمن والتكليف
بالمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه ضرورة اشتراك الكل فى امتناع
وقوع الفعل من المكلف حاله التكليف فان قيل لا نسلم ان التكليف
بالفعل قبل وجود الفعل تكليف بما لا يطاق قولكم انه لا قدرة على الفعل قبل
وجود الفعل لا نسلم ذلك وما يذكرونه فى بيانه فسياتى الكلام عليه ايضا

ثم هو على خلاف قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
اثبت الاستطاعة على الحج قبل وجود الحج وكذلك قوله تع وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين اثبت الطاقة على الصوم قبل الشروع فيه سلمنا انه لا قدرة
على الفعل قبل وجود الفعل ولكن لا يلزم من جواز التكليف بالفعل قبل الفعل
مع كونه مقدورا حاله الفعل جواز التكليف بالمستحيل لذاته والمعجوز عنه وبيان
الفرق من ستة اوجه الاول هو ان تكليف القاعد بالقيام لا يعد قبحا وتكليف
الزمن بالقيام والتكليف بالجمع بين الضدين قبيح في الفعل الثاني هو ان القيام
ممكن للقاعد ومتصور الوجود بخلاف قيام الزمن والجمع بين الضدين الثالث هو
ان الزمن به آفة مانعة من القيام وهي الزمان بخلاف غير الزمن الرابع هو ان
المامور بالقيام اذا لم يكن ممنوعا منه بزمانة او غيرها وان لم يكن قادرا على القيام
فهو قادر على مده وهو ما هو متلبس به ولا كذلك المعجوز عنه والمستحيل لذاته
الخامس هو ان الاقتدار على قيام القاعد ملازم لارادته للقيام في العاده بخلاف
المعجوز عنه والمستحيل فعله السادس ان التكليف طلب ما فيه كلفه والطلب
يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب كما تشترط فيه ان يكون معدوما في الاعيان
حاله طلبه ضرورة امتناع طلب الحاصل فتشترط فيه ان يكون متصورا في
الذهن لان طلب ما لا تصور له في الذهن محال وهذا الشرط متحقق في طلب
القيام من القاعد وهو غير متحقق في طلب الجمع بين الضدين لاستحاله تصوره
في الذهن ولو تصور ذهنا لما امتنع وقوعه عينا وكذلك طلب القيام من الزمن
مع زمانته ومع هذه الفروق فلا يلزم من تجويز التكليف في الاصل السابق
عليه جوازه في محل النزاع والجواب قولهم لا نسلم انتفاء القدرة على
الفعل قبل الفعل قلنا سيأتي بيانه وابطال ما يتمسكون به عليه وما ذكروه
من الاستدلال بالاشياء فحاصله يرجع الى التمسك بالظواهر المحتملة التاويل في
مسايل القطع فلا يقبل وبيان قبولها للتاويل اما الاية الاولى فالاستطاعه و
ان احتمل حملها على القدرة وكانت ظاهرة فيه غير انه تحمل على ما نقله الائمة عن النبي
عليه السلم من تفسيره الاستطاعه بالزاد والراحلة ولهذا اوجب الحج على من لا قدرة
له على الحركة كالزمن اذا كان واجدا للزاد والراحلة ومن يقوم باركابه وانزاله و
اما الاية الاخرى فيحتمل ان يكون المراد من الطاقة الصحة وهي ما ثبتنا معها خلق القدرة
المقارنة للفعل عاده بتقدير ارادته ولا مانع منه وان سلمنا امتناع حمله على هذا
المحمل لكنه يحتمل ان يكون الضمير في قوله تعالى يطيقونه فدية راجع الى الفداء

ويكون بتقدير الكلام وعلى الذين يطيقون الفداء فدية ويكون معنى طاقة الفداء
ملك ما تعتدي به والفداء وان لم يكن مذكورا غير انه يجوز عود الضمير الى ما ليس
بمذكور اذا كان في الكلام ما يدل عليه كما في قوله تع كل من عليها فان فان
الضمير في عليها عائد الى الارض وان لم يكن مذكورة وقوله تع حتى توارت بالحجاب
فان الضمير في قوله توارت عائد الى الشمس مع عدم ذكرها وقوله تع فاثرن
به نقعا والضمير في قوله به عائد الى الوادي الذي تقتضيه الخيل وان لم يكن مذكورا
واما الفرق الاول فحاصله راجع الى التحسين والتقبيح العقلي وقد سبق ابطاله
واما الفرق الثاني فلا نسلم ان القيام في حق القاعد ممكن له حاله قعوده وقبل
خلق القدرة عليه والتكليف متحقق قبل خلق القدرة فيكون تكليفا بما
ليس بممكن كما في العاجز والتكليف بالمحال ويحقق الامكان بتقدير خلق القدرة
المقارنة للفعل لا يخرج الفعل قبل خلق القدرة عن كون التكليف به تكليفا
بما لا يطاق والا لما كان تكليف العاجز عن القيام بالقيام تكليفا بما لا يطاق
لامكان ازاله المانع وخلق القدرة له عليه وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الفرق
الثالث ايضا واما الفرق الرابع فممتنع ايضا فان القدرة على ضد الفعل
المكلف به لا يوجب القدرة على نفس ذلك الفعل واذا لم يكن الفعل المكلف به
حاله التكليف به مقدورا فهو تكليف بما لا يطاق ولهذا كان التكليف بالحركة
الى جهة السماء صاعدا في حق الادمي تكليفا بما لا يطاق بالاجماع حيث لم يكن ذلك
مقدورا له وان كان قادرا عند هم على الصعود وهو التحرك الى جهة الاخرى على وجه
الارض واما الفرق الخامس فباطل ايضا فان ملازمة الاقتدار الارادة الفعل في ثاني
الحال في حق غير العاجز لا يخرج الفعل عن كونه معجوزا عنه قبل خلق القدرة عليه كما سبق
واما الفرق السادس فقد اجاب عنه بعض اصحابنا بان التكليف ينقسم الى تكليف
طلب واستدعاء للفعل والى تكليف تعجيز واعلام بحلول العقاب وعلى هذا
فما ورد التكليف به وهو ممكن فهو تكليف اقتضاء وطلب وذلك هو الذي
يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب ويشترط فهم المطلوب منه وما ورد التكليف
به وهو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وتكليف الزمن بالقيام فالمراد به التكليف
بالاعتبار الثاني وليس بطلب فلا يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب وهو بعيد
فانه اما ان يعترف بان الفعل قبل خلق القدرة عليه ممكن اولا يمكن فان
قال انه ممكن مع انتفاء القدرة عليه فقاسد لما سبق وان اعترف بعدم الامكان
فيلزم منه امتناع ورود التكليف به لمعنى الطلب والاقتضاء مطلقا وهو خلاف

اجماع الامة والحق فى ذلك ان يقال قد بينا ان طلب القيام من القاعد
مع عدم القدرة عليه كطلبه من العاجز وعند ذلك فاما ان يكون القيام المطلوب من
العاجز متصورا فى نفس الطالب واما ان لا يكون متصورا فان كان متصورا فقد
بطل الفرق وان لم يكن متصورا فهو ايضا غير متصور مع عدم القدرة ويلزم من ذلك
اما الاستواء فى جواز التكليف اوفى عدمه والاستواء فى عدم جواز التكليف محل ضرورة
الاتفاق على جواز تكليف القاعد الذى ليس عاجزا بالقيام فلم يبق الا الاستواء
فى جواز التكليف وقد تمسك بعض اصحابنا فى جواز التكليف بما لا يطاق بقوله
تع ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ووجه الاحتجاج به انهم سالوا وقوع التكليف بما لا
يطاق ولو كان ذلك محالا فى نفسه لكان مندفعا بنفسه من غير حاجة الى
السوال فى دفعه فحيث سالوا دفعه دل على كونه جائزا فان قيل لا نسلم
ان الآية ظاهرة فى سوال وقع التكليف بالمحال فانها انما يكون ظاهرة فيه
ان لو كان التكليف بالمحال ممكنا لانه اذا لم يكن ممكنا فيكون مندفعا بنفسه كما
ذكرتموه ولا حاجة الى سوال دفعه وعند ذلك فتوقف امكان التكليف بالمحال
على كون الآية ظاهرة فيه ويتوقف ظهورها فيه على كونه ممكنا وهو دور ممتنع سلمنا
انها ظاهرة فى وقوع التكليف بالمحال ولكن يحتمل ان يكون المراد به انما هو دفع
ما فيه كلفه ومشقة على النفس ولهذا يصح ان يقال لمن كلف عبده ما شق عليه
مشقة مفضية الى هلاكه كلفه ما لا طاقة له به ويدل عليه اول الآية وهو قوله تعالى
ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا والمراد بالاصر ما فيه ثقل ومشقة
هكذا قال اهل اللغة سلمنا ان المراد به تكليف المحال ولكن ليس فيه ما يدل على
جواز التكليف بالمحال اذ هو حكاية حال الداعين ولا حجة فى قولهم ولو صرحوا بالجواز
سلمنا صحة الاحتجاج بقولهم ولكن لا نخلو اما ان نقول بان كل تكليف تكليف
بما لا يطاق او بعض التكاليف دون البعض فان كان الاول فالسوال يكون
لدفع كل تكليف ولا فايدة فى التخصيص بما لا يطاق وان كان الثانى فالتكليف
اما تكليف عاجز او غير عاجز فما يطاق اما تكليف العاجز او من ليس بعاجز
لا جائز ان يقال بالاول والا لكان ما لا يطاق هو تكليف من ليس بعاجز ولا يخفى
ان العكس اولى وان كان الثانى فقد بطل ما ذكرتموه من الدليل العقلى والجواب
عن السوال الاول هو ان الآية بوضعها لغة يدل على طلب دفع التكليف
بما لا يطاق ولهذا يتبادر فهم ذلك من الآية عند اطلاقها الى الفهم وان كنا
غافلين عن كون التكليف بما لا يطاق ممكنا وعند ذلك فيلزم القول بالامكان

ضرور

ضرورة حمل اللفظ على ظاهره فانه لو لم يكن ممكنا لما كان للسوال فايدة على ما سبق
الا بطريق التاويل وهو خلاف الاصل وعن السوال الثانى انه ترك الظاهر
من غير دليل وليس فى اول الآية ما يدل على مخالفة الظاهر فى اخرها اذ لا احالة
فى طلب دفع ما فيه ثقل ومشقة وطلب دفع ما لا يطاق فى نفسه بل ربما كان ذلك
مما يوجب حمل اخر الآية على ظاهره تكثيرا للفايدة التاسيس اذ هى اولى من التاكيد
وعن الثالث هو ان الرب تع انما ذكر ذلك فى معرض التقرير لهم على ما قالوه
والتحريض والندب الى مثل هذه الدعوات بانفاق المفسرين فيكون الاحتجاج
بذلك لا بقولهم فقط وعن الرابع انا نقول كل تكليف فانه عند نا فى الحقيقة
تكليف بما لا يطاق على ما اسلفناه غير ان العرف قد خصص التكليف بما لا يطاق
بتكليف المحال لذاته كالجمع بين الضدين وتكليف العاجز عن القيام بالقيام
ونحوه دون التكليف بالفعل قبل خلق القدرة عليه والشارع انما يخاطب
اهل العرف بعرفهم غالبا وعند ذلك فيجب حمل اللفظ على ما لا يطاق عرفا
لا عقلا لكن ما مثل هذا الظاهر انما ينفع فى المسائل التى يقنع فيها بالظهور دون
القطع وما نحن فيه ليس كذلك وربما احتجوا بقوله تع يوم يكشف عن ساق
ويدعون الى السجود فلا يستطيعون وهو دليل التكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة
وهو اضعف من الاول فانه مع امكان حمل نفى الاستطاعة على نفى السهولة والانقياد
من غير حرج ومشقة فليس فيه ما يدل على تكليفهم بالسجود حتى يقال به مع عدم الاستطاعة
اذ الدعاء فى الدار الآخرة الى السجود ليس بتكليف لانعقاد الاجماع على ان الدار الاخرة
ليست دار مجازاة ومقابلة على ما فعل فى الدنيا واذا ثبت ان كل تكليف فانه
قبل خلق القدرة عليه تكليف بما لا يطاق فلا معنى لمخالفة من وافق اصحابنا على
ذلك فى كون التكليف بما لا يطاق واقعا ام لا فان التكليف قبل خلق القدرة
متفق على وقوعه بين الامة الا ان يراد به التكليف بالمحال الذى لا يتصور نفى القدرة
القديمة ولا الحادثة كالجمع بين الضدين ونحوه فهذا هو موضع الاختلاف فى الوقوع و
قد استدل من قال بوقوع التكليف بالجمع بين الضدين بتكليف ابى لهب
بتصديق النبى عليه السلام فى اخباره ومن اخبار النبى عليه السلم ان ابا لهب لا يصدقه
لاخبار الله تع لنبيه عليه السلم بذلك فقد كلفه بان يصدقه فى اخباره بانه لا يصدقه
فكلفه بالتصديق له تكليف له بان لا يصدقه وهو تكليف بالجمع بين الضدين
واستدل ايضا بقوله تع انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اخبر انه لا يؤمن
غير من آمن مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما اخبر به ومن ضرورة ذلك تكليفهم

بان لايصدقوه تصديقا له فى خبره انهم لايومنون وللخصم ان يقول لااسلم ان النبى
عليه السلم اخبر ان ابا لهب لايؤمن قطعا وغاية ما ورد فى قوله تع سيصلى نارا
ذات لهب وليس فى ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبى عليه السلم
قطعا فانه لايمتنع بعذب المومن عندكم وبتقدير امتناع ذلك امكن ان يكون
قوله سيصلى نارا ذات لهب بتقدير ان لايومن وكذلك ايضا قوله تعالى
لن نؤمن من قومك الا من قد آمن بتقدير ان لايهديهم الله تع ويبعث
دواعيهم الى الايمان ثم وان سلمنا وجود الاخبار بعدم الايمان والتصديق فى
الاينين قطعا ولكن لانسلم تصور تكليفهم بان يصدقوه وبهذا
مما اتفق عليه المعتزلة ومن قال بامتناع وقوع التكليف بالجمع بين الضدين واما من
قال من الثنوية بامتناع جواز التكليف بخلاف معلوم الله تع فمستندهم ليس الا
بقبح العقل له وقد ابطلناه **المسئلة السادسة** فى انه هل لله تع على من علم
اصراره على الكفر نعمة ام لا وفى معنى الحمد والشكر والتعظيم ولا نعرف خلافا بين اصحابنا
فى ان لله تع ليس له نعمة دينية على من علم اصراره على الكفر واما النعم الدنيوية فقد
اختلف فيها جواب الشيخ ابى الحسن الاشعرى فاثبتها تارة ونفاها اخرى وواقعه
على كل واحد من القولين جمع كبير من اصحابه ومثل القاضى ابا بكر الاثبات واجمع
المعتزلة على ان لله تع انعم على الكفار بالنعم الدينية والدنيوية ونحن الان نذكر حجة
كل فرق وشبهه على ما فيها ثم نذكر ما هو المختار ان شاء الله تع اما من نفى النعمة الدينية
والدنيوية فقد احتج على ذلك بان النعمة هى اللذة الخالصة عما يلزمها من الضرر المساوى
والراجح فى العاجل والاجل وذلك غير متحقق فى حق من علم الله انه يموت على
كفره فان ما امده به من اسباب الترفه والنعم وازاحة العلل وخلق الشهوات
والتمكن من ادراك اللذات والمرادات وتنصيب الادلة والايات الدالة
على الهداية والحث على ذلك ببعثة الرسل المويدين بالمعجزات القاطعة وتكميل
العقل واله الادراك لتحصيل السعادة الاخروية وان كانت على صور النعم فهى نقم على
الحقيقة وليست نعما ومانعه هو ان ما يلزمها من الاضرار راجح عليها وما يكون للاضرار اللازم
منه راجحا عليه لايكون نعمة وبيان المقدمة الاولى بتنصيص حجة الاول قوله تعالى
سنستدرجهم من حيث لايعلمون واملى لهم ان كيدى متين ووجه الاحتجاج به
انه جعل ما تقدره الكفار نعمة استدراجا مفضيا الى الهلكة فى معناه قوله تع انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الخيرات بل لايشعرون الثانى قوله تعالى
انما نملى لهم ليزدادوا اثما الثالث قوله تع فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله

ليعذبهم بها فى الحيوة الدنيا الرابع قوله تع ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب
النار الخامس قوله تع فاما الانسان اذا ما ابتليه ربه فاكرمه ونعمه فيقول ربى
اكرمن ووجه الاحتجاج به ان الابتلاء بصورة الاكرام والانعام لتعريضه للكفر والقبائح
بموجب ما انعم عليه به فاذا قابله بالكفر كان ذلك سببا لهلاكه ولذلك رد
عليه ما توهمه من الاكرام والانعام بقوله تع كلا فقد ثبت ان ما يلزم من صور النعم
عليهم من الاضرار راجح وبيان المقدمة الثانية هو ان كل ما يكون الاضرار اللازم
عنه راجحا فلا يكون نعمة وان كان ملتذا به ومتصورا بصور النعم بل هى نقمة و
لهذا فان من قدم بين يدى انسان طعاما لذيذا مشتهى واذن له فى اكله
وامكنه منه وهو مسموم والمضيف يعلم كون الطعام مسموما وانه يفضى الى الاكله
والاكل جاهل بكونه مسموما فانه لا يعد ذلك انعاما عليه بل اعلاكاله ونقمة منه
عليه وان حصل به فى الحال الراهنة لذة وقضاء شهوة فكذلك فيما نحن فيه و
هذا امر ظاهر لامراء فيه وربما احتجوا بقوله تع قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده
والطيبات من الرزق قل هى للذين امنوا فى الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة فانه يدل
ظاهرا على انه قصد بخلق هذه الطيبات الانعام على المومنين دون الكافرين واما
من اثبت النعم الدينية والدنيوية فقد قال اما النعم الدينية فلا يخفى ان الله تع انعم
على المومنين بخلق العقول المدركة ونصب الادلة على وحدانيته وما يليق به ومالا
يليق وببعثة الرسل والحث على سلوك طرق الهداية وتجنب مسالك الضلالة
وتهيئة اسباب النجاة والتمكن من ذلك وان عدة الامور من اجل النعم المطلقة
والتفضلات المرغوبة وانه قد انعم بها على الكفار حيث مانعم بها على المومنين غير ان
الكفار اساءوا الى انفسهم واهملوا وجوه مصالحهم ودفع مضارهم بتصامهم عن الاصغاء
الى سماع انذار الرسل ونفاميهم عن النظر فى الادلة والايات الدالة على نجيهم من
الهلاك ويوصلهم الى النعيم المقيم وذلك لايخرج ما انعم الله به عليهم من الامور
المذكورة عن يكون نعمة وذلك كما لو قدم انسان طعاما شهيا نافعا غير مضر
بين يدى مضطر فى مخمصة ومكنه منه وقال كل منه فعه نجاتك من الهلكة فانه يعد
نعمة وان امتنع المضطر من الاكل حتى هلك بسوء صنعه واما النعم الدنيوية فلا يخفى
ان ما الكفار فيه من تحصيل اللذات العاجلة من المطعومات والمشروبات
والمنكوحات وغير ذلك من انواع المرادات مخلوقة لله تع وقد مكنهم منها وازاح
العلل الحائلة عنها من غير سابقة ايجاب عليه وان ذلك من اجل النعم وغايتها انهم
كفروا وسلكوا طريق الضلال المودى الى الهلاك وقابلوا الاحسان بالاساءة

والنعم بالكفر الموجب للعقاب وذلك لايخرج ماقصده في حقهم ابتداء عن كونه نعمة وهذا كما انه لو ابتدا انسان بالاحسان والانعام على غيره ثم عاقبه بخيانته عليه فان العقوبة على الخيانة لاتخرج الفعل الاول عن كونه نعمة واحسانا هذا ما يخص كل واحدة من النعمتين دون الاخرى ومنها مايدل على خصوص احدى النعمتين اما الدلالة الاولى فمن جهة الكتاب والاجماع فمن جهة الكتاب فايتان الاولى قوله تع يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها الثانية قوله تع في قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك واما الاجماع فهو ان الامة منعقدة على ان الكفار تاركون لشكر نعم الله تع عليهم واما مايدل على خصوص نعم الدنيا من جهة الكتاب فقوله تع في حق ال فرعون كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم ونعمة كانوا فيها فاكهين وقوله تع لثمود واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الارض الى غير ذلك من الايات ثم اعترض هذا القايل على حجة الاول وقال اما قوله تع سنستدرجهم من حيث لايعلمون فقد قال اهل التفسير فيها الاستدراج ان ينعم على العبد نعمة ولا يلهمه الشكر عليها او يقضي عليه نعمة ولا يلهمه الصبر عليها وذلك يقتضي ثبوت النعمة لانفيها وقوله تع انما نملي لهم ليزدادوا اثما فالمراد من الاملاء الابقاء وازدياد الاثم بسبب مايقترفون من الجنايات وسيكون من المحظورات وليس فيه مايدل على نفي النعمة فما قررتم من النعم الدينية ولا الدنيا وبه وقوله تع فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الدنيا فليس فيه دلالة ايضا فان الاموال والبنين ليست سببا للعذاب والا كانت سببا له في حق الانبياء والاولياء وليس كذلك بل السبب لذلك انما هو ترك الشكر عليها وذلك لقررتم بها ومما يدل عليه قوله تع المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير اثبت كون الباقيات الصالحات خيرا منها وذلك يستدعي الاشتراك في اصل الخير واصل الخير نعمة لانعمة وقوله تع ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار ودليل ابقائه قليلا وان مؤئله النار وليس فيه مايدل على نفي ماذكرناه من النعم ولا اثباتها وقوله تع فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه الآية فهي صريحة في الاكرام والنعمة والقول بان الابتلاء بالاكرام والانعام لتعرضه للشكر بما انعم عليه حتى اذا تركه والقول بان كل مايكون الاضرار اللازم له زايدا عليه لايكون نعمة فانما يلزم ذلك ان لو كان الاضرار لازما من النعمة المفروضة وليس كذلك بل انما هو لازم من الكفر ومقابلة الاحسان بالاساءة والانعام بالكفر على ماينباه وان سلمنا لزوم للنعمة المفروضة فلزوم المضرر الراجح للنعمة المرجوحة لاتخرجها عن حقيقتها وعن كونها نعمة كما لاتخرجها عن كونها لذة واما الاستشهاد بالطعام المسموم فغير مناظر لما نحن فيه اذ الاكل غير عالم

بمخالطة السم للطعام ولا هو متمكن في علمه عن الطعام ولو كان كذلك لما تناوله سبب للهلاك بخلاف ماكنا فيه فان النعم متميزة عن الاسباب الموجبة للهلاك ولا النعم سبب للهلاك فلا يلزم من كون ذلك ليس نعمة ان لا يكون ماكنا فيه نعمة وقوله تع قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده الآية دليل على اختصاص من امن في الدنيا بالطيبات يوم القيمة وليس فيه مايدل على انه قصد الانعام بخلقها في الدنيا على المؤمنين دون الكفار واما من فرق بين النعمة الدينية والدنيا وبه حتى انه نفى النعمة الدينية دون الدنياوية فقال النعمة الدنياوية هي اللذة الحاصلة وذلك متحقق لامر آفيه بما تقدم تقريره واما النعمة الدينية فهي الهدى والهدى انما يتحقق بشرح صدورهم على ما قال تع فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ولم يتحقق ذلك فلا يكون نعمة في حقهم ونحن في هذه المسئلة انما اجتهادية وليست قطعية ولعل حاصل الخلاف فيها لا يرجع الى محض التسمية وذلك ان من نفى النعم الدينية والدنياوية لاشك حصول الملاذ في الدنيا وتحقق اسباب الهداية غير انها لا يسميها نعما لما يعقبها من الهلاك والنقم ومن اثبت كونها نعما لا ينازع في تعقب الهلاك لها غير انه سماها نعما لصورها ولا مشاحة في الاصطلاح اللفظي بعد فهم كل واحد من المعنى وقد جرت العادة بسوق الكلام في معنى النعمة بتحقق معنى الحمد والشكر والتعظيم اما الحمد فقد قيل هو الشكر ومنه يقال الحمد لله شكرا فيجعل الشكر مصدرا للحمد وقيل الحمد هو الرضا ومنه يقال الحمد لله حتى حمده اي حتى رضاه والحق ان الحمد المطلق اعم من الشكر فانه يتناول شكر النعمة والثناء على الخصال الحميدة والصفات الكمالية ولهذا يقال حمدت فلانا على غناه وحمدته على علمه وشجاعته والشكر مخصص بالنعمة واما التعظيم فاما ان يكون من الخالق لغيره او من المخلوق لغيره فان كان من الخالق لغيره فقد يطلق ويراد به حمده له بطاعته وقد يراد به ارادة منفعته وان كان من المخلوق لغيره فقد يطلق ايضا ويراد به معنى في النفس زايد على القول وعلى العلم بكون المنعم منعما واليه ميل ابي هاشم وقد يراد به المدح بالقول وما يقوم مقامه من الافعال كالقيام له وتقديم نعله والمشي بين يديه ونحوه واليه ميل كثير من المعتزلة وقال عباد هو العلم بحاله والميز بينه وبين المنحط عن رتبته والحق انه لامراء في اختلاف هذه المعاني وانما النزاع في اطلاق اسم التعظيم عليها والمتبع في ذلك التوقيف وعلى هذا فشكر النعمة في اللغة هو اظهار النعمة واما في اصطلاح الاصوليين فقال بعضهم هو الثناء على المستحق بذكر احسانه وبهذا الاعتبار يجوز ان يسمى الرب شاكرا والذي ذهب اليه اكثرنا ان شكر المنعم هو قول في الصلب واعتراف بالنعمة على جهة الخضوع والتعظيم لما وجب من ذلك فانما يجب بالشرع على ما تقدم وكذلك النعمة عنه بالاقوال وغيرها وعلى

هذا يكون الحكم في وجوب التعظيم ايضا المسئلة السابعة في معنى الهداية والاضلال
وان اطلقا بازاء تحامل على ما سياتي غير ان الهداية عند امتناع حقيقة في خلق الهدى
وهو الايمان ومجاز فيما سواه وربما ذهب بعض اصحابنا الى انها حقيقة ايضا في
الدعاء وشرع سبيل الرشد والزجر عن طريق الغي مع كونها حصة في خلق الهدى فيكون
لفظ الهداية عند مشتركا بين المعنيين حصة والاعتماد على الاول واما الاضلال
فهو حقيقة في خلق الضلال ومجاز فيما عداه وذهب المعتزلة الى ان الهداية والا
ضلال حقيقة فيما وراهذين المحملين على ما يأتي تحصيله وقد احتج الاصحاب بالنصوص
والاطلاق العرفي اما النصوص فمنها قوله تع فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا الآية وايضا قوله تع والله
يدعوا الى دار السلم ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله تع من يهدي الله
فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تع علم انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهذه النصوص ظاهرة في الهداية
والاضلال بالاعتبار المذكور اذ هو المتبادر الى الفهم منها واما الاطلاق العرفي
وهو انه لو قال القائل فلان هداه الله فانه لا يتبادر الى الفهم منه عند اطلاقه
غير خلق الهدى وكذلك اذا قال اضله الله لا يتبادر منه الى الفهم غير خلق الضلال
فان قيل لا نسلم ان الهداية والاضلال حصة فيما ذكرتموه والمراد بالنصوص انما
هو الهداية بمعنى الارشاد الى طرق الجنان ومنه قوله تع في حق الشهداء في الجهاد
والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم قال اهل التفسير اي الى
طرف الجنان وهو متعذر الحمل على خلق الايمان بعد الموت لعدم فايدة التخصيص
بسبب مشاركة الكفار لهم في ذلك يوم القيمة ومنه قوله تع يهديهم ربهم بايمانهم اي
يدلهم على الجنان بسبب ايمانهم والاضلال في مقابلته وهو نعمة الطرق عليهم سلمنا
تعذر الحمل على هذا المعنى ولكن امكن حمل الهداية على الدعاء وشرع سبيل الرشد
والزجر عن طريق الغي ومنه قوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
وليس المراد منه خلق العمى فان من خلق له الهدى لا يستحب العمى عليه بل المراد
بقوله فهديناهم اي دعوناهم وشرعنا لهم سبيل الرشد والاضلال في مقابلته
سلمنا بعد الحمل عليه ولكن ما المانع من حمل لفظ الهداية على تسمية الرب تع للمؤمن
مهتديا والاضلال في مقابلته ومنه يقال ضللت فلانا اذا نسبته الى الضلال و
وصفيته به وربما حمل بعضهم الاضلال على نفس المعاقبة في العاجل والاجل بسكا
بقوله تع ان المجرمين في ضلال وسعر والجواب اما منع كون الهداية والاضلال

حصة

حقيقة فيما ذكرناه فجوابه بما ذكرناه من الاطلاق النصي والعرفي وما ذكروه من الاحتمال فقد
قال بعض الاصحاب فيه انه يمتنع حمل النصوص المذكورة عليه لثلثة اوجه الاول انها دالة على
الهداية والاضلال في الحالة الناجزة وما قيل من الاحتمال فلا يمكن الا في الدار الاخرة وفيه
نفي الهداية والاضلال في الدنيا مع اتفاق الامة على خلافه الثاني هو ان الهداية
والاضلال في غالب النصوص المذكورة مقيدان بالمشية والاختيار وهو متعذر في
الاحتمال المذكور ضرورة وجوبه في حق المؤمن غير متعلق بالاختيار على اصل المتاول
الثالث هو ان قوله تع فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام نفي في وصف
الهداية الواقعة في الدنيا وهذه الاجوبة بعيدة عن التحصيل اما الاول فليس في النصوص
المذكورة ما يدل على تجويز الهداية والاضلال في الدنيا اما قوله تع يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام فدليل على تجويز شرح الصدور وجعله ضيقا حرجا في الدنيا
وليس فيه ما يدل على تجويز الهداية والاضلال اذا امكن ان يكون المراد من قوله فمن
يرد الله ان يهديه اي في الدار الاخرة يشرح صدره للاسلام في الدنيا ومن يرد
ان يضله في الاخرة يجعل صدره ضيقا حرجا في الدنيا وقوله تع والله يدعوا الى دار
السلام ويهدي من يشاء لا يمتنع ان يكون محمولا على الدعاء الى دار السلم في الدنيا
والهداية في الاخرى اذ ليس في اللفظ ما يدل على تخصيص الهداية بالدنيا لا من
جهة اللفظ ولا المعنى وكذلك الكلام فيما يلفى من النصوص وليس في حمل النصوص
على الهداية والاضلال على ما اولناه الحضم ايضا ما يوجب رفع الهداية والاضلال على
في الدنيا لجواز استفادته من دليل اخر واما الوجه الثاني فانما يلزم بعده تسليم ان يكون المتاو
قابلا بالجاب الهداية بالاعتبار المذكور والا فلا دعلى تقدير ان يكون قابلا به فلا يخرج
بذلك عن الاختيار وهو ان يكون ذلك بالقدرة والمشية الازلية وان كان لا بد
وقوعه ولو كان لزوم الوقوع او لزوم عدمه مع كونه بالقدرة والمشية مما يخرج الرب تع عن
كونه مختارا للزم منه ذلك وان حمل لفظ الهداية والاضلال على خلق الهدى والضلال
في الدنيا ايضا وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وقوع ذلك معلوما عدمه او عدمه فان
كان المعلوم هو الوقوع فلا بد منه وان كان المعلوم هو العدم فلا بد منه حتى لا يكون علم الله
تع جهلا وذلك يوجب خروج الرب تع عن كونه مختارا مع ان الوقوع وعدم الوقوع
بالقدرة والمشية الازلية ولا مخلص عنه واما الوجه الثالث فقد سبق ابطاله في ابطال
الوجه الاول والاقرب في ذلك ان يقال نحن لا ننكر صحة اطلاق لفظ الهداية والا
ضلال بالمعنى المذكور فيما ذكرناه من النصوص وما ذكروه غير ان النزاع فيما وراء ذلك
وهو انه هل هو حصة او بطريق المجاز وقد بينا وجه الحقيقة فيما ذكرناه من ضرورة تبادره

الى الفهم عند اطلاق اللفظ بخلاف ماعداه وهو امارة الحقيقة فان الغالب انما هو اشتهار
اللفظ فى جهة الحقيقة دون جهة المجاز واما الاحتمال الثانى فلا نسلم ورود لفظ الهداية بمعنى
الدعاء وقوله تع واما ثمود فهديناهم الاية فالمراد بها الهداية بمعنى خلق الهدى فانهم كانوا اثروا
لما راوا الاية البصرة من ظهور الناقة من باطن الصخرة الجامدة وارتسموا بارسمه لهم صالح من
قسمة الماء بين الناقة وبينهم على ما قال تع لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ثم انهم عادوا
لما نهوا عنه واستحبوا الضلالة على الهدى وان سلمنا امكان حمل ما ذكرناه من النصوص عليه
غير انه لابد له من دليل ضرورة ان ما ذكرناه حقيقة على ما تقدم واما الاحتمال الثالث
فالجواب عنه من وجهين الاول انا لا نسلم صحة اطلاق الهداية والاضلال على تسمية
الشخص مهديا ومضلا فانه لا يحسن ان يقال هذا فلان لعلان اذا سماه مهتديا وكذا
فى الاضلال وايضا فانه لو جاز اطلاق الاضلال على تسمية الشخص مضلا لجاز ان يقال
الانبياء مضلون للكفرة اذا سموهم بذلك وهو غير سايغ فى الاطلاق الثانى وان سلمنا
صحة الاطلاق بذلك ولكن يمتنع حمل ما اوردناه من النصوص عليه لوجوه خمسة الاول ان
الرب تع انما ذكر الهداية والاضلال واسنادكل واحد الى مشيئته فى معرض التمدح
والاستعلاء ولو كان المفهوم من ذلك محمولا على التسمية لبطلت فايدة التخصيص
بالتمدح لامكان ذلك فى حق غيره الثانى انه لو كان المراد ما ذكروه لما امتنع على النبى
عليه السلم الهداية لمن شاء لعدم امتناع التسمية عليه بذلك وهو خلاف قوله
تع انك لا تهدى من احببت الثالث هو ان الله تع اخبر بتقدم شرح الصدر
على من اراد هدايته وضيقه على من اراد اضلاله وذلك مما لا يتوقف عليه الهداية
والاضلال بمعنى التسمية الرابع هو ان الامة مجمعة على التضرع الى الله تع بالهداية وتجنب
الاضلال مع حث الشرع وندبه الى ذلك وفى حمل ذلك على مجرد التسمية بعد
وخروج عن تقرفات العقلاء الخامس انه بعيد عن الفهم وما ذكرناه قريب فتمتنع
الحمل عليه الا بدليل وبهذا الوجه الاخير يندفع ما ذكروه من تاويل الضلال على نفس
المعاقبة ايضا وعلى الجملة فالبحث فى هذه المسئلة بحث عن امر لغوى لا معنوى والمستند
فيها نقلا واثباتا فقلى غير قطعى **المسئلة الثامنة** فى معنى الطبع والختم والاكنة وقد
رد الكتاب العزيز بالطبع والختم والاكنة على القلوب قال الله تع بل طبع الله عليها بكفرهم
فلا يؤمنون الا قليلا وقال تع ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الاية وقال تع وجعلنا على
قلوبهم اكنة ان يفقهوه وقد اختلف المتكلمون فى مدلول هذه الالفاظ فذهب اهل
الحق الى انه عبارة عن خلق الضلال فى القلوب واما المعتزلة فمختلفون على مذاهب
سنبينها فى معرض الاعتراض والانفصال عنها ان شاء الله ووجه الاحتجاج على مذهب

اهل الحق هو ان خلق الضلال فى القلوب مانع من الايمان والهدى بمعنى انه
يمتنع اجتماع بينهما والختم والطبع والاكنة فى اللغة موانع على الحقيقة وانما سميت بذلك
لكونها مانعة وخلق الضلال فى القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء
اذ الاصل انما هو الاطراد اللهم الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فنراه وما ه يحتاج الى البيان
فان قيل انما تعين حمله على ما ذكرتموه ان لو تعين وليس كذلك بل امكن ان يحمل
هذه الالفاظ على معنى الوسم فان الطبع والختم فى اللغة هو الوسم وعلى هذا فلا يمتنع ان
يخلق الله تع فى قلوب الكفار سمة يتميز بها عن قلوب الابرار على ما قاله الجبائى وابنه
وبتبين ذلك للملائكة لفائدة ذم من راوه متسما بسمة الكفر حتى ينزجر الكافر عن كفره فانه
اذا علم انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملئكة المقربين كان ذلك سببا
لزجره وذلك من اقوى مصالح الدين سلمنا امتناع حمله على هذا المحمل ولكن ما
المانع من الحمل على وصف الرب تع للكفرة بكفرهم وتسميتهم بما اتصفوا به من الكفر
على ما ذهب اليه اوايل المعتزلة ولهذا فانه يصح ان يقول القايل ختم على فلان بالكفر
والضلال اذا كان ايس من حاله سلمنا امتناع الحمل على هذا المحمل ايضا
ولكن ما المانع من حمل الختم والطبع على قطع اللطف عن الكفار وهو ما علم الله ان العبد
يموت عنده ولا يكفر على ما قاله الكعبى من المعتزلة وذلك لان قطع اللطف مانع من الايمان
فامكن اطلاق اسم الختم والطبع عليه لما قررتموه فى خلق الضلال سلمنا امتناع حمله على
هذا ايضا ولكن ما المانع من حمل الطبع والختم على ما خلقه الله من منع الايمان على ما ذهب
اليه بشر بن زيد وعبد الواحد وبكر ابن اخت عبد الواحد غير ان عبد الواحد وبشر
زعما انه لا يبقى العبد مع الختم والطبع مامورا بالايمان ولا منهيا عن الكفر حتى لا يعصى الى
التكليف بما لا يطاق ولانه اذا كان الايمان مامورا به فالمنع منه يكون قبيحا بخلاف
بكر بن اخت عبد الواحد سلمنا امتناع الحمل على هذا ايضا ولكن ما المانع من الحمل على
منع الاخلاص دون الايمان كما ذهب اليه بعض اصحاب عبد الواحد فانه زعم ان الختم
والطبع منع الاخلاص دون الايمان حتى قال انه يكون مع ذلك مامورا بالايمان
دون الاخلاص والجواب عن الاحتمال الاول من ثلثة اوجه الاول هو ان الوسم اما
ان يكون بما هو مانع من الايمان او بما لا يمنع فان لم يكن مانعا من الايمان فلا يتحقق
به التمييز بين الكافر والمومن فلا يكون فيه معنى الوسم وان كان مانعا فهو المعنى بالضلال و
لا منافاة بينه وبين ما ذكرناه الثانى هو ان ما ذكروه فى تحقيق فائدة الوسم من الانزجار
فغير مطرد فى حق من لا يعتقد صانعا ولا يعتقد وجود الملئكة على ما لا يخفى الثالث هو
ان ما ذكروه وان استمر فى الختم والطبع فلا يطرد فى الاكنة فان من وسم شخصا بسمة يتميز

عن غيره لا يقال غشاه بالاكنة وعن الاحتمال الثاني من وجهين الوجه الاول انا لا نسلم
صحة ذلك لغة فانه لا يقال ختم فلان على قلب فلان وطبع عليه او غشاه بالاكنة بمعنى
وصفه له بالكفر الثاني انه وان صح الاطلاق لغة لكن يمنع حمل الختم والطبع الوارد في
النصوص المذكورة عليه لوجهين الاول هو ان النصوص الواردة دالة على التمدح و
الاستعلاء وفي حمل الطبع والختم والتغشية الاكنة على الوصف وتجرد السمة ابطال فائدة
التخصيص بالتمدح والاستعلاء المتصور ذلك من الواحد منا وهو ممتنع الثاني انه تع
اخبر بان الختم على القلوب مانع من الايمان حيث قال سواء عليهم وانذرتهم ام
لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لاجل الختم وتجرد الوصف بالكفر لا يمنع
من الايمان فامتنع الحمل عليه واما الاحتمال الثالث فعنه جوابان ايضا الاول منع
صحة ذلك لغة فانه لا يطلق الطبع والختم والتغشية الا كنة على قطع الالطاف وتركها
لغة الثاني هو ان الالطاف اما ان يكون ممكنة فان كانت ممكنة فعند الخصم يمتنع
قطعها لكونها واجبة على الله تع عنده وان لم يكن ممكنة فلا يكون قطعها مضافا الى
الله تع والختم والطبع والتغشية الا كنة في النصوص مضاف الى الرب تع والمضاف
الى الله تع من حيث لا يمكن من لطف بهم يوصفون عنده فليس ذلك اولى من اضافته
الى الانبياء وغيرهم لما وانهم للرب تع في هذا المعنى واما الاحتمال الرابع فباطل ايضا
فان المنع من الايمان اما ان يكون بان لا يخلق الله لهم الايمان او بان يخلق ما يمنع من
الايمان فان كان الاول فالباري تع غير خالق للايمان عندهم وليس اضافة الطبع و
الختم والتغشية الا كنة الى الله تع بهذا التفسير اولى من اضافته الى غيره من المؤمنين
لمشاركتهم لله تع في هذا المعنى وان كان الثاني فلا يخلوا اما ان تقال بان الايمان
مامور به او غير مامور به فان كان مامورا به فالمنع منه قبيح عندهم ولانه يفضي الى
التكليف بما هو ممنوع منه وهو قبيح عندهم ايضا وان كان غير مامور به فهو خلاف
اجماع المسلمين قبل ظهور هذا ولا المبتدعة الخارقين لقواعد الدين وفيه ابطال التقريبين
المذكورين وبهذا الجواب يندفع الاحتمال الخامس ايضا ويرد جواب اخر وهو
ان الله تع اخبر بان الختم مانع من الايمان على ما سبق بخصوصه فمن فسر الختم بالمنع من
الاخلاص دون الايمان كان مراغما لدلالة النص بدعوى لا اصل لها **المسئلة**
التاسعة في معنى اللطف وحكمه واللطف في عرف المتكلمين لا يخرج عما يقع صلاح
المكلف عنده بالطاعة والايمان دون فساده بالكفر والعصيان وقد اختلفوا
فيما وراء ذلك فقالت المعتزلة انه لا يختص شيء دون شيء بل كل ما علم الله ان صلاح
العبد فيه فهو لطف به ثم قد يكون ذلك من فعل الله تعالى كخلق القدرة للعبد

والحال العقل ونصب الادلة وتنبيه الامارات فعل الصلاح وترك الفساد وقد
يكون من افعال العبد نفسه كنظره وفكره فيما يجب عليه وتوصله الى تحصيله وقد يكون
من فعل غيره من المكلفين بالاعانة له في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده والتأسي
به في افعاله الصالحة وايمانه وطاعته والانزجار عن افعاله الفاسدة اعتبارا انه حق
انهم قالوا الكفر الكافر اذا كان فيه صلاح الغير بطريق الاعتبار والانزجار كان كفره لطفا
بذلك الغير وان كان فسادا بالنظر الى نفسه وقد لا يكون فعلا بل ترك فعل وذلك
كما لو علم الله تع انه لو بسط الرزق لعباده او لبعضهم لبغوا في الارض ولو ترك بسطه
لصلحوا فيكون ترك بسط الرزق لطفا بهم والى هذا مال القاضي ابو بكر من اصحابنا
ثم زعمت المعتزلة انه يجب على الله تع اقتضى ممكن في اللطف والتزموا على هذا الاصل
انه ليس في مقدور الله لطف لو فعله لامنت الكفرة والا كان تاركا للواجب وذهب
الشيخ ابو الحسن واكثر اتباعنا الى ان اللطف شيء مخصوص وهو خلق القدرة على فعل
الصلاح من الايمان والطاعة وهو الاقرب من جهة ان كل ما تقدر سوى القدرة
على فعل الصلاح قد لا يقع معه الصلاح والقدرة الحادثة على اصل الشيخ كما سنبينه
مقارنة للمقدور وهو ملازم لها فكانت بوصف اللطف اولى من غيرها وبالجملة
فمحاصل هذا الخلاف آيل الى الاصطلاح اللفظي والامر فيه قريب بعد فهم المعنى وانما
الذي يجب الاعتناء بابطاله القول بوجوب اللطف على الله تع وانه ليس في مقدور
الله تع لطف لو فعله لامنت الكفرة اما الاول فقد سبق ابطاله في مسئلة نفي و
وجوب الغرض في افعال الله وامّا الثاني فمع انه مراغم لقوله تع ولو شاء الله لجمعهم
على الهدى وقوله تع ولو شاء الله لجعل الناس امة واحدة فهو مبني على فاسد اصولهم
في وجوب اللطف على الله وانه لو كان في مقدوره لطف بفعله كيلا يكون تاركا
للواجب وقد ابطلناه **المسئلة العاشرة** في التوفيق والعصمة والخذلان اما التوفيق ففي اللغة
عبارة عن تهيؤ العبد للموافقة واما عرف المتكلمين فمختلف فالذي ذهب اليه الشيخ
ابو الحسن واكثر الائمة من اصحابه ان التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة وهو موافق
للوضع اللغوي اذ الموافقة انما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة
ضرورة حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه وان لم يكن القدرة الحادثة مؤثرة
في الايجاد وعلى هذا فمن زعم من اصحابنا كالامام ابي المعالي ان التوفيق هو خلق الطاعة لعدم
تاثير القدرة الحادثة فقد ابعد عن الوضع اللغوي من حيث ان الطاعة بها الموافقة لا التهيؤ
للموافقة وان كان لا حرج عليه في الاصطلاح على ذلك مع نفسه واما المعتزلة فمختلفون
في ذلك فمنهم من زعم ان التوفيق هو الدعوة وايضاح سبل الرشد وتبيين مقاصدها

ومنهم من زعم ان التوفيق هو اللطف على ما سبق بحصه والمذهبان باطلان اما الاول
فلانه يلزم منه ان يقال الكفار موفقون لتحقق هذا المعنى فى حقهم وهو ممتنع واما الثانى فمن
جهة ان الامة مجمعة على استحباب الدعاء وطلب التوفيق من الله تع فلو كان هو اللطف
كما ذكروه فاما ان يكون ممكنا او لا يكون ممكنا فان كان ممكنا فهو واجب على الله
تع ولا بد من وقوعه ولا معنى لطلب ما لا بد منه ولا للتضرع فى وجوده كما انه لا معنى
لقول القايل اللهم لا تظلمنى حيث لم يكن الظلم من الله تع متصورا وان لم يكن ممكنا
فلا معنى لطلب ما لا يمكن وانما يمكن ذلك على اصلنا واما العصمة فهى فى اللغة ما
خوذة من المنع ومنه قوله تع اخبارا عن ابن نوح ساوى الى جبل يعصمنى من الماء
اى يمنعنى وقوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اى لا مانع وقوله تع والله يعصمك
من الناس اى يمنعك عنك وقوله تع واعتصموا بحبل الله جميعا اى امسعوا
بالاجار الى فضله عمن سواه ويقال لقلل الجبال عواصم لامتناع من يلجا اليها بها
عن غيره واما العرف الاصولى فمذهب الشيخ ابى الحسن والائمة من اصحابه ان مدلول
العصمة ما هو مدلول التوفيق على ما سبق من اصله وهو موافق للوضع اللغوى ايضا
فان خلق القدرة على الطاعة والايمان ملازمة الطاعة والايمان ويلزم من الطاعة
امتناع المعصية ومن الايمان امتناع الكفر ان فخلق القدرة على الطاعة والايمان يكون
عصمة عن المعصية والكفر ان وعلى هذا فلا يمتنع اطلاق اسم العصمة على الطاعة والايمان
نفسها لامتناع وقوع المعصية والكفر معها وعلى هذا فكل توفيق عصمة وليس كل عصمة توفيقا
فان قيل اذا كان خلق القدرة على الايمان او خلق الايمان عصمة مانعة من الكفر فخلق
القدرة على الكفر او خلق الكفر يكون ايضا منعا من الايمان وليس خلق القدرة على الكفر
مانعا من الايمان وكذا خلق الكفر بدليل قوله تع وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم
الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا دل على انتفاء كل مانع غير المبنى واذا لم يكن
خلق القدرة على الكفر او خلق الكفر مانعا من الايمان فكذلك خلق القدرة على الايمان
او خلق الايمان لا يكون مانعا من الكفر ايضا فان اطلاق المنع من الشى انما يحسن عند المحاولة
لذلك الشى ولكن يقدر يكون الشخص كارها له غير مريد له ومن خلق له الايمان او خلقت
له القدرة عليه على وجه يكون مقارنة له فلا يكون محاولا للكفر بل كارها له فلا يحسن
اطلاق المنع بالنسبة اليه والجواب عن الاول لا نسلم ان خلق القدرة على الكفر ليس
مانعا من الايمان حاله كونه كافرا واما الانه فهى دليل ان المانع انما هو اسبقا وقدرة
الله على ان سعث بشرا رسولا وذلك عين الكفر وليس فيها ما يدل على ان الكفر
ليس مانع وعن الاسكال الثانى ان صحة اطلاق المنع عن الشى يستدعى وقوع

المحاولة

المحاولة له او صحة المحاولة لذلك الشى الاول ممنوع والثانى مسلم وعلى هذا فلا يلزم
من عدم وقوع المحاولة للكفر فى حق المومن امتناع صحة المحاولة له واما المعتزلة فمدلول
اسم العصمة عندهم ايضا ما هو مدلول اسم التوفيق على اختلاف مذاهبهم غير ان من
فسر التوفيق منهم باللطف اختلفوا فمنهم من قال اللطف انما يسمى عصمة اذا قارنه
الايمان والطاعة وقبل ذلك لا يسمى عصمة ومنهم من قال انه يسمى قبل ذلك عصمة
اذا كان فى علم الله تع ان ذلك اللطف يقود الى الايمان والوجه فى ابطال ما ذكروه
ما ابطلنا به تفسير التوفيق بالدعوة واللطف فعليك بسفله الى مهنا واما الخذلان فهو
عند الشيخ ابى الحسن واصحابه ضد التوفيق فكما ان التوفيق خلق القدرة على الطاعة فكذا
خلق القدرة على المعصية وهو على وفق العرف اللغوى فان الخذلان فى عرف اهل
اللغة المنع من درك المراشد وقطع الاسباب المعينة عليها وخلق القدرة على الكفر
اذا كانت مقارنة للكفر مانعة من درك المراشد فكان ذلك خذلانا واما البصريون
المعتزلة فقالوا الخذلان هو ذم الله تع للعصاة وتوبيخه لهم واما الكعبى فقال الخذلان
عبارة عن قطع الالطاف المعبر عنها بالتوفيق عنده كما سبق تعريفه والمذهبان
بعيدان اما الاول فلانه على خلاف الاشعار اللغوى واما الثانى فلان ما قطع من
اللطف اما ان يكون ممكن الوجود او غير ممكن فان كان الاول فهو واجب على الله
تع عنده فيمتنع قطعه وان كان الثانى فليس ممكنا لا يكون قطعه لعدم ممكنا وليس
القول بكون الله خاذلا للكافر باعتبار انه لم يخلق اللطف فى حقه اولى من كون الواحد
منا خاذلا له بهذا الاعتبار ضرورة الاشتراك فى عدم الاقدار عليه وبالجملة فالبحث
ايضا فى هذه المسئلة لفظى واللغة ما ذكرناه ولا حرج فى الاصطلاح بعد فهم المعنى

المسئلة الحادية عشرة فى تحقيق معنى الاجل ووجه الاختلاف فيه والنظر فى
الاجل فى حصته ومعناه والثانى فى انه هل يجوز قطعه امر لا اما حصة الاجل فاعلم
ان اجل كل شى هو وقت تحققه واما ما هو الوقت فانى الكلام فى تحقيقه وبيان اختلاف
الناس فيه وما هو الحق منه فيما بعد لكن لا بد من الاشارة الى ما اليه ميل المحققين من
اصحابنا فى تحقيق معنى الوقت لبناء الغرض عليه ههنا والذى اليه ميل القاضى وحذاق
الاصحاب ان وقت كل شى هو ما قارنه من معلوم متجدد لم يكن ذلك الشى قبله وسواء
كان ذلك المعلوم المتجدد وجودا كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس او عدما كما يقال
تحرك الجوهر عند عدم سواده او بياضه وعلى هذا فما جعل وقتا للشى امكن ان
يكون ذلك الشى وقتا له فانه كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس ويجعل طلوع الشمس
وقتا لقدوم زيد فيقال طلعت الشمس عند قدوم زيد فيجعل قدوم زيد وقتا

لان

لطلوع الشمس على حسب قصد الوقت وارادته وظهور ما جعل وقتا عند المخاطب
بالنسبة الى الشئ الوقت به فالتاقت لكل شئ تخصيص كحقه بمقارنة معلوم
متجدد وعلى هذا فلا يتصور تاقيت امر ما القديم لعدم تجدده وسواء كان ذلك القديم
عدما او وجودا وكذلك لا يتصور تاقيت القديم لوقت لان الوقت متجدد كما سبق و
القديم فلا يكون موقتا فى كحقه بالمتجدد والا لكان القديم متجددا او المتجدد قديما وصحيح بلى
ان قيل بان القديم يتعلق وجوده مع وجود المتجدد من غير تاقيت بالنسبة المذكور فهو
حق وذلك كما يقال وجود الرب تع فى الان مع وجودنا فان قيل ما ذكرتموه فى تفسير
الاجل مخالف للاشعار اللغوى اذ الاجل فى اللغة مشعر بالتاخير الى امد معلوم ومنه سمى
الدين مؤجلا نظرا الى تاخير المطالبة الى وقت معلوم قلنا ليس كذلك بل التاجيل فى
اللغة هو التقدير بالوقت والتخصيص به غير ان المؤجل اى الموقت قد يكون تاخيرا
لتاخير المطالبة فى وقته المقدر فاجل تاخير المطالبة هو وقته واجل الاداء هو وقته واما انه
هل يجوز قطع الاجل المقدر فى حكم الله تع لا فقد اختلف المتكلمون فيه فذهبت الاشاعرة
وغيرهم الى امتناع ذلك وان من قتل ظلما او لحق فقد فاتت نفسه فى الاجل المحتوم من غير
زيادة ولا نقصان ووافقهم على ذلك الجبائى وابو هاشم وتاخروا المعتزلة واما المتقدمون
من المعتزلة فقد اختلفوا فمنهم من قال من مات حتف انفه فقد مات باجله ومن قتل فقد
انقطع اجله بالقتل وانه لو لم يقتل لبقى الى وقته المقدر ومنهم من قال بجواز الحيوة والموت
بتقدير عدم القتل ومنهم من فصل وقال اذا انضاف هلاك عدد كثير بحريق او غريق او غير
ذلك امكن ان يقال فى بعضهم من يغير انه لو قدر عدم ذلك السبب فى حقهم لجاز موت الكل
معا من غير سبب اذ هو خرق للعادة وخرق العادة لا بجهة الاعجاز قدح فى المعجزات وهذا
بخلاف الواحد او الاثنين وما لا ينتهى الحال فيه الى خرق العادة وذهب ابو الهذيل العلاف
منهم الى ان من قتل لو لم يقتل لمات قطعا ولما تصور تقدير بقائه واما الرد على من قال
بوجوب البقاء بتقدير عدم القتل وان القتل قاطع للاجل المحتوم المقدر فمن جهة الاستدلال
والالزام اما الاستدلال فهو ان من قتل فى وقت معلوم لا يخلو اما ان يكون وقوع قتله فى ذلك
الوقت معلوما لله تع او غير معلوم له لا جائز ان يكون غير معلوم له والا لكان الرب تع جاهلا بعواقب
الامور وهو محال وان كان عالما به فلا بد من وقوعه فى ذلك الوقت والا لكان علمه جهلا وهو محال
ايضا واذا كان كذلك استحال ان يكون له اجل يحمى فيه بعد ذلك الوقت فى علم الله تع
لما فيه من الخلف فى معلوم الله وبيان ان اجله المقدر انما هو وقت قتله لا غير وان القتل
لم يكن قاطعا واما من جهة الالزام فمن ثلثة اوجه الاول هو ان القول بوجوب البقاء بتقدير
عدم القتل الى الوقت المعلوم اما ان يقال معه بجواز الموت او لا يقال بجوازه لا جائز ان

الاجل

بقاء

يقال بعدم الجواز فانا بالوقد رنا عدم تعلق علم الله بالبقاء الى ذلك الوقت كان الموت
جائزا اى تعلق علم الله تع بان الاجل ممتد الى ذلك الوقت مانع من جواز القتل عندهم
قبل ذلك الوقت فلا يمنع من الموت قبل ذلك الوقت والا فالفرق تحكم غير معقول واذا
كان الموت بتقدير عدم تعلق العلم بالاجل المقدر جائزا او تعلق العلم بالاجل غير مانع من جواز
الموت فهو جائز واذا كان الموت جائزا قبل ذلك الاجل فقد بطل القول بوجوب
البقاء الوجه الثانى فى الالزام انهم حكموا بان الموت حتف انفه غير قاطع لاجله والقتل قاطع
ولو قتل ما المانع من ان يقال لو قدرنا عدم موته فى ذلك الوقت لبقى الى اجل معلوم لله تع
وان الموت فى ذلك الوقت قاطع لاجله كما قلتم فى القتل لم يجدوا الى الفرق سبيلا
الثالث هو انهم قضوا بان شخصا لو اتلف شيئا ما ليس بحيوان انه لا يكون قاطعا لاجله
المعلوم لله بل اتلافه وقع فى وقته واجله ولو قتل لهم ما الفرق بين الامرين كان الجواب
متعذرا فان قيل ما ذكرتموه وان دل على ان القتل غير قاطع للاجل لكنه معارض بما يدل
على كونه قاطعا للاجل وان الاجل مما يتصور فيه الزيادة والنقصان وبيانه من جهة المعقول
والمنقول اما من جهة المعقول فهو ان القاتل بغير حق محكوم بكونه جانيا بالاتفاق شرعا وعقلا
ولو لم يكن قاطعا لاجل المقتول لما كان بقتله جانيا ولا ظالما واما من جهة المنقول فمن جهة
الكتاب والسنة اما من جهة الكتاب فقوله تع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب
دليل جواز زيادة الاجل ونقصانه وايضا قوله تع ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده وهو دليل
ثبوت اجلين واما من جهة السنة فما روى عن النبى عليه السلام انه قال من سره ان يبسط الله
فى رزقه وينسى فى اثره فليصل رحمه ومعناه بوجه ما اجله اذ الاثر هو الاجل قال الشاعر
ما عاش محمود وان امدا لا ينقضى العمر حتى ينقضى الاثرا واراد به الاجل والحديث ظاهر فى
تاخير الاجل وزيادته وان سلمنا امتناع ذلك فى قتل الواحد لكنه غير ممتنع فى حق جماعة لا يشعر
فى العادة اخترامهم معا من غير سبب سعد سر عدم قتلهم ولو قتل بوجوب اخترامهم معا بتقدير
عدم الاسباب العامة المهلكة لكان ذلك من خرق العوايد فى غير جهة الاعجاز وفيه ما يوجب
البطلان المعجزة وهو ممتنع وان سلمنا امتناع ذلك مطلقا ولكن ما المانع من القول بوجوب
الموت بتقدير عدم القتل كما قاله ابو الهذيل ولو لا ذلك لكان العلم بانقضاء اجله عند
قتله جهلا وهو محال وان سلمنا امتناع القول بوجوب البقاء بتقدير عدم القتل والقتل
وامتناع وجوب الموت ولكن ما المانع من جواز الموت والبقاء كما قاله الباقون من
الاوايل منهم حتى لا يخرج كل واحد عن كونه مقدورا للرب تع والجواب اما ما ذكروه من الشبهة
العقلية فجوابها من وجهين الاول ان ما ذكروه غير لازم على اصلنا ولا على اصلهم اما على اصلنا
فلما علم ان زهوق نفس المقتول وخراب بنيته ليس مكتسبا للقاتل بل كسبه غير خارج عن

محل قدرته وهو فعله وما هو خارج عنه فهو من فعل الله تع وجناية العبد وطئه ليس بسبب
كونه مقدورا للروح اذ هو غير مقدور له بل بكسبه وهو الفعل القائم بمحل قدرة المفقود له على وجه
يقبحه زهوق الروح بفعل الله تع واما على اصلهم فلجواز استمال فعل القابل وتسلط على قتل
الغير لغير حق على مفسدة موجبة لقبحه لخاصوا اصلهم وخلو ذلك فى امانه الله تع له الثانى هو
ان ماذكروه منقض بايلاف مالبس بحيوان على ماسبق وماذكروه من الظواهر فظنيه
غير يقينيه فلا يكون حجة فيما يطلب فيه اليقين ثم هى معاوله ومعارضه اما تاويل الاية الاولى فمن
وجهين ذكرهما اهل التفسير الاول ان المراد من قوله ولا ينقص من عمره بالنسبه الى
اعمار اقرانه الثانى ان المراد به ما يجرى فى نسخ الاجال التى الاجال مشتبه فيها من المحو والاثبات
وهو المراد من قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وليس هو عايد الى ما هو معلوم لله
تع ويمكن ان يكون المراد من قوله ولا ينقص من عمره ما يمضى عليه من الازمنه فانه
ينقص من عمره واما الايه الثانيه فقد قال اهل التفسير المراد من قوله تع ثم قضى اجلا اى
اجل الدنيا واجل مسمى عنده اجل الاخره ونحن لا ينكر ذلك وانما ينكر ثبوت اجلين للموت
والحيوه وليس فى الايه ما يدل عليه واما الخبر فغايته الدلاله على ان اجل عند صله الرحم
وعلى قصره عند عدم الصله وليس فى ذلك ما يدل على ان الاجل المقدر فى علم الله
يتغير او ينقص واما المعارضه فقوله تع فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
وهو صريح فى نفى التقديم والتاخير فى الاجل وايضا قوله تع وما كان لنفس ان تموت الا
باذن الله كتابا موجلا وايضا قوله تع ما نسخ من اية اجلها ويستاخرون وفى العقول
بان القتل قطع للاجل فيخالفه هذه النصوص وايضا قوله تع ولولا اجل مسمى لجاءهم العذاب
ووجه الاحتجاج به انه اخبر بوقف فعل الله تع على بلوغ الاجل فاذا كان فعل الله متوقفا
على الاجل ولا يكون قاطعا له فعل الحادث اولى وايضا قوله تع وقال اولياؤهم من
الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذى اجلت لنا ووجه الاحتجاج به ان
منهم من مات حتف انفه ومنهم من قتل وقد قررهم البارى تع على اخبارهم ببلوغ اجالهم
ولم ينكر عليهم فدل على ان ما قالوه حق ولو كان القتل قاطعا للاجل لما كانوا صادقين على
الاطلاق ولا يخفى ان ما ذكرناه من النصوص اصرح وادل على الغرض مما ذكروه فكان العمل
بها اولى وعلى ما حققناه من وجوب وقوع المعلوم على ما علمه الله تع يمتنع تقدير عدم القتل
اذ كان الله تع عالما وعلى هذا فيمتنع التفريع عليه بوجوب الموت او بجوازه وجواز الحيوة
وسواء كان المقدر اجله بالقتل واحدا او الكثر وبه اندفع ما ذكروه من بانى التشكيكات
ثم يلزم القايل بوجوب الموت بتقدير عدم القتل ان يكون الذابح لشاة الغير دون اذنه
غير متعد ولا جان فى فعله بل محسنا فانه لولا ذبحه لها لماتت وفاتت مصلحتها على مالكها

وكذلك

وكذلك ايضا يلزم امتناع الجزم بقبح ذبحه على اصل القايل بجواز الموت دون
الوجوب لما ذكرناه من وجوب رعايه المصلحة على اصلهم فلبس قالوا انما قبح ذبح
الشاه دون المالك لتقرر المالك بتسلطه على اتلاف ماله دون رضاه ولا يمتنع ان
يكون ما فيه الصلاح من وجه قبيحا من جهة ما فيه من المفسدة فنقول انما يكون ذلك قبيحا ان
لو لزم منه مفسده على اصلهم وانما يكون ما ذكروه من التسلط مفسدة ان لو لم يحصل به مصلحة
للمالك تفوت بتقدير عدم الذبح واذا كان الموت لازما بتقدير عدم الذبح فبالذبح
تحصل المصلحة وبتقدير عدمه تفوت ومثل ذلك لا يعد مفسدة ولا قبيحا وان كان
دون اذن المالك وهذا كالو رامى شاة الغير مشرفه على الهلاك من حريق او غرق
او وقوع فى ملكه فاخذ فى تخليصها والتصرف فيها بما يحوجه من الهلاك دون اذن
المالك فان فعله يكون حسنا لما فيه من تحصيل المصلحة للمالك الفائته بتقدير عدم
تصرفه فكذلك فيما نحن فيه المسئلة الثانيه عشره فى معنى الرزق واختلاف الناس
فيه ولا خلاف بين الامه ان الرزق يستدعى رازقا ومرزوقا وانما الخلاف بينهم فى
معنى الرزق ومن هو الرازق فاما الرزق فقد اجمعت المعتزله على انه لا يكون حراما
ثم اختلفوا فى حده فقال الجبائى الرزق هو الملك وسواء انتفع به ام لا ويبطل
بالحوادث بحملتها فانها مملوكه لله تع وليست رزقا له ويبطل بالبهايم فانها مرتزقه و
لها رزق بالاجماع وبدليل قوله تع وما من دابه فى الارض الا على الله رزقها ومع
ذلك لا ملك لها بالاجماع فان فسر الملك بالقدرة الحسيه على ما هو الاشعار اللغوى
فلزمه ان يكون الحرام رزقا للقادر عليه حسا وهو خلاف اجماع المعتزله وقال ابو هاشم
الرزق كل ملك يتصور الانتفاع به من مالكه وهو وان خرج عنه البعض بملك الله
تع الا انه منقض بارزاق البهايم على ما تقرر وقال ابو عبد الله البصرى الرزق كل ما
للحى الانتفاع به من غير تقدم فيه ولم يلتفت فى التحديد الى الملك لاد راج ارزاق
البهايم فيه وهو ينقض ايضا بما يكله السباع من المواشى فانه يحوز لمالكها مع السباع من
اكلها شرعا بالاجماع بل وكذلك غير المالك لحفظ ارواح المواشى والملك للمعصوم
على مالكه وعند هذا فاما ان يقال بان ما اكله السبع يكون رزقا له او ليس رزقا له
فان كان الاول فهو خلاف ما اجمعت عليه المعتزله من ان الممنوع عن الشى شرعا
لا يكون ذلك الشى رزقا له وان كان الثانى فقد انتقض الحد حيث وجد و لا
محدود والذى صار اليه متاخرو المعتزله وهو اختيار صاحب المعنى ان الرزق
هو كل ما للحى الانتفاع به ولا يحوز منعه منه وهو منقض بالحشيش والكلا فى المفاوز
فانه رزق للبهايم باجماع منهم ومع ذلك يجوز منعهم عنه باحياء الموات ومنقض

ايضا بالملك المباح الذى لمالكه الانتفاع به فانه رزق له باجماع منهم مع ان للرب
تع منعه من الانتفاع به اما بان يغصبه عليه او باخراج المالك بالمرض او بسبب
اخر عن التمكن من الانتفاع به وفيه وجود الحد وجود دون حده والذى عليه
معول اهل الحق من الاشاعرة ان الرزق كل ما انتفع به حى وسواء كان بالتغذى
او بغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك وربما ذهب بعض اصحابنا الى ان
الرزق هو ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير والمذهب هو
الاول فان الاطلاق من اهل العرف شايع ذايع بان ما انتفع به الحيوان فهو
رزقه وان مالم ينتفع به ليس رزقا له وان كان مملوكا له وكتب براجمه بل
رزق من اسفل اليه وانتفع به والنزاع فى هذه المسئلة ليس فى غير التسمية
فكان صحة الاطلاق كافيا فيه فان قيل لو كان الرزق المنتفع به لكان ما
اخذه الغاصب وانتفع به رزقا له ولو كان رزقا له لما كان ممنوعا من الانتفا
به ولا ملوما عليه ولا معاقبا ويدل على انه ليس رزقا له النص والاطلاق
اما النص فقوله تع وما رزقناهم ينفقون اثنى على المنفق من رزقه وذلك غير
متحقق فى حق الغاصب بما ينتفع به فلا يكون رزقا له وايضا قوله تع وانفقوا مما رزقناكم
امر بالانفاق من الرزق والغاصب منهى عن الانفاق فما اغتصبه فدل على انه ليس
رزقا له واما الاطلاق فهو ان من اخذ مال غيره واحال منه وبين ملكه يصح ان يقال
احال منه وبين رزقه وان لم يكن قد انتفع به فدل على ان مسمى الرزق غير المنتفع
به وهو الملك والجواب اما الحل وانتفاء اللوم والعقاب فغير داخل فى مسمى الرزق
حتى اذا لم يكن الانتفاع حلالا او كان ملوما معاقبا عليه لا يكون رزقا بل مسمى
الرزق هو المنتفع به لا غير وهو متحقق فى حق الغاصب واللوم والعقاب والحرمة
انما كان لازما فى حق الغاصب من مخالفة نهى الشارع ونفوت ملك المعصوم
عليه دون اذنه ولا منافاة بين الامرين واما ما ذكروه من الاستين فانما يصح ان
يحتج بهما ان لو اشتملت على صيغة العموم ولكن لا نسلم ان العموم له صيغة وان
سلمنا ان للعموم صيغة ولكن لا نسلم وجودها فى الايتين المذكورتين اذ المذكور
فيهما حرف من وهى للتبعيض لا للعموم واما اطلاق اسم الرزق على الملك الذى
لم ينتفع به فليس حقيقة لما اسلفناه وانما هو بطريق المجاز من حيث انه حال ينتفع
به فى الغالب ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه من الاطلاق كيف وانه يلزم مما
ذكروه ان يكون من اعتدى بالحرام من اول منشاه الى منتهاه كاولاد الغصاب
قد عاش ومات ولم يرزقه الله رزقا وهو خلاف اجماع المسلمين قبل ظهور

المعتزله

المعتزله واما الرازق فقد اتفقت المعتزله على ان الحرام لا يكون رزقا من الله
تع وما كان حلالا مباحا فانى العبد منه بتعب ونصب فالعبد هو الرازق لنفسه
والله ليس برازق له ذلك الرزق وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق له ذلك
الرزق هو الله تع ثم منه ما هو واجب على الله وهو ما فيه صلاح المكلفين ومنه ما يجب
المنع منه وهو ما فيه مفسدة للمكلفين ومنه ما يجوز الرزق به والمنع منه وهو ما استوى
فيه صلاح المكلف واما اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم فقد اجمعوا على انه لا رازق غير الله
اذ الرزق مخلوق ولا خالق غير الله على ما تقرر فى الاصل الثانى من هذا النوع وانه
لا يجب عليه ان يرزق احدا تعاليه وتعدسه عن ان يجب عليه شئ على ما سبق تقريره بل
ان تفضل فتفضله وان منع فعدله والعبد فليس له غير الكسب على ما بانى تحقيقه فى
خلق الاعمال ثم ما يكتسبه العبد من الرزق ان كان منهيا عنه فمحرم او مكروه والا فمباح
ان لم يكن مامورا به وليس الكتاب الرزق فطلبه من المحرمات اذ الكتب فيه ارتكاب
المنهيات خلافا للشذوذ ومن العوام لا يوبه لهم فى ظنهم ان اكتساب الرزق وطلبه
من المحرمات ويدل على اباحة ذلك نصوص الكتاب واجماع الامة اما النصوص
الكتابية فقوله تع فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله
وقوله تع واذا حللتم فاصطادوا وقوله تع وهو الذى سخر لكم الفلك فى البحر
لتبتغوا من فضله وقوله تع واخرون يضربون فى الارض يبتغون من فضل الله
وقوله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
الى غير ذلك من النصوص الدالة على جواز طلب الرزق والاكتساب به واما الاجماع فهو
ان الامة من الصحابة ومن بعدهم مجمعون على جواز اكتساب الرزق وانه ما زال
الناس يكتسبون ويجتهدون فى طلب الارزاق براوبحرا فى زمن النبى والصحابة
ومن بعدهم ولم ينزل ذلك معروفا مالوفا من النبيين والاولياء والصلحين
من غير نكير ولو كان ذلك محرما لما ساغ من النبى عليه السلم ومن الصحابة و
اهل الحل والعقد من بعدهم ان سواطئوا على الخطا او هو متعذر عادة وممتنع
شرعا فان قيل طلب الرزق والاجتهاد فى اكتسابه يلزم منه امر محرم فكان محرما
وبيان ذلك هو ان طلب الرزق يشعر بعدم الايمان بالله تع وقلة الثقة به
فيما اخبر به وذلك حرام فكان طلب الرزق حراما وبيان لزوم قلة الثقة بخبره
بتقدير طلب الرزق هو ان قوله تع وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها
وقوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقكم واياهم وقوله تع ان الله هو
الرازق وقوله عليه السلم لو انكلتم على الله حق توكله لكنتم كالطير تغدو خماصا وتروح

بطانا و ذلك كله يدل على ان الله تع متكفل بارزاق عباده بخبره فالطلب
لما اخبر بوقوعه يدل على قلة الثقة بخبره وهو حرام وايضا فان الارزاق المشوبة بالمحرمات
وبالسعي لاتاس من مصادفة المحرم بالتصرف فيه واكله وذلك حرام واذا وقع
الاشتباه والتردد بين الحرام وما ليس بحرام فالتجنب والكف واجب كما لو اختلطت
ميتة بذكاة واختة من الرضاع باجنبية والجواب انا لانسلم ان طلب الرزق يشعر بعدم
الايمان وقلة الثقة بما اخبر به الله تع من الرزق لعباده والا كان ذلك موجبا للقدح فيمن
سلف من الانبياء وغيرهم من الاولياء فان اكثرهم كانوا محترفين متكسبين باسباب
مختلفة حتى ان داود كان يكتسب بالدروع وادريس بالخياطة وموسى بالرعاية والنبي
عليه السلام بالتجارة قبل المبعث وعلى هذا كان الاولياء من السلف والخلف ثم لو كان كما
ذكروه لحرم النظر في معرفة الله والسعي في الاشتغال بالعبادات وتخليص النفس من الهلاك
عند الوقوع وان لا يمد احد يده الى ما حضر تناول يديه من الطعام لساوله وان لا تصرف في
شئ من مهمات الدنيا ولا الاخرة لان ذلك يدل على عدم الايمان وقلة الثقة بالله تعالى
فيما ثبت من محتوم قضائه وقدرته وان كل حادث يحدث باحداثه وانه لا دافع ولا مانع
لما قضاه وامضاه وقد رد هذا قالوا حيث قيل باسقاط الحرمة عن السعي كان السعي مامورا به اوما
في معناه قلنا واكتساب الرزق ايضا ماذون فيه بدليل ما ذكرناه من نصوص الكتاب
واجماع الامة فان ذلك وان لم يدل على الوجوب فادنى درجاته الاذن والاباحة و
ما قيل من ان الارزاق مشوبة بالمحرمات قلنا الاصل في الكل الاباحة واحتمال مخالطة
المحرم لكل واحد من الاموال وان كان قائما الا انه بعيد وبتقدير ان يكون مشكوكا
فيه فلا يكون رافعا للاصل بخلاف ما ذكروه من الامثلة اذ ليس الاصل هو الحل في
الكل والاجتهاد غير جار فيها لعدم العلامة المميزة حتى انه لو اتفق احتمال وجود العلامة الدالة
على الاباحة كما في المبتة والمذكاة قلنا بالاباحة على وجه لنا في المذهب ثم يلزم من ذلك
تناول تحريم الاغذية مطلقا كما قيل بتحريم الاكتساب ولا يخفى ما في ذلك من الوقوع
في المحرم وهو الغار النفس في التهلكة وهو خلاف اجماع الامة وخلاف قوله تع ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة **المسئلة الثالثة عشر** في السعر والغلاء والرخص وانه من الله تعالى
اما السعر فهو عبارة عن تقدير اثمان الاشياء وارتفاعه غلاء والخطاطه رخصا وهل
هو من الله تع او من العبد قالت المعتزلة انه مستند الى افعال العباد بتواطئهم على
تقدير اثمان الاشياء وتراضيهم بذلك في كل وقت على حسبه وان ارتفاع السعر
والخطاطه غير خارج عن افعالهم ولهذا يصح ان يقال لمن حاصر بلدة وضيق على اهلها
هذه ومنعهم من الاسواق كيف غلت عليهم الاشياء ولو فرقت رغباتهم فيها حتى

ارتفعت الاسعار انه اوجب الغلاء ورفع السعر وانه في وقت الغلاء وارتفاع الاسعار
اذا فتح اهراء وافاض ما فيها على الناس وكنهم من الامتيار منها بحيث انحط السعر يقال
اوجب بفعله ذلك الرخص وانحطاط السعر حتى انه يمدح على ذلك ويذم على الماول
ولو لم يكن من فعله لما كان كذلك ومذهب اهل الحق ان ذلك كله من الله تعالى
ومستند الى فعله وتقديره وقضايه وقدرته لانه امر حادث وكل حادث فلا يكون
الا باحداث الله تع وخلقه واراداته على ما سياتي بعد غير ان ذلك قد يكون باسباب
عامة ظاهرة غير مكتسبة للعباد كانقطاع الغيث وجدب الارض وقلة الزروع وهلاكها
بحيث يتوفر الرغبات على شراء المطعوم لعلته وشدة الاحتياج اليه فيرتفع سعره على
حسب قلته وتوفر الدواعي عليه والرخص باشياء اخرى مقابلة لهذه الاسباب
وقد يكون ذلك باسباب مكتسبة للعباد كما ذكروه من الامثلة غير انه لا معنى لاكتسابهم
انهم الفاعلون لتلك الاشياء والخالقون لها بل الخالق هو الله تع والقدرة الحادثة
فيه موثرة في الخلق على ما سياتي تعريفه وقد يكون ذلك من اجتماع الامرين وقد يكون
باسباب سماوية محضة غير ظاهرة لنا وذلك كما يشاهده من الرخص تارة مع
وجود اسباب ظاهرة مقتضية للغلاء ومن الغلاء تارة مع وجود الاسباب المقتضية
للرخص وما ذكروه من اضافة الغلاء والرخص الى فعل السلطان فلا يدل على انه من فعله
وخلقه فانه كما يصح ان يقال اوجب الرخص والغلاء يصح ان يقال احيا الناس واماتهم
مع ان الاحياء والاماتة غير مقدورة له بالاجماع بل اضافة ذلك الى فعله انما كان
بطريق المجاز من حيث ان الغلاء والرخص وقع بحكم جرى العادة ملازما لفعله المكتسب له
القايم بمحل قدرته وان كان حادثا بخلق الله تع كما يضاف اليه الموت والاحياء
والله ولي التوفيق **الاصل الثاني** في انه لا خالق الا الله تعالى ولا موثر في حدوث
الحوادث سواه ويشتمل على مقدمة ومقصد وفروع اما المقدمة ففي بيان معنى
الخلق والمخلوق اما الخلق فقد يطلق في اللغة ويراد به وجود الشئ عن غيره واختراعه
لا من شئ وقد يراد به الهام الشئ والعزم على فعله ومنه قول الشاعر ما فلانت
تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا تفري ما والمراد بقوله فلانت تفري اي
يمضي ما خلقت اي عزمت به ومنه قول الحجاج اذا خلقت امضيت واذا خلقت
فريت وقد يراد به التقدير بمعنى الظن والحسبان ومنه يقال خلقت زيدا في الدار اي
قدرته فيها ومعنى قدرية طلسته وقد يراد به التقدير بمعنى الماواة بين شيئين ومنه يقال
للخراز ان الدين يقدرون بعض طاقات النعل ببعض ويسوون بينهما خالقين ومنه
يقال خلقت الاديم اي قدرته وفي معنى هذا اطلاق الخلق على الجاد شئ على مقدار

شی اخر سبق له الوجود وقد یطلق الخلق بمعنی الکذب والافتراء والیه الاشارة
بقوله تع ان هذا الا خلق الاولین ای الماذنب الاولین ومنه قوله تع وتخلقون
افکا ای یکذبون وعلی هذا فاضافه الخلق الی الله تع بمعنی کون الشی محترعا له وبمعنی
القصد الی الشی وبمعنی التسویه صحیح دون الخلق بمعنی الظن والکذب ویکون
مشارکا للعباد فی صحه اضافه الخلق الیه بمعنی القصد الی الشی وبمعنی التقدیر والتسویه
دون الخلق بمعنی الاختراع اذهو المنفرد به دون غیره کما یاتی واذا عرف مدلول اسم
الخلق واختلاف اعتباراته فقد اختلف المتکلمون فیما هو جهه الحصه منه فذهب
امتناع اکثر المعتزله الی انه حقیقه فی الاختراع ووجود الشی عن غیره ومجاز فیما عداه
وذهب الجبای وابنه الی انه حقیقه فی التقدیر بمعنی الظن والحسبان ثم تنبیا
علی هذا الاصل ان الرب تع لا یوصف بکونه خالقا حقیقه لاستحاله الظن والحسبان
الذی هو مدلول اسم الخلق حقیقه فی حقه وان کان موجدا ومخترعا حصه والحق
فی هذه المسئله ان اطلاق اسم الخلق باحد ما ذکرناه من الاعتبارات واقع وکونه
حقیقه فی البعض مجازا فی البعض او انه مشترک ای حقیقه فی الکل فمن حمله الوضع
والوضع علی اصول ارباب الاصول دون من لا اعتبار له من الشذوذ ولا یثبت
بغیر الدلیل القاطع وهو النقل المتواتر عن ارباب الوضع او السمع القاطع من
جهه الشرع ولم یوجد شی من ذلک وان کان الاشبه والاغلب علی الظن
ما ذهب الیه اهل الحق من ائمتنا اذهو الشایع الذایع المتبادر الی الافهام من
اطلاق اسم الخلق دون ما عداه من الاعتبارات علی ما لا یخفی ثم الخلق بمعنی الاختراع
هل هو نفس المخلوق او غیره اختلفوا فیه فذهب الایمه من المتکلمین واهل الحق
الی ان الخلق هو نفس المخلوق ثم بنوا علی هذا الاصل وسم الخلق بانه المقدور الموجود
بالقدرة القدیمة وربما عبروا عنه بانه المقدور الموجود الخارج عن محل القدرة وذهب
الکرامیه الی ان الخلق صفه حادثه قائمه بذات الرب تع وهو ضابط بما سبق من بیان
امتناع قیام الحوادث بذات الرب تع واما اهل الحق فقد احتجوا بالنص والاطلاق
والمعقول اما النص فقوله تع هذا خلق الله واراد به المخلوق واما الاطلاق فالوف
شایع ذایع بقولهم انظر الی خلق الله وهذا خلق الله اشاره الی المخلوق واما المعقول
فهو ان الخلق لو کان صفه زایده علی نفس المخلوق لم یخل اما ان یکون وجود الجایز
ان یکون لا وجودا فان نفض الخلق لا خلق ولا خلق عدم لا مضاف المعدوم المستحیل ان
فکان الخلق وجودا واذا کان وجودا فاما قدیم او حادث لا جایز ان یکون قدیما و
الا لزم قدم المخلوق ضروره استحاله الخلق والمخلوق وان کان حادثا استدعی خلقا

اخر

آخر والکلام فیه کالکلام فی الاول وهو تسلسل او دور ممتنع فان قیل فنحن نعقل الفرقه
بین الخلق والمخلوق وبینانه من وجهین الاول انا قد نعقل وجود الشی فی نفسه ونجهل
کونه مخلوقا بالغیر حتی نعرفه بالدلیل والمعلوم غیر ما لیس بمعلوم الثانی انه یصح ان
نقول هذا مخلوق بخلق الله والصفه غیر الموصوف واذا کان کذلک فلا یکون
الخلق هو المخلوق واما اطلاق الخلق بازاء المخلوق فلا یدل علی ان الخلق فی الحقیقه
هو نفس المخلوق بل انما ذلک تعبیرة باسم الخلق عن المخلوق بطریق التجوز لکونه سببا له
او ملازما کما فی اطلاق القدرة علی المقدور فی قولهم انظر الی قدرة الله ای مقدورة
ودلیل التاویل ما ذکرناه من الدلیل علی کون الخلق حصه زاید علی المخلوق وما
قیل من المقبول فهو لازم علی القایل به فی تعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم مع
ان التعلق زاید علی القدره والمقدور والعلم والمعلوم والجواب قولهم انا ندرک
التفرقه بین الخلق والمخلوق قلنا لفظا او معنی الاول مسلم والثانی ممنوع والوجه
الاول فحاصله راجع الی التفرقه بین الموجود والمخلوق ولا نزاع فیه وانما النزاع فی
الخلق والمخلوق واما الوجه الثانی فمندفع ایضا اولا مانع من وصف الشی بنفسه
واضافه الی نفسه عند اختلاف اللفظ کما یقال جلمود صخر وجلمود صخر قولهم ان
التعبیره بالخلق عن المخلوق مجاز لیس کذلک اذ الاصل فی الاطلاق الحقیقه ولا یلزم
من التجوز فیما ذکروه من القدور التجور فیما نحن فیه کیف وان التجور بالخلق عن
المخلوق یستدعی المغایرة بین مسمیهما وهو ممتنع بما بیناه فی المعقول واما
تعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم فقد منعنا ایضا انه لا تزید علی کون المقدور
موجودا بالقدره وکون المعلوم معلوما بالعلم وحققنا ذلک بما فیه کفایه **واما**
المقصد فهو ان جمیع الممکنات مقدوره لله تع من غیر واسطه وان
حدوثها لیس لاعنه هذا هو مذهب اهل الحق خلافا للفلاسفه والطبایعیین واصحاب التولد والصنایعیین والثنویه والمعتزله والشیعه علی
ما سیاتی تفصیل مذهب کل فریق فی موضعه وقد احتج الاصحاب بمسالک
الاول انه لو کان شی سوی الله تع موجدا لشی من الممکنات الحادثه لکان علة
لکل حادث واللازم ممتنع فالملزوم مثله بیان الشرطیه هو انه اذا کان شی
علة لوجود بعض الحوادث فالمعلول من کل حادث وجوده ومسمی الوجود
متحد فی جمیع الحوادث فاما کان علة له فی البعض کان علة له فی الباقی ضروره اتحاد
المعلول وبیان امتناع اللازم هو ان کل من خالف فی هذه المسئله معترف بان
ما اوجد بعض الحوادث لیس علة لکل حادث علی ما سیاتی تحقیقه فی مواضعه

بعد ولقايل ان يقول هذا انما يلزم ان لو كان مسمى الوجود مشتركا بين الحوادث وليس كذلك على ما سلف وان سلمنا ان مسمى الوجود مشترك فما المانع من ان يكون تاثير العلة في وجود بعض الحوادث مشروطا بما به التعيين وما به التعيين غير مشترك فلا يلزم الاشتراك في المعلولية لسلك العلة الواحدة المسلك الثاني انه قد ثبت في مسئلة اثبات واجب الوجود انتهاء جميع الممكنات في الوجود اليه ضرورة قطع التسر والدور الممتنع وبنا ان ايجاده لما يوجده من الممكنات لا يكون الا بالقدرة والاختيار فصح كون ذلك الحادث مقدورا لله تع دون الواجب والممتنع حكم لا بد له من علة وعلته انما هو الامكان والامكان مشترك بين جميع الممكنات ويلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول وهو صحة المقدورية ويلزم من كون جميع الممكنات مقدورة لله تع اسناد شئ من الحوادث الى غير الله تع والا لزم عند اجتماع المؤثرين ما الزمناه من المحال في مسئلة التوحيد وهو محال ولقايل ان يقول وان سلمنا صحة المقدورية لله تع بالنسبة الى بعض الممكنات غير انه لا يعني لصحة المقدورية ولكن لا نسلم ان الامكان صالح للتعليل لكونه عدميا كما تقدم بيانه في الرؤية وان سلمنا امكان التعليل بالامكان ولكن انما يلزم التعليل به ان لو لم يوجد غيره ولا نسلم انه لا متحقق سواه والبحث والسبر فلا يدل على عدم ما سواه بقينا على ما اسلفناه في تعريف اقسام الدليل وان سلمنا دلالته على عدم ما سواه ولكنه معارض بما يدل على وجود غيره وذلك لان ما وقع الاتفاق على كونه مقدورا لله تع وان كان مشاركا لباقي الحوادث في الامكان فمفارق لها بخصوص ذاته وتعينه وعند ذلك فلا مانع من القول بان خصوص تعينه هو العلة لصحة المقدورية او ان العلة مجموع الامرين او ان العلة خصوص التعين والامكان شرط او ان الامكان علة وخصوص التعين شرط وعلى كل تقدير فممتنع تعدي الحكم الى غيره ضرورة عدم الاشتراك فيما به التعين وان قيل بان الامكان كاف في الصحة فدعوى مجردة عن الدليل وليس ذلك اولى من القول بان خصوص التعين كاف وان ذلك لا نسلم الا بالمجموع وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الامكان هو العلة الصحيحة ولكن لا يلزم من الاشتراك فيه بين الحوادث الاشتراك في المقدورية لله تع والا لزم من كون بعض الحوادث وهي افعال العباد المختارين مقدورة لهم ان يكون صحة المقدورية للعبد ايضا معللة بالامكان لاستحالة تعلق القدرة الحادثة بالواجب والممتنع كما ذكرتموه ولا بد لها من علة صحيحة ولا صحيح غير الامكان وهو مشترك بين مقدور العبد وما عداه من الاجسام والاعراض الخارجة عن محل قدرة العبد وما لزم من ذلك

ان

ان يكون الاجسام والاعراض الخارجة عن محل قدرة العبد مقدورة له فكذلك فيما نحن فيه وما وقع به الافتراق من تاثير القدرة القديمة في مقدورها دون القدرة الحادثة فخارج عن محل الجمع فان القدرة الحادثة وان لم تؤثر في مقدورها فصح ان يقال بان الفعل القائم بمحلها هو مقدور لها دون غيره وصحة هذه المقدورية يستدعي صحة كما في المقدورية بجهة التاثير ربما اورد عليه اسوله احزى يمكن الانفصال عنها بنحو ما عليها في مسئلة الرؤية فلا حاجة الى ذكرها المسلك الثالث هو انه قد ثبت ان الامكان صفة مشتركة بين الممكنات وانه هو المحوج الى المؤثر وعند ذلك فاما ان يكون الامكان محوجا الى مؤثر معين او غير معين لا جائز ان يكون غير معين لان ما لا يكون معينا في نفسه لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا لا يكون عليه لوجود غيره وان كان معينا فذلك التعين اما ان يكون ممكنا او واجبا لا جائز ان يكون ممكنا والا كان امكان ذلك الشئ محوجا الى نفسه فيكون موجد النفسه وكل ما وجد بنفسه فهو واجب وليس بممكن وهو خلاف الفرض وان كان واجبا فهو المطلوب ولقايل ان يقول لا نسلم ان الامكان هو المحوج الى المؤثر بل هو شرط الاحتياج الى المؤثر ولا يلزم من الاشتراك في شرط التاثير الاشتراك في المحوج الى المؤثر وان سلمنا ان الامكان هو المحوج الى المؤثر وان المؤثر في الوجود لا بد وان يكون معينا ولكن معينا واحدا لايجاد جميع الممكنات او لكل ممكن معينا لحسبه الاول ممنوع والثاني مسلم وعند ذلك فلا يلزم من كون الامكان محوجا في كل حادث الى معين لحصة ان يكون كل معين بتقدير ان يكون ممكنا موجد النفسه بل جاز ان يكون وجوده بايجاد غيره له وان كان هو موجد الغير المسلك الرابع هو انه قد ثبت ان الباري تع قادر اما لذاته او بواسطة قيام القدرة بذاته فذاته مستلزمة لكونه قادرا اما بواسطة او بغير واسطة وعلى كلا التقديرين فنسبة ذاته الى جميع الجائزات نسبة واحدة فيلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات واذا كان قادرا على جميع الممكنات فلو امكن اسناد بعض الممكنات الى غيره في الوجود فعند اجتماع المؤثرين اما ان يوجد باحدهما او بهما او لا بواحد منهما والكل محال اما الاول فلما فيه من تعطيل تاثير احدهما من غير اولوية واما الثاني فلما سلف في امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفين واما الثالث فلما فيه من تعطيل المؤثرين وهذه المحالات انما لزمت من فرض وجود الحوادث لغير الله تع فيكون محالا ولقايل ان يقول ذات الرب تع وان كانت مستلزمة لقادريته ولكن لا نسلم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات نسبة واحدة او الممكنات متمايزة بذواتها ومختلفة بتعينها

وما هذا شانه فلا يلزم ان يكون ذات الباري بالنسبة اليها منافيه ليس
العلم بذلك من الضروريات واذا كان نظريا فلا بد له من دليل وان سلمنا ان
نسبة ذاته الى جميع الممكنات نسبة واحدة ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون
جميع الممكنات مقدورة له فانه لا مانع من ان يكون تعيين بعض الممكنات شرطا في
تعلق القدرة القديمة به او ان تعيين البعض يكون مانعا من ذلك المسلك
الخامس هو ان كل ممكن فهو قابل للوجود والعدم فلو كان موثرا في وجود غيره لكان
الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال وهو ضعيف ايضا اذ هو مبني على ان وجود
الممكن زايد على ذاته حتى يصح القول بالقابلية والمقبولية اذ القابل يجب ان يكون
غير المقبول والا كان الشيء قابلا لنفسه وهو محال وهو غير مسلم على ما مر في مسئلة
المعدوم هل هو شيء ام لا وان سلمنا صحة كونه قابلا للوجود ولكن لا نسلم الاحالة
في كونه مع ذلك موثرا في وجود غيره على ما عرف من مذهب المعتزلة من قبوليه
العبد للافعال القائمة بذاته مع كونه فاعلا لها وموثرا فيها كيف وانه لا معنى للقبولية
والتاثير غير نسبة خاصة واضافة معينة ولا مانع من اتصاف الذات الواحدة و
ان كانت بسيطة لا مركبة فيها بالنسب المتعددة والاضافات المختلفة كما سبق
تعريفه فكيف اذا كانت مركبة والمعتمد ههنا ان يقول قد ثبت ان الرب تع
قادر بقدرة قديمة على ما سبق في الصفات وعند ذلك فاما ان يكون قادرا
على كل الحوادث الممكنة او انه غير قادر على بعضها لا جايز ان يكون غير قادر على
بعضها مع كونه ممكنا في نفسه والا كان الرب تع عاجزا بالنسبة الى ذلك البعض
الممكن والعجز على الله تع محال كما سبق بتحقيقه وان كان قادرا على كل الممكنات فلا خلو
اما ان يعقل في حدوثها الى موثر اولا يفتقر اليه لا جايز ان يقال بالثاني لما مناه في مسئلة
اثبات واجب الوجود وان كانت مفتقرة الى الموثر فاما ان يكون الموثر هو الله
تع او غيره او هما معا فان كان الموثر غير الله تع فعند تاثيره فيها اما ان يقال بامكان
تاثير قدرة الله تع فيها او لا يقال بذلك فان قيل بعدم امكان تاثر قدرة الله
فيها فهو عاجز عنها وليست مقدورة له وهو مع مخالفته للفرض يوجب كون
الرب عاجزا عن بعض الممكنات وهو محال كما تقدم وان قيل بامكان تاثر القدرة
القديمة فيها فعند اجتماع الموثرين اما ان يكون وجود ذلك الحادث بهما او باحد
اولا بواحد منهما فان كان لا بواحد منهما فعجز الرب تع وهو محال وان وجد بهما
فهو محال لما مر في امتناع مخلوق بين خالقين وان وجد باحدهما دون الاخر فان
كان المعطل هو الاله فقد عجز وهو الله تع وان كان المعطل غيره فهو المط وعلى

هذا فقد بطل ان يكون الموثر في الوجود مجموع الموثرين مما فلم يبق الا القسم
الاول وهو المط فان قيل انما يلزم من كونه غير قادر على بعض الممكنات ان يكون
عاجزا ان لو امكن ان يكون مقدورا له وما لا يمكن ان يكون مقدورا فلا يقال
انه معجوز عنه ولهذا فانه لما كان الجمع بين الضدين غير ممكن ان يكون مقدورا للرب
تع لم يوصف الرب تع بالعجز عنه وان سلمنا انها مقدورة للرب تع ولكن لم قلتم
انها يجب ان يكون موجودة بالجادة وما المانع من ان يكون مقدورة له غير
موجودة بقدرته كما قلتم في افعال العبيد المختارين انها مقدورة لهم وان كانت
قدرهم غير موثرة فيها ومع كونها مقدورة له لا يوصف بالعجز عنها اذ لم يكن هو الموجد
لها كالعبد بالنسبة الى افعاله المقدورة له وان سلمنا انه يجب ان يكون موثرا
فيها ولكن ما المانع من اجتماع موثرين على اثر واحد وما ذكروه في امتناع مخلوق
بين خالقين فسياتي الكلام عليه ايضا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انه لا خالق غير الله
تع ولكنه معارض بما يدل على وجود خالق غير الله تع ودليل المعقول والمنقول
اما المعقول فسياتي بتحقيقه في مذهب كل فريق من المخالفين بجهة التفصيل ان شاء
الله واما المنقول فايات من الكتاب الاول قوله تع فتبارك الله احسن الخالقين
ووجه الاستدلال به من وجهين الاول ان لفظة الا به صريح في اثبات خالقين الثاني
انه اثبت المفاضلة بينه وبين غيره في الخلق وذلك يستدعي الاشتراك في اصلة الثاني
قوله تع اخبارا عن الخضر عليه السلم في قوله لموسى عليه السلم فلا تسالني عن شيء حتى احدث
لك منه ذكرا اضاف الاحداث الى نفسه والرب تع قدرة على ذلك الثالثة قوله تع
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فدل على ان ما فيه التفاوت والاختلاف ليس
خلقا لله فيكون خلقا لغيره الرابعة قوله تع الذي احسن كل شيء خلقه دل على انه لا يخلق
الا الحسن فالقبيح يجب ان يكون مخلوقا لغيره الخامسة قوله تع ما اصابك من حسنة فمن
الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك السادسة قوله تع جزاء بما كنتم تعملون وقوله
والله خبير بما تعملون وقوله تع اعملوا ما شئتم الى غير ذلك من الايات الدالة على اضافة
العمل الى العباد والعمل المضاف الى شخص لا يمكن ان يكون مضافا الى غيره والجواب
عن الاشكال الاول ان ما امكن ان يكون مقدورا لله تع فلا يوصف بكونه عاجزا
عنه وانما يوصف بالعجز عما لا يمكن ان يكون مقدورا له مع امكان ذلك الشيء
في نفسه وكونه مقدورا لغيره والجمع بين الضدين فغير ممكن في نفسه فلا يكون بعدم
القدرة عليه عاجزا عنه كما حققناه في مسئلة العجز وعن الثاني انه لا معنى لكون الشيء
مقدورا بالقدرة غير امكان تاثير القدرة فيه او ان الاثر قايم بمحل القدرة وواقع

على وفق الارادة كما هو مذهبنا في افعال العبد المختارين فاذا كانت قدرة الرب
تع غير مؤثرة في الحادث ولا هو قايم بمحل قدرة الله تع لاستحالة قيام الحوادث بذات الرب
تع لما سبق بيانه فلا معنى لكونه مقدورا لله تع وما لا يكون مقدورا له مع امكانه في نفسه
وكونه مقدورا للغير فهو مجوز عنه وهذا بخلاف فعل العبد المختار فانه وان لم يكن
قدرته مؤثرة في الجاده غير انه قايم بمحل قدرته وواقع على وفق اشاره وارادته وهو
معنى كونه مقدورا له وعن الثالث بما سنذكره في امتناع مخلوق بين خالقين وعن المعارضة
اما الشبه العقلية فما سنذكره في الرد على كل فريق من المخالفين بجهة التفصيل في موضعه واما
ما ذكروه من الايات فظاهرة غير قطعية والتمسك بالظاهر في موضع القطع والنص غير
مفيد تم هي مأولة ومعارضة اما التاويل فانه قد امكن حمل ما ذكروه على غير الخلق بمعنى الايجاد
والاختراع فيجب الحمل عليه عملا بما ذكرناه من الدليل العقلي وبما يذكره من النقل ايضا
اما قوله تع فتبارك الله احسن الخالقين فلاجة فيه قولهم انه صريح في اثبات خالقين غيره
جوابان الاول انه امكن حمل الخالقين على المقدرين ويكون معنى الاية فتبارك الله احسن
المقدرين ونحن لا نمنع من كون العبد يسمى خالقا بمعنى كونه مقدورا كما حققناه في المسئلة
الاولى الثاني هو ان الخلق قد يطلق ويراد به الكذب على ما حققناه في المسئلة واحسن
معاني الخلق انما هو الايجاد والاقتدار على الاختراع وعند ذلك فامكن ان يكون المراد
بقوله احسن الخالقين انه مختص باحسن معاني الخلق وهو الايجاد والاختراع ويجب الحمل
عليه عملا بما ذكرناه من الدليل العقلي وعند ذلك فيكون الاية حجة عليهم لا لهم قوله انه اثبت
التفاضل بينه وبين غيره في الخلق وذلك يستدعي الاشتراك في معنى اصل الخلق
عنه جوابان المنع ولهذا فانه يصح ان يقال الرب تع خير من الاصنام المعبوده واليه
الاشارة بقوله تع الله خير اما يشركون مع انه لا خير فيما اشركوا به ويقال النبي خير من
المشرك وان كان للخير في المشرك ومنه قول حسان بن ثابت في حق من هجى النبي
عليه السلم اتهجوه ولست له بكفوء فشركما لخيركما الفداء مع انه لا خير فيمن تهجوا
النبي عليه السلم والاطلاق العرفي شايع بقولهم الصائد احق بالصيد من غيره ورب
المال احق به من غيره مع انه لا مشاركة بين الصايد وغيره ولا بين رب المال وغيره
في اصل الحق الثاني هو ان العرب قد يصف احد الشيئين بصفة الاخر عند اقترانهما
في الذكر كما في قولهم الاسودان للماء والتمر وقد يسميه باسمه كالعمرين لابي بكر وعمر والقمر
بن للشمس والقمر فلما ذكر غير الله تع معه وصف بصفته وان لم يكن متصفا بها و
بعد الاحمال وان لم يكن مقطوعا به فهو قايم ويجب الحمل عليه لما ذكر من الدليل العقلي
واما قوله تع حتى احدث لك منه ذكرا فيحتمل ان يكون قد اضاف احداث الذكر

اليه لانه مكتسب له او ملازم لفعل المكتسب له وان لم يكن خالقا له ولا موجدا وذلك
كما يقال فلان احيى فلانا اذا استنقذه من الهلكة وان لم يكن موجد الحياته و
يقال فلان اماته فلانا وازهق نفسه وان لم يكن هو الموجب لاماته وازهاق
نفسه والاطلاق بذلك شايع غير منكر وقوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
فهو مرتب على قوله تع الذي خلق سبع سموات طباقا فيكون عايدا اليه ومحكوما
عما سواه وبتقدير عوده الى خلق الله تع مطلقا فمعناه لا تفاوت في خلق الله من
حيث هو خلق وايجاد وذلك لا يدل على وجود خلق لغير الله الا ان يكون من
حيث منفاوتا وهو غير مسلم وقوله تع الذي احسن كل شيء خلقه معناه علم كل خلق
ومنه يقال فلان يحسن الصناعة الفلانية اي يعلمها وليس المراد به خلق الحسن ولهذا
فانه لا يقال لمن اوجد شيئا حسنا انه احسنه وان سلمنا ان المراد به ان خلقه حسن
فليس فيه ما يدل على ان غيره خالق الا ان يكون ثم ما هو خلق فيصح من حيث هو خلق
وهو غير مسلم على ما حققناه في مسئلة التحسين والتقبيح وقوله تع ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي باكتسابك والكسب ليس بخلق
على ما بيناه ثم هو معارض بالقراءة الاخرى وهي قوله تع فمن نفسك بالضم وهو رد
على وهم من توهم ان السيئة من النفس وقوله تع جزاء بما كنتم تعملون اي تكسبون
فان العمل قد يضاف الى العبد بمعنى الاكتساب او بسبب ملازمته للاكتساب
كما ذكرناه وليس في ذلك ما يدل على كون العمل مخلوقا للعبد وبه تاويل كل
ما يرد من هذا القبيل واما المعارضة فبامور منها قوله تع والله خلقكم وما
تعملون دل على ان اعمال العبد المختار من مخلوقة لله تع فان قيل التعبد وان ما
تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي الاصنام التي كانوا ينحتونها ويتخذونها الهة و
هي لا محالة مخلوقة لله تع واطلاق اسم العمل على ما ينحت ويصور بصورة خاصة سايغ لغة
ومنه يقال هذا الباب من عمل فلان وان كان الباب نفسه ليس من عمله ويدل على
ذلك ايضا قوله تع فاذا هي تلقف ما يأفكون وانما كانت تلقف الحبال والعصي
وليست فعلا لهم ويدل على هذا التاويل انه لو اراد به الاعمال المقدورة للعباد حقيقة
لكان القول بانها من افعال الله تع تناقضا فان ما يعمله العبد لا يكون فعلا لغيره
والجواب هو ان حمل العمل على الاصنام مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة واضافة
العمل اليهم وبقوله وما تعملون انما هو اضافة الكسب لا الخلق على ما تقدم وايضا
قوله تع ذلكم لا اله الا هو خالق كل شيء وهو ظاهر في التعميم عند من يقول بصيغ العموم
وعند من لا يقول بصيغ العموم فلما اقترن به من قرينة المدح والاستعلاء وهو ممتنع

ولا نسلم ان المخاطب يدخل في عموم خطابه حتى يقال ان عموم الايه قد خص بذاته و
صفاته حيث انها اشيا وليست مخلوقه له لان التخصيص انما يكون باخراج ما هو داخل تحت
عموم اللفظ عن كونه مرادا باللفظ وما لا يكون داخلا تحت عموم اللفظ فخروجه عنه لا يكون تخصيصا
له ويدل على ان المتكلم لا يدخل تحت عموم كلامه انه لو قال القايل اني قطعت كل متكلم
مناظر لا يكون نفسه داخلا فيه ولا يكون هو مفهوما من لفظه وان كان العموم مخصصا
فهو خلاف الدليل ويجب حمله على غير محل التخصيص مطلقا تقليلا لمخالفه الدليل وايضا
قوله تع ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وقوله تع ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا
ذكر ذلك في معرض الثنا على ارباب هذه الدعوات ولو لم يكن الزيغ والغل
مخلوقا لله تع على راي من يرى ان صدور ذلك من الله تع ممتنع لكونه ظلما لما كان
لسواله في دفع ما لا يقدر عليه ولا هو مخلوق له معنى ولا يمكن حمل هذه الدعوات
على خلق الالطاف التي يعلم الله تع امن الراغبين عندها من هذه الامور اذ هو
تجوز وترك للظاهر من غير دليل وايضا قوله تع وانه هو اضحك وابكى وهو
دليل على كون الضحك والبكا مخلوقا لله تع فيكون حجة على من قال هو مخلوق
للعبد وحمل ذلك على خلق الاسباب الموجبه للضحك والابكا ترك للظاهر
من غير دليل فلا يسمع وايضا قوله تع ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم
الا في كتاب من قبل ان نبرأها اي نخلقها فدل على ان كل مصيبة مخلوقة لله
تع وذلك يعم الكفر والمعاصي وكل مصيبة فتل انها غير مخلوقة لله تع الى غير ذلك من
الايات والظواهر ثم العمل بما ذكرناه اولى لاعتضاده بالدليل العقلي ومخالفة لما ذكروه
واما الفروع فمنها ا في امتناع مخلوق بين خالقين ب في الرد على الفلاسفه
الالهيين ج في الرد على الطبايعيين د في الرد على الصابيه في قولهم بوجود موجد
غير الله ه في الرد على النحويين وارباب الاحكام و في الرد على الثنوية والمجوس ز في الرد
على المعتزله في خلق الافعال ح في الرد على القايلين بالتولد الفرع الاول في امتناع
مخلوق بين خالقين وهذا مما لا يعرف فيه خلافا بين العقلا غير ان الرسم جار بالدلالة
عليه ليكون الحق معلوما بدليله ودفع لوهم من شوهم جوار نقضه ولنا فيه مسلكا
المسلك الاول انه لو جاز وجود مخلوق واحد بين خالقين لم يخل اما ان يكون كل
واحد منهما موثرا فيه اولا ما ثر لواحد منهما فيه او ان احدهما هو الموثر دون الاخر فان
كان لا ما ثر لواحد منهما فيه فليس مخلوقا لهما وان كان احدهما هو الموثر فيه دون
الاخر فالخالق له هو الموثر فيه والاخر ليس بخالق فيكون مخلوقا لاحدهما لا لهما وان
كان كل واحد منهما موثرا فيه فاما ان يكون كل واحد مستقلا بخلقه وايجاده او

غير مستقل فان كان كل واحد مستقلا بالخلق فلا معنى لكونه مستقلا به الا انه
وجد منه دون غيره ويلزم من استقلال كل واحد منهما امتناع استقلال كل واحد
منهما كما تقرر فيما تقدم وان لم يكن كل واحد مستقلا بالخلق فتاثير كل واحد
منهما فيه اما في كله او بعضه فان كان موثرا في كله فاما ان يكون تاثيره على وجه
يتحقق به الخلق والايجاد او لا على وجه يتحقق به الخلق والايجاد فان كان الاول
عاد قسم الاستقلال وهو ممتنع وان كان الثاني فالخالق انما هو المفهوم من الهيئة الاجتماعية
منهما وهو واحد لا متعدد وان كان كل واحد موثرا في البعض فلا يخلو اما ان يكون المخلوق
منبعضا او غير منبعض فان لم يكن منبعضا فالقول بالتاثير في بعض له محال وان كان منبعضا
فاما ان يوثر كل واحد في كل بعض من الابعاض او كل واحد في بعض غير الذي اثر فيه
الاخر فان كان الاول عاد الكلام في كل واحد من الابعاض وهو تسلسل ممتنع وان
كان الثاني فمخلوق كل واحد منهما غير مخلوق الاخر وليس مخلوقا واحدا بين خالقين وهذه
الطريقة على هذا التحرير والتقرير فيما لم اجد لها احدا غيري وهي تامة في نفي خالقين لمخلوق
واحد وسواء كان كل واحد خالقا بالذات او بالقدره والاختيار او احدهما بالذات
والاخر بالاختيار المسلك الثاني انه قد ثبت في المسئله الاولى انه لا خالق غير الله تع وثبت
في الواحد انيه امتناع وجود الهين ويلزم من ذلك امتناع وجود خالقين مطلقا وسواء اتحد
المخلوق او تعدد وهو المط فان قيل فلو فرضنا التصاق جوهر فرد لكل شخص واحد منهما
دافع له في حاله كون الاخر جاذبا له فاما ان تحصل في ذلك الحد حركات او حركة واحدة
الاول بط لاستحاله اجتماع مثلين في محل واحد وان كانت حركة واحدة فاما ان لا
يكون مستندة الى واحد منهما او مستندة الى احدهما دون الاخر او مستنده اليهما لا جايز
ان يقال بالاول والا كان الفعل حاصلا من غير فاعل وهو محال ولا جايز ان يقال بالثاني
لعدم الاولوية فلم يبق الا الثالث وهو المط قلنا هذا انما يلزم على المعتزله واما نحن
فالحركة عندنا مستنده في وجودها الى الله تع لا اليهما الفرع الثاني في الرد على الفلاسفه
الالهيين والذي عليه اعتماد الحذاق من الفلاسفه الالهيين ان الباري تع واحد
من كل جهة وانه ليس له صفة وجوديه لا داخله في ذاته ولا خارجة عارضه لذاته كما
اسلفناه من ايضاح مذهبهم وحكايه شبههم على ذلك في اثبات الصفات ثم انهم
سلموا على ذلك ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد محتجين على ذلك بامرين الاول انه
لو صدر عنه اثنان لم يخل اما ان يتفقا من كل وجه او يختلفا من كل وجه او يتفقا من
وجه ويختلفا من وجه فان كان الاول فلا تعدد لان التعدد مع عدم التمايز محال وان
كان الثاني او الثالث فهما في الحقيقه مختلفان وعند ذلك فاما ان يكون صدور

كل واحد منهما عنه من الجهة التى كان صدور الاخر عنه بها او من جهة اخرى لاجايز
ان يقال بالاول لان العلة لابد وان يكون بينها وبين المعلول علاقة ومناسبة
بسببها وجود المعلول والا لما كان صدور ذلك المعلول عنها اولى من صدور غيرها
ولا اولى من صدوره عن غيرها بل كان كل موجود صالحا لان يكون علة لاى موجود كان
وهو محال وما تناسب به احد المعلولين المختلفين لايمكن ان تناسب به المخالف الاخر
ولهذا فانا نستدل باختلاف الاثار من الحرارة والبرودة فى الجسم الواحد على اختلاف
المؤثرات فيه ويلزم من ذلك ان الواحد اذا كان علة لامرين مختلفين ان يكون
علة لهما بجهتين مختلفتين وهو القسم الثانى وعند ذلك فالجهتان المختلفتا اما من
صفات ذاته اولا من صفات ذاته فان كانت من صفات ذاته فهو محال اذ لا صفة
له لا داخلة فى ذاته ولا خارجة عنها كما سلف تحقيقه فى الصفات بل هو واحد من كل جهة
وان اختلفت الاسماء وتعددت وان لم يكن من صفات ذاته فالكلام فى صدورها
عنه كالكلام فى الاول ويلزم منه التسلسل والدور والممتنع الثانى انه لو صدر عنه شيئان فيكون
قد صدر عنه شئ ومالیس ذلك الشئ وهو تناقض وهذه المحالات انما لزمت ان
يكون ما يصدر عنه واحد لا تعدد فيه وهذا المعلول الواحد اما ان يكون موجودا فى
موضوع او موجودا لا فى موضوع لا جايز ان يكون موجودا فى موضوع والا كان عرضا وكان
علة لما بعده ويلزم من ذلك ان يكون علة لموضوعه الذى لا قوام له فى الوجود الا به
وهو دور ممتنع وان كان موجودا لا فى موضوع فهو جوهر ولا يخلو اما ان يكون مركبا
او بسيطا فان كان مركبا فهو ممتنع لوجهين الاول انه يلزم منه صدور الكثرة عن واجب
الوجود وقد قيل بامتناعه الثانى انه يلزم ان يكون علة لغيره ومفردا نه من جملة الاغيار
فيكون علة لها وهو فلا يتم وجوده دونها وهو ايضا دور وان كان بسيطا فاما ان
يكون داخلا فى المركب او لا يكون داخلا فى المركب لا جايز ان يكون داخلا فى المركب
والا فهو اما ان يكون حالا او محلا فان كان حالا فهو الصورة الجسمية ويلزم ان يكون علة
لغيره ومن جملة الاغيار المادة التى لا وجود للصورة الجسمية دونها كما يأتى وهو دور
ان كان محلا فهو المادة الجسمية ويلزم ان يكون علة لغيره ومن جملة الاغيار الصورة
الجسمية التى لا وجود للمادة دونها كما يأتى ايضا وهو دور وان لم يكن داخلا فى المركب
فاما ان يكون مجردا عن المادة وعلائقها فهو العقل او هو مجرد عن المادة دون علائقها
فهو النفس ولا جايز ان يكون نفسا والا كان علة لغيره والنفس وان لم يكن موجودة
فى المادة فلا بد من وجودها كما يأتى تحقيقه فلو كانت علة لها لزم الدور الممتنع
فلم يبق الا ان يكون عقلا وهو مبدء مجردة عن المادة وعلائقها وهذا المعلول

بسبعة جهات فانه واجب بالوجوب بذاته وممكن بذاته ضرورة كونه معلولا وهو عالم بنفسه
ومبداه لما تقرر فى علم واجب الوجود بنفسه وبغيره فى صفة العلم وهذه الجهات تابعة لذاته و
من ذاته ما عدا وجوب الوجود فانه له من الواجب بذاته وباعتبار هذه الجهات تصدر
عنه الكثرة فباعتبار ماله من وجوب الوجود من مبداه يوجب عقلا اخر وباعتبار علمه
بمبداه يوجب نفس الفلك الاقصى اذ الافلاك عندهم ذوات النفس كما يأتى تعريفه
وباعتبار علمه بنفسه يوجب صورة جرم الفلك الاقصى وباعتبار كونه ممكنا يوجب مادة
جرم الفلك الاقصى ترتيبا للاشرف من الجهات والاحسن على الاحسن منها وهذه
الجهات فمثلها ايضا بانت للعقل الصادر عن المعلول الاول وباعتبارها ايضا يصدر
عنه عقل اخر ونفس لجرم فلك الكواكب ومادته وصورته اذ هو اقرب الافلاك الى الفلك
الاقصى ثم العقل الثالث يوجب باعتبار جهاته عقلا اخر ونفسا ومادة وصورة لفلك
زحل ثم العقل الرابع يصدر عنه ايضا باعتبار جهاته عقلا آخر ونفس ومادة وصورة لجرم فلك
المشترى ثم العقل الخامس يصدر عنه باعتبار جهاته عقل اخر ونفس ومادة وصورة لجرم
فلك المريخ ثم العقل السادس يصدر عنه باعتبار جهاته عقل اخر ونفس ومادة وصورة
لجرم فلك الشمس ثم العقل السابع يصدر عنه باعتبار جهاته عقل اخر ونفس ومادة وصورة
لجرم فلك الزهرة ثم العقل الثامن يصدر عنه باعتبار جهاته عقل اخر ونفس ومادة وصورة
لجرم فلك عطارد ثم العقل التاسع يصدر عنه باعتبار جهاته عقل اخر ونفس ومادة
وصورة جرم فلك القمر الذى حشوه مقعر الكائنات الفاسدات ثم العقل العاشر
الموجود مع جرم فلك القمر ويعبر عنه بالعقل الفعال يصدر عنه باعتبار جهاته مع ما فى مقعر فلك
القمر من الجسم المشترك بين العناصر وصورها والنفوس الانسانية بشاركة من القوابل
وتهيؤها للقبول بمعاضدة اسباب سماوية مستندة الى ارادات قديمة للانفس الفلكية
وما زاد على ذلك من الاعراض كالاشكال والاوضاع والحركات والالوان وغير ذلك
من الاغراض الخاصة بالعلويات والسفليات فمن توابع ما اشرنا اليه من المعلولات
كل لما يناسبه فهذا حاصل معتقدهم فى هذا الباب حكيناه على جهة الايجاز والاختصار
وطريق الرد لاهل الحق عليهم فى ذلك ان يقال ما ذكرتموه من نفى صدور الكثرة عن الواجب
الوجود بذاته مبنى على نفى الصفات الوجودية الزائدة على ذاته وقد سبق ابطاله فى
الصفات وان سلمنا انه واحد من كل جهة فالمانع من صدور الكثرة عنه مع الحاده
قولكم انه لابد وان يكون بين العلة والمعلول مناسبة ان اريد به انها لابد وان يكون
العلة بحال يصدر عنها المعلول او معنى اخر فان كان الاول فلم ولكن لا نسلم انتفاء
هذا المعنى وان كان الثانى فلابد من تصويره واقامة الدليل عليه وقولكم ان اختلاف

الابار دليل اختلاف المؤثرات ممتنع وحيث قلنا باختلاف المؤثرات انما كان عند
علمنا ان اثر احدهما غير صادر عن الاخر وقولكم في الوجه الثاني انه يفضي الى التناقض ليس كذلك
فان يقتضي صدور الشيء عن الشيء لا صدوره عنه لا صدور ما ليس هو ذلك الشيء سلمنا انه
لابد وان يكون العلة موثرة في المعلولات المختلفة باعتبار صفات زايدة على ذات
العلة لكن يلزم من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الاول ان يكون ما صدر عنه واحدا و
يلزم من ذلك ان يكون ما صدر عن ذلك المعلول ايضا واحدا وهلم جرا وان لا يقع
الكثرة وهي واقعة وهو مما ذكرتموه من الجهات والصفات التي هي مبدا الكثرة في المعلو
الاول اما ان يكون هي نفس ذاته او زايدة عليها فان كان الاول فلا تعدد ولا كثرة في
غير التسمية وان كان الثاني فاما ان يكون وجودية او غير وجودية فان كان
وجودية فاما ان لا تفتقر الى علة او تفتقر لا جايز ان يقال بالاول والا كانت واجبة
الوجود عندكم وخرجت عن ان يكون من الصفات ضرورة افتقار الصفة الى
الموصوف كيف وان ذلك مما يقضي الى التعدد في نوع واجب الوجود ولم يقولوا
به وان كانت مفتقرة الى علة فالعلة اما ذات الموصوف بها لانه بسيط قابل
لها والقابل عندكم ليس هو الفاعل ولانه يلزم منه ان يكون ذات المعلول الاول
قد صدر عنها اكثر من اربعة اشياء ولم يقولوا به وان كان علتها هو ذات واجب
الوجود فقد صدرت عنه الكثرة ولم يقولوا به هذا كله ان كانت الجهات التي هي
مبدا الكثرة وجودية وان كانت غير وجودية كالسلوب والاضافات فلا يكون
صدور الكثرة عنها لان ما ليس بوجود لا يكون سببا للوجود كما تقدم وان كانت سببا
فلا مانع من صدور الكثرة عن واجب الوجود باعتبار صلاحية اضافته بالصفات السلبية
والاضافية كما ذكرتموه ثم وان كان الامر على ما قيل فالمعلول الاول ايضا متصف بصفات
اخرى اضافية وسلبية لكونه مبدا الغير وعالما بمعلوله ومجردا عن المادة وعلائقها فلم لا
كانت هذه الجهات ايضا مصدر الكثرة او ان تصدر عنها وسببها زيادة
على ما صدر عن غيرها وان سلم انحصار الجهات المؤثرة فيما ذكرتموه فلم كانت العقول
منحصرة في عشرة والافلاك ونفوسها في تسعة ولم لا كانت اكثر من ذلك او اقل
وان سلم لزوم الحصر فيما ذكرتموه فلم كان اختصاص كل عقل بما صدر عنه اولى من غيره
من العقول ولم كان العقل الفعال بما صدر عنه اولى من غيره وما صدر عن غيره اولى به
من العقل الفعال فلئن قلتم ان العقول وان اتحدت اسما فمختلفة نوعا فلذلك
جاز اختلاف تاثيرها فيحتاجون الى سائر الاخلاف بالنوعية ثم اذا قيل ذلك
في العقول فما المانع من ان يقال مثله في النفوس الفلكية والاجرام الفلكية وان كل

نفس معلولة لنفس وان كل فلك معلول لفلك وان الانفس الانسانية صادرة
عن الانفس الفلكية والاجسام العنصرية صادرة عن الاجسام الفلكية بل اولى لانكم
زعمتم المناسبة بين العلة والمعلول ولا تخفى ان المناسبة بين النفوس والنفوس والاجسام
والاجسام اقرب منها بين العقول والنفوس والعقول والاجرام فهذه كلها الزامات
لازمة واشكالات مشكلة لا جواب عنها الا بمحض التحكم الذي ما باه الفطرة المستقيمة
وسفر عن مثله العقول السليمة واما ابطال قولهم بالعقول والنفوس الفلكية فسياتي
في موضعه ان شاء الله تع الفرع الثالث في الرد على الطبايعيين واعلم ان مخالفة
فيه الطبيعيون لاهل الحق من المسلمين كثرة متعددة وسنستقصي الرد عليهم في كل موضع
على حسبه والرد عليهم ههنا انما هو خصوص بما خص فيه من نفي موثر موجود غير الله تع و
قد ذهب الفلاسفة الطبيعيون الى ان بعض ما يشاهده من حركات الاجسام
البسيطة والمركبة والاثار الصادرة عنها انما هو لقوى موجودة في ملك الاجسام
لو قدر خلوها عنها لم يكن اختصاص ذلك الجسم بما صدر عنه اولى من غيره ثم صدور
ما صدر عن تلك القوة اما ان يكون متبوعا او غير متبوع بل على نهج واحد والمتبوع
اما ان يكون مع شعور به اولا مع شعور به فان كان الاول فالمحركة الحيوان وان
كان الثاني فالمحركة النبات في نمو ونشوفروعه وان كان على نهج واحد فاما ان
يكون ايضا مع شعور به اولا مع شعور به فالاول كالمحركة الدورية للافلاك والثاني
كالمحركة الحجرية هو بها وبنزعه الماء برده وتسخين النار كرها وكذلك زعموا ايضا
ان ما يشاهده من انواع المركبات فما تحت مقعر فلك القمر من المعدنيات
والنبات والحيوانات وخواصها انما هو بحركات العناصر بعضها الى بعض
وامتزاجها وربما زاد القدماء منهم على ذلك وقالوا ان اصل العالم اجزاء قديمة
جسمانية صغار كرية في خلاء ممتد مشابه الاجزاء وانها لم تزل تلك الاجزاء الجسمانية
متحركة فيه لاستحالة قرارها في حز ومنه مع التشابه لعدم الاولوية حتى اتفق ان تصادمت
وتمانعت وامتزجت على هذا الشكل الذي العالم عليه وربما جوزوا وجود عوالم وراء
هذا العالم على هذا الشكل وعلى غيره اما مشاهيه او غير مشاهيه على ما سنفصله وتوضح الكلام
فيه فيما بعد ان شاء الله تع وطريق الرد عليهم ان يقال الاجسام عندكم كلها مشتركة في
معنى الجسمية فاختصاص كل واحد منها بما اختص به من القوى الموثرة اما ان يكون لذاته
او لاختصاصه بقوة اخرى موجبة لها او المخصص من خارج فان كان الاول فهو محال
والا لما كان اختصاص بعض الاجسام بما اختص به اولى من غيره ضرورة الاتحاد في
الخصوصية الجسمية ويلزم من ذلك ان لا يختص واحد من الاجسام بقوة او ان يشترك

جميع الاجسام فى جميع القوى وهو صحيح وان كان الثانى فالكلام فى الاختصاص بتلك
القوة كالكلام فى الاول وهو ايضا ممتنع وان كان الثالث فما المانع ان يكون المخصص
له بتلك الحركة وبذلك الاثر انما هو المخصص الخارج لا بواسطة قوة فى الجسم ويكون ذلك
المخصص فاعلا مختارا وهو البارى تع على ما حققناه وهو المخصص له بذلك الاثر وبتلك
الحركة فى وقت دون وقت وهذه المطالبة لا سبيل الى دفعها مع فرض وجود الفاعل
المختار وامكان تعلق قدرته بكل كاين وقد تحقق ذلك بما اسلفناه وعلى هذا يكون
الكلام فى انواع المركبات وخواصها وامتزاجاتها ايضا وبخص القائلين بقدم الاجسام
وتحركها فى خلا ممتد غير متناه على ما سنحققه من ابطال قدم كل موجود سوى الله تع
وامتناع وجود بعد لا نهاية له فيما بعد ان شاء الله تع الفرع الرابع فى الرد على الصابئة
فى قولهم بوجود موجد غير الله تع والاشبه فى تسمية هذه الطائفة صابئة المبيلهم واخرافهم
عن سنن الحق فى سبوه الانبياء واتخاذهم الهة غير الله تع اخذا من قول العرب صبى
الرجل اذا مال واخرف وهم اربع فرق الفرقة الاولى اصحاب الروحانيات وقد
يقال ذلك بضم الراء اخذا من الروح وهو جوهر وقد يقال بفتحها اخذا من الروح وهو
حالة خاصة به وقد زعم هولاء ان اصل وجود العالم واحد مقدس عن سمات الحدث هو
اجل واعلى من ان تتوصل الى جلاله بالعبودية له والخدمة من السفليات وذوات
الانفس المنغمسة فى عالم الرذايل والشهوات وانما تقرب اليه بالمتوسطات بينه
وبين السفليات وهى امور روحانية مقدسة عن المواد الجرمانية والقوى الجسمانية
والحركات المكانية والتغيرات الزمانية فى جوار رب العالمين مجبولون على تقديسه
وتمجيده وتعظيمه دائما سرمدا قالوا وهم الصنا دربانا وسائلنا الى حاجاتنا وبهم
نتقرب الى الله تع وهى المدبرة للكواكب الفلكية والمدبرة لها على التناسب
المخصوص بحيث ينبعها الفعالات فى العناصر السفلية وحركات بعضها الى بعض وانفعال
بعضها عن بعض عند الاختلاط والامتزاج المفضى الى المركب الموجب لتنوع المركبات
الى انواع المعادن والنبات والحيوان وتصريف اعيان الموجودات من حال
الى حال ومن شان الى شان الى غير ذلك من الآثار العلوية والسفلية وزعموا ان
الكواكب الفلكية هى هياكل هذه الروحانيات وان نسبة الروحانيات اليها فى
التدبير لها والتدوير نسبة الانفس الانسانية الى ابدانها وان لكل روحانى هيكلا
مخصصة ولكل هيكل فلك يكون فيه وزعموا ان المعروف لهم بها غاريمون وهرمس
اللذان هما اصل علم الهيئة وصناعة النجامة وهرمس هو اول من قسم البروج ووضع
اسماءها واسماء الكواكب السيارة ورتبها فى سوتها وبين الشرف والوبال و

والاوج والحضيض والمناظرة بالتثليث والتسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة
والرجوع والاستقامة والميل والتعديل واستقل باستخراج اكثر احكام الكواكب
واحوالها وقد قيل ان غاديمون هو شيث وهرمس هو ادريس عليهما
السلم الفرقة الثانية اصحاب الهياكل فانهم قالوا اذا كان لا بد للانسان من متوسط
فلا بد وان يكون ذلك المتوسط مما يشاهد ويرى حتى يتقرب اليه والروحانيات
ليست كذلك فلا بد من متوسط بين الانسان وبينها وافرب ما اليها هياكلها
فهى الآلهة والارباب المعبودة والله رب الارباب واليها التوسل والتقرب
فان التقرب اليها تقرب الى الروحانيات التى هى كالارواح بالنسبة اليها ولاجرم
دعوا الى عبادة الكواكب السبعة السيارة ثم اخذوا فى تقريفها وتعريف احوالها
بالنسبة الى طبايعها وسوتها ومنازلها ومطالعها ومغاربها واقضالاتها ونسبتها
الى الاماكن والازمان واللمانى والايام والساعات وما دونها الى غير ذلك
ثم تقربوا الى كل هيكل وسالوا بما يناسبه من الدعوات فيما يناسبه من الما
مكن والازمان واللباس الخاص به والتختم بالخاتم المطبوع على صورته واليها
كل عندهم احياء ناطقة بحياة الروحانيات التى هى ازواجها ومتصرفة فيها
ومنهم من جعل هيكل الشمس رب الهياكل والارباب وهذه الهياكل هى
المؤثرة لكل ما فى عالم الكون والفساد على ما سلف تقريفه فى تعريف مذهب
الفريق الاول وربما احتجوا على وجود هذه المدبرات وانها احياء ناطقة بان حدوث
الحوادث اما ان يكون مستندا الى حادث او قديم لا جايز ان يكون مستندا
الى حادث اذ الكلام فيه كالكلام فى الاول والدور والترجيح فلم سق الا ان يكون
مستندا الى ما هو فى نفسه قديم وذلك القديم اما ان يكون موجبا بذاته او بالاختيار
فاما ان يكون كل ما لا بد منه فى ايجاد الحادث متحققا معه او انه متوقف على تجدد
امر فان كان الاول فيلزم قدم المعلول لقدم علته وشرطه وهو صحيح وان كان الثانى
فالكلام فى تجدد ذلك الامر كالكلام فى الاول وهو تسلسل ممتنع فلم سق الا ان يكون
فاعلا مختارا وليس فى عالم الكون والفساد فاعل قديم مختار فلم سق غير الافلاك
والكواكب ولذلك حكموا بكونها احياء ناطقة الفرقة الثالثة اصحاب الاشخاص
وهولاء زعموا انه اذا كان لا بد من متوسط مربى فالكواكب وان كانت مرتبة
الا انها قد ترى فى وقت دون وقت لطلوعها وافولها وظهورها للسلاوخفائها
نهارا فدعت الحاجة الى وجود اشخاص مشاهدة يغيب اعيننا يكون لنا و
سيلة الى الهياكل التى هى وسيلة الى الروحانيات التى هى وسيلة الى الله تع فاحذوا

لذلك اصناما معبودة على صور الهيا كل السبعة كل صنم من جسم مشارك
في طبيعته لطبيعة ذلك الكوكب ودعوه وسالوه بما تناسب ذلك الكوكب
في الوقت والمكان واللباس والتختم بما تناسبه والنحر المناسب له على حسب
ما تعلمه ارباب الهيا كل لا انها هي المعبودة على الحقيقة وهذا هو الاشبه بسبب اتخاذ
الاصنام ويحتمل ان يكون اتخاذ الاصنام بالنسبة الى غير هذه الفرقة وتعظيمها لاتخاذها قبلة
لعباداتهم اولانها على صورة بعض من كان يعتقد فيه النبوة والعدالة تعظيما له اولان
قدماء ارباب الهيا كل والاصنام وعلماهم ركبوا طلاسم ووضعوها فيها وامروهم
بتعظيمها لتبقى محفوظة منتفعا بها والا فالمعتقد الالهية فيما اتخذ وصور من الاجساب
والاحجار وكونه خالقا لمن صوره ومبدعا لما وجوده قبل وجوده من العالم العلوي
والسفلي مما لا يستجيزه عقل عاقل بل البداهة شاهدة برده وابطاله وان وقع ذلك
معتقدا لبعض الرعاع ومن لا خلاق لهم من العوام منهم فلا التفات اليه ولا معول عليه
الفرقة الرابعة الحكولية وهولاء زعموا ان الاله المعبود واحد في ذاته وانه ابدع اجرام
الافلاك وما فيها من الكواكب وجعل الكواكب مدبرات ما في العالم السفلي فالكواكب
اباء احياء ناطقة والعناصر امهات وما تولد به الاباء من الاباء الى الامهات فعنصرها
باء حاها فحصل من ذلك المواليد وهي المركبات والاله تع يظهر في الكواكب
السبعة ويشخص باشخاصها من غير تعدد في ذاته وقد يظهر الض في صور الاشخاص
الارضية الخيرة الفاضلة وهي ما كان من المواليد قد تركب من صفو العناصر دون
كدرها واحتف بالمزاج القابل لظهور الرب تع فيه اما ذاته او صفة من صفات
ذاته على قدر استعداد مزاج الشخص وزعموا ان الله تعالى عن خلق الشرور والقبايح
والاشياء الخسيسة الدنية كالحشرات الارضية ونحوها بل هي واقعة ضرورة اتصالات
الكواكب سعادة ونحوسا واجتماعات العناصر صفوة وكدورة وزعموا ايضا انه على
راس كل ستة وثلثين الف سنة واربعمائة وخمس وعشرين سنة يحدث روحان من
كل نوع من انواع الحيوانات ذكر وانثى ولا يزال متعاقبا بالتوالد والتناسل الى تمام
ذلك الدور ثم ينقرض ويحدث على راس الدور الاخر وكذا الى ما لا يتناهى وان الثواب
والعقاب على افعال الخير والشر في كل دور واقع لكن في الدور الذي بعده في هذه الدار
لا في غيرها والصابئة على اختلافهم في المبادي متفقون على وجوب ثلث صلوات لهم
والاغتسال من الجنابة ومس الميت وعلى تحريم اكل الخنزير والكلب والجزور ومالة مخلب
من الطير والسكر وامروا بالنكاح بولي وشهود ونهوا عن الجمع بين امرتين وعن الطلاق
الا لحكم حاكم الى كثير من الاحكام المشروعة في شرعنا هذا وطريق الرد عليهم ان يقال

جميع ما ذكروه مبني على وجود ما ادعوه من قدم الجواهر الروحانية وهما كلها وهو
غلط بما سيأتي في حدوث العالم وبتقدير قدم الجواهر الروحانية فاسناد الكائنات
في عالم الكون والفساد اليها والى هياكلها انما يصح ان لو لم يكن الباري تع فاعلا
مختارا والا فعلى تقدير كونه مختارا فلا يلزم شيء مما ذكروه وقد مر ذلك فيما سلف
وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من دليل اسناد الكاينات الى غير الله تع واما ابطال
مذهب الحكولية منهم فقد حققناه قبل بما فيه مقنع وكفاية الفرع الخامس في الرد على المنجمين
وارباب الاحكام زعم الاحكاميون ان كل ما في عالم الكون والفساد من التاثيرات
والتغيرات والامور الحادثة من خير وشر ونفع وضر فمستند الى الاتصالات الكوكبية
والحركات الفلكية كل اثر الى كوكب وان التاثيرات تختلفه باختلاف المؤثرات
السماوية لكن المحققون منهم معترفون بان شيأ من ذلك غير مؤثر وانما هو ماخوذ من
الوحي واقوال الانبياء كهرمس وغاديمون وغيرهما من الانبياء او التجربة ودوران
الاثار الخاصة مع الاتصالات الخاصة وجودا وعدما وربما كان ذلك عند الهنود والعرب
مستفادا من خواص الكواكب ولهم اقوال واحكام مختلفة لا مستند لها ولا برهان عليها
ونحن ننبه على بطلان ما خذهم جملة وعلى وجه الضعف في بعض احكامهم تفصيلا بحيث
ينبه العقل منه على ضعف ما عداه وفساد ما سواه اما من جهة الجملة فهو ان اسناد
التاثيرات الى ما قيل من الاتصالات اما ان يكون مستفادا من التجربة او الوحي
او من خواص الكواكب على ما ذهبوا اليه فان قيل بالاستقرار فهو باطل وذلك
لان احكام الكواكب السيارة مخرج بالكواكب الثابتة والشكل الفلكي اذا راى
في وقت فانه قد لا يعود في عمر الرائي اكثر من مرة او مرتين وربما لا تكرر في عمره
البتة بل في اعمار وربما لا يعودون تمام الدور عندهم في بعض الاحكام وذلك مما
لا يتحقق معه التجربة وان سلمنا العلم بتكرره فقد لا يوثق بالانفكاك في وقت
اخر وان سلمنا عدم الانفكاك فقد لا يوثق بحلول كوكب اخر مع ذلك الكوكب
في ذلك البرج وليس اضافة التاثير الى احدهما اولى من غيره وان سلمنا عدم غيره
فممتنع اسناد التاثير اليه لانه اما ان يكون موثرا بذاته وطبعه واما بالاختيار والاول
ممتنع لما سبق في الرد على الطبايعيين والثاني ايضا ممتنع لان الفاعل بالاختيار عندهم لا يكون الا مع مماسة واتصال بالفعل ولا مماسة واتصال بين
العلويات والسفليات وان سلم صحة اسناد الاثر اليه فلا يلزم من عوده
لزوم الاثر لاحتمال وجود معارض وان سلم عدم المعارض فلاحتمال عدم القابل
السفلي وان سلم وجود القابل ولكن يمتنع اسناد الاثر اليه لما بيناه من كون

الرب تع قادرا على كل الممكنات وانه يمتنع وجود خالق غير الله تع واما ان كان
الاعتماد فى ذلك على خواص الكواكب فقد مر ابطاله فيما تقدم فى الرد على الطبيعى
كيف وان اختلاف خواص الكواكب والبروج مما يوجب اختلاف طبايعها لاستحاله
اختلاف الخواص مع التماثل فى الطبيعه وذلك يوجب كون الفلك مركبا من طبايع
مختلفه ولا يمتنع عليه مع ذلك الخرق والانحلال وهو مبطل لاصل علم الهيئة و
ان كان المستند فى ذلك انما هو الوحى واقوال الانبياء فهو غير مسلم ولا سبيل
الى اثباته وبتقدير نقله احادا فلا يكون نصا قاطعا فى الدلاله بحيث يمتنع تاويله
وبتقدير ظهوره فهو معارض بما نقل فى الشريعه الظاهرة عن الرسول المعصوم وعلى
لسانه من الايات الداله على انه لا خالق الا الله التفصيل فباطل كما اسلفنا
وبما اوضحناه من الدليل العقلى والمستند القطعى هذا من جهه الجمله واما من جهه
التفصيل فباطل فى احكامهم منها ان اولى ما يعتمد عليه عند الحكم على المولود انما هو
الطالع الذى صدر وهو غير بين لان الاخذ للطالع اذا احس بانفصال الولد فلا بد عند
اخذه للطالع بكوكب من الكواكب ومعرفه بدرجه الطالع من ان برصد عضاده ه
الاصطرلاب بحيث يقع ضوء ذلك الكوكب فى الثقب الاعلى من العضاده
نافذا فى الثقب الاسفل منها ومن وقت انفصال الولد الى ان يقع على درجه ذلك
الكوكب من البرج الذى هو فيه يرتفع عن درجه الطالع وقت الانفصال اما بدرجه
او اقل او اكثر وعند ذلك فلا يحصل الوثوق بالحكم مع ما مع سلامة الاله التى بها اخذ
الارتفاع وصحتها عن الاضطراب وذلك غير معلوم واذا كان كذلك فبنى هو اولى
بالاعتماد عليه فما دونه من الطالع النوذارى وهو ما يستخرجه المنجم من طالع المولود بعد
ولادته بمدة عند ما اذا ذكر له وقت الولادة بالتقريب الولى بعدم الاعتماد عليه ولهذا
كان ما يخلف من احكامهم اكثر من المصيب ومنها انا قد نصادف مولودين توءمين
ولدا فى وقت واحد واحد بهما فى غايه السعادة والاخر فى غايه الشقاوة والطالع لهما
واحد ولا يمكن ان يكون ذلك بسبب ما بينهما من التفاوت فى وقت الولادة
فانه لو قدر التفاوت بزيادة درجه او بعضها فالحكم قد يكون على ما وصفناه وان
كان التفاوت بمقدار الدرجه الواحدة غير موثر فى نفس احكامهم باتفاق منهم ومنها
انا قد نجد جما غفيرا وخلقا كثيرا لا يحصى بهم عدد يهلكون فى ساعة واحدة بقتل او غرق
طوفانى او حرق او هدم فى زلزله مع القطع باختلاف طوالعهم وتفاوتها فى السعود
والنحوس ومن كان طالعه بالسعد فى ذلك الوقت فكيف يغير حكمه الخاص بالحكم
العام وذلك مما لا مخلص لهم منه ومنها انهم اجمعوا على ان المريخ يثير الحراره والبوسة

واجمعوا على انه من الخم المطر والانداء وهو جمع بين متباينين ومنها انهم اتفقوا على
ان من كان طالعه الحوت او القوس وكان المشترى صاحب البيت فى درجه شرفه
واتحطت عنه النحوس فانه على راى المنجمين يكون اسعد السعداء واتقى الناس واورعهم
واكثرهم ردا على المنجمين وانكارا عند الشريعه والسعد الاكبر وهو المشترى لا يوجب
لصاحبه رذيله ولا صفه مذمومة ولو كان النجم حقا والقول بالحكم فيه صدقا لكان
صاحب ذلك الطالع كاذبا والكذب رذيله ولا صفه مذمومة ولو كان النجم حقا
والقول بالحكم فيه صدقا لكان صاحب ذلك الطالع كاذبا والكذب رذيله وصفه
ذم وذلك مما لا يقتضيه الطالع المفروض ومنها انا نفرض على ان زحل اكثر النحوس
وهو مفيد عندهم للملك والرياسه العظمى واجل العلوم عندهم وهى الفلسفه وكون
الشمس مفيد للسعد الاعظم غير معقول ومنها اجماعهم على ان للشمس محرقه لما تقاربها
من الكواكب السيارة ومدلول احراقها لما تقاربها غير معقول وذلك ان محل الاحراق
بالحراره والخاصه كاحراق النار لما يجاورها مما هو قابل للاحراق متعذر اذ الشمس
عندهم ليست حاره وان عنوا به انها بنورها تبهر نور الكوكب وتقهره فهو غير
صحيح اذ الكواكب عندهم غير سوى سفرها بل مستنيرة من نور الشمس ولا يخفى
ان استنارتها بمقارنه الشمس لها يكون اكثر منه عند عدم المقارنه وان عنوا
بالاحراق عند المقارنه بهرا بصار الناظرين فى العالم السفلى عن رويته الكواكب
فذلك مما لا يوجب تغير حكم العلويات ثم يلزم ان يكون عالم يرى عند طلوع
الشمس نهارا لبهر نورها لابصار الناظرين عن رويته ما كان يرى من
الكواكب بتقدير عدم طلوعها احتراقا لسلك الكواكب وليس كذلك
وايضا فان الشمس وكل كوكب من الكواكب السيارة مختص بمجراه فى فلكه
لا يوجد معه فيه غيره وليس مقارنه الكوكب عندهم اتصاله به اتصال مماسة
بل معنى مقارنته له تحاذيهما على درجه من برج بحيث يمكن ان يفرض بينهما خط مستقيم
متصل فاذا كانت مقارنه الشمس لبعض الكواكب انما هو بالمحاذاة فاى كوكب
كان ناظرا اليهما بتسديس او تسلث او تربيع او مقابله فهو محاذ لهما بحيث يمكن فرض
خط مستقيم متصل فيما بينهما فاذا كانت الشمس محرقه للكواكب بالمقارنه اى بالمحاذاة
فيجب ان يكون محرقه له بكل محاذاه تفرض وليس كذلك عندهم ومنها قولهم فى الخسوف
والكسوف اما خسوف القمر فانهم زعموا ان جرم الشمس اكبر من كره الارض باضعاف
كثيره حتى ان الاوايل قدروا زيادتها على الارض بمائه واربعه وستين مره وزعموا انه
اذا انحط الشمس فى الغرب امتد للارض ظل على شكل محروط صنوبرى مزدوج

ان الشمس اكبر من الارض ولا تزال مخروط ظل الارض يمتد ويستدق الى
ان ينمحق ولا يتعدى فلك عطارد فاذا انفق حظور القمر فى ذلك الظل
من غير سامس وتياسر بحيث تحجب عنه نور الشمس فهو خسوفه وعلى حسب
وعلى حسب توليجه فى مخروط الظل يكون زيادة الخسوف ونقصه ثم لا تزال القمر فى السير
والظل فى الميل الى حاله الانجلاء والعود الى مقابلة الشمس من غير حاجز وزعموا ان الكواكب
الثابتة فى فلك البروج ايضا تكسب نورها من الشمس كاكتساب القمر فاذا
قيل لهم فلم لا تكسف بحيلولة مخروط ظل الارض بينها وبين الشمس قالوا لان
الظل تمحق دون الوصول اليها فاذا قيل ولم قلتم بامحاق مخروط الظل دونها
قالوا لانها لا تكسف وهو دور ممتنع ولا تحقق لهم فيه جواب بل ولو قيل لهم
ان الكواكب الثلثة فى فلك البروج وكذلك زحل والمشترى والمريخ نيرة بانفسها
فلذلك لم تكسف بمخروط الظل مع وصوله اليها لم يكن لهم عنه جواب واما كسوف
الشمس فزعموا انه ستر القمر للشمس عن ابصارنا عند ما اذا انفق جريان القمر فى الاجتماع
على سمت جريان الشمس والذى يراه مظلما حامل اللون انما هو القمر والا فالشمس على
نورها ومقادير الكسوف على حسب اختلاف مقابلة القمر للشمس وسترة لها ولهذا
لا يعهد كسوف الشمس فى غير ايام الاجتماع والمقارنة ولو قيل لهم كما ان القمر قد يقارن
الشمس المقارنة الصميمة فلذلك الزهرة وعطارد فما بالهما لا تحجبان الشمس عن ابصارنا
فى وقت المقارنة والاجتماع كما فى القمر لم يحيروا الى العرف سبيلا وايضا فانهم حكموا بان الخمس
الشمس عند كسوفها مع بعدها على حالها فان كان الانتحاس انما هو بانقطاع نورنا
عن عالمنا هذا وبالحاجز بينها وبين ابصارنا فيجب ان يكون منتحسة مهما غربت
لتحقق هذا المعنى فيها وليس كذلك عندهم وهذا ايضا لا جواب لهم عنه ويجب
الاكتفاء بما بيناه هنا عليه من فساد احكامهم وبطلان رسومهم والا فجنطهم كثير وعدادهم
طويل لا يليق الاستقصاء فيه فى مثل هذا الكتاب الفرع السادس فى الرد على
الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس الفرقة الاولى المانوية اصحاب مانى بن فاتك
الحكيم الذى ظهر فى زمن سابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور بعد مبعث
عيسى عليه السلم ومعتقدهم ان اصل العالم النور والظلمة وانهما جسمان قديمان
لم يزالا ولا حساسين سميعين بصيرين وهما متضادان فى الصورة والفعل متحاذيان
فى الخير تحاذى الشمس والظل وهما غير متناهيين الا من جهة التحاذى وان النور
فوق الظلمة والعالم مركب ممتزج منهما لكن امتزاجهما هل وقع اتفاقا او بسبب فذلك
مما اختلفوا فيه ولهم فيه خبط كثير لا يليق ذكره ههنا وان النور خير محض والظلمة شر محض

وان ما كان فى العالم من خير فمن النور وما كان من شر فمن الظلمة وهم معتقدون
فى الشرايع والانبياء وان اول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلم ثم شيث
ونوح وابرهيم وزرادشت والمسيح وفولس ومحمد عليه السلم وكانوا يوجبون
فى اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب
والسحر والبخل وعبادة الاوثان الى غير ذلك الفرقة الثانية المزدكية اصحاب
مزدك الذى ظهر فى زمن انوشروان وقتله انوشروان ومعتقدهم فى قدم النور
والظلمة كاعتقاد المانوية الا انهم يقولون ان النور عالم حساس وانه يفعل
ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله كالمتفاق
والخبط وان الامتزاج بينهما بالاتفاق وكذلك تخلص احدهما من الاخر ومن مذهبهم
تحريم المخالفة والمباغضة والمقاتلة واباحة الاموال والنساء والحكم باستراك
الناس فيها كاشتراكهم فى الماء والكلا الفرقة الثالثة الديصانية اصحاب ديصان قد جعلهم
فى النور والظلمة كمذهب المزدكية الا انهم يخالفونهم فى ان ما يحدث من الشر كائن
عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق الفرقة الرابعة المرقونية وقد وافقوا من تقدم ذكره
فى اساس النور والظلام وخالفوهم فى اثبات اصل ثالث هو العدل الجامع
بين النور والظلمة وسبب الامتزاج بينهما ضرورة انهما متضادان وامتزاج المتضادين
لا يكون الا لموجب للامتزاج قالوا وذلك الاصل دون النور فى المرتبة وفوق
رتبة الظلمة ومنهم من قال ان الامتزاج انما حصل بين العدل والظلام القريبة منه و
هو لاء يحرمون اباحة كل ما فيه نفع لبدن الانسان وروحه ويحرمون ذبح الحيوان
الفرقة الخامسة الكينونية وهو لاء يزعمون ان اصول العالم ثلثة النار والماء و
الارض وان حدوث سايرالموجودات لا يكون الا عنها وان النار بطبعها
خيرة والماء صدفها والارض متوسطة فما كان من خير محض ففى النار وما كان
من شر محض فهو من الماء وما كان متوسطا ففى الارض وهو لاء هم المعتقدون
فى النار وعن مذهبهم نشا الخاذ سوت البيزان فى البلدان وعبادتها
تعظيما لها لكونها علوية نورانية لا وجود للعالم ولا بقاء له الا بها وهو لاء
حرموا النكاح والذبايح واعنكفوا على عبادة البيزان ويسمون الصيامة
ايضا واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب
الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربع الفرقة الاولى الكيومرثية اصحاب المقدم
الاول كيومرث وهو آدم عليه السلم لانه الى من مرث الارض وهو لاء
اثبتوا اصلين النور وعبروا عنه بيزدان والظلام وعبروا عنه باهرمن وقالوا

بزدان قديم واصر من مخلوق من فكرة رديئة حدثت لبزدان وهو انه لو كان
لى منازع فى ملكى كيف يكون وبزدان اهل الخير واصر من اهل الشر الفرقه الثانيه
الزروانيه زعموا ان النور قديم وانه اصل الموجودات وانه ابدع اسخاصا من نورها
روحانيه لكن الشخص الاعظم منها واسمه زروان شك فى شئ من الاشياء فحدث منه
اصر من وهو الشيطان الفرقه الثالثه المسخنه وهم الذين قالوا ان النور كان
وحده فى القدم ثم امتسخ بعضه فصار ظلمه الفرقه الرابعه الزرادشتيه اصحاب زرادشت
وهو لاء زعموا ان زرادشت كان نبيا وانه كان يعتقد ان مبدا العالم
هو الصانع وانه قديم ازلى وانه خلق النور والظلمه متضادين ومزجهما لحكم راها و
من امتزاجهما يكون العالم ولا يزالان فى التقادم والتغالب الى ان تغلب الخير الشر
والنور الظلمه وتتخلص الخير الى عالمه ويحط الشر عنه وهو المعاد وربما زعموا ان الله
تع خلق النور اصلا ورفع الظلام بتعاله لا بالقصد الاول كما تباع الظل لوجود الشخص
ومن مذهب هولاء الايمان بالبدء والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهى
عن المنكر واجتناب الخبائث ولكل فريق من فرق الثنوية والمجوس تفاريع
فى مذاهبهم واختلاف كثير وهذيان طويل خارج عن خصوص مقصدنا فى الرد
عليهم ههنا اثرنا الاعراض عن ذكره اذ هو اليق بالتواريخ والتسلية على فساده لشهوده
فى الخلل وسهولة معرفته عند الاطلاع على اقوالهم لمس لديه ادنى معرفه وتحصيل والطريق
فى الرد على الثنوية ان يقال فولكم ان النور والظلمه جسمان ليس كذلك بل هما
عارضان للاجسام بدليل امور خمسة الاول ان الجسم قد يوصف بالنور و
الظلمه فيقال جسم منير وجسم مظلم والصفه غير الموصوف الثانى ان الاجسام
غير متضادة والنور والظلمة متضادان الثالث ان الاجسام مستويه فى الحد
والخصوص ولا كذلك النور والظلمه الرابع ان النور والظلمه يتعاقبان على الجسم
الواحد ويبعد كل واحد منهما الاخر مع بقاء الجسم بحاله الخامس هو انه لا معنى للنور
غير الشعاع والشعاع ليس بجسم على ما تقدم فى الادراكات والظلمه فلا معنى لها الا انها
عدم النور فما من شانه ان يكون مستنيرا على ما تقدم فى مسئلة الرؤية ثم وان سلمنا
انهما جسمان ولكن لا نسلم قدمهما وذلك لان كل جسم مركب فيكون مفتقرا الى اجزائه
والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا كما سلف بيانه وستتبين حدوث
كل موجود ممكن فيما بعد ان شاء الله وان سلمنا قدمهما ولا نسلم امكان عدم
التناهى فى ابعادهما على ما سياتى كشفه ايضا وان سلمنا عدم التناهى فى ابعاد
هما فلا نسلم امكان امتزاجهما فان الامتزاج بينهما اما بكليتيهما او ببعض كل واحد

منهما لا جائز ان يقال بالاول لان امتزاج احدهما بالاخر لا يكون الا بحركة كل واحد منهما
الى الآخر او بحركة احدهما الى الاخر والا فكل واحد باق فى حيزه ولا امتزاج والقول بالحركة
عليهما او على احدهما ممتنع لوجهين الاول انه لو تحرك احدهما الى الاخر لخلا عنه حيزه
وهلا يتناهى لا يخلو حيزه عنه والا لتناهى هلا تناهى وهو محال الثانى ان حركتهما اما
ان يكون واجبه او ممكنه لا جائز ان يكون واجبه فانها صفه للمتحرك والصفه مفتقره
الى الموصوف والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا وان كانت ممكنه فاما ان يقف
فى وقوعها الى مرجح او لا يقف لا جائز ان يقال بعدم الافتقار لما تقدم فى اثبات
واجب الوجود وان قيل بافتقارها الى المرجح فاما ان يكون المرجح لحركة احدهما الى الاخر
هو نفسه او غيره فان كان نفسه فالمتحرك ان كان هو النور فحركته الى الظلمه شر من
وجه ويلزم منه صدور الشر عن الخير وان كان هو الظلمة فحركته الى النور خير من وجه
ويلزم منه صدور الخير عن الشر وهو ممتنع على اصلهم وان كان المرجح لحركة كل واحد
منهما الى الاخر غيره فاما ان يكون المحرك لكل واحد منهما هو الاخر او غيرهما كما
قالت المرقوبيه فان كان الاول فلا يخفى ان حركة النور الى الظلمه خير من وجه
لخروج فعل الظلمه عن محض الشر فاذا كانت الظلمة هى الموجبه لذلك فقد صدر
ما هو خير من وجه عن الشر المحض وان حركة الظلمة الى النور شر من وجه لخروج فعل
النور عن محض الخير فاذا كان النور هو الموجب فقد صدر ما هو شر من وجه عن الخير
المحض وهو ممتنع على اصلهم وان كان الموجب لحركتهما غيرهما فاما ان يكون خيرا محضا او خيرا
محضا او هو خير من وجه وشر من وجه فان كان الاول فقد صدر عنه الشر من وجه وان
كان الثانى فقد صدر عنه اكثر من وجه وهو ممتنع عندهم وان كان الثالث فيلزم
ان يكون ذلك الثالث مركبا لا بسيطا وعند ذلك فالاصول يكون اكثر
من ثلثه ولم يقل ما حد منهم وبهذا الوجه الثانى سبين امتناع امتزاج بعض كل واحد
منهما ببعض الاخر ثم وان سلمنا امكان الامتزاج بينهما فلا نسلم وقوع الامتزاج
وسانه من وجهين الاول ان الامتزاج اما ان يكون خيرا محضا واما ان يكون شرا
محضا واما ان يكون خيرا من وجه وشرا من وجه فان كان خيرا محضا فقد صدر عن
النور والظلمه والخير المحض لا يصدر عن الظلمه وان كان شرا محضا فقد صدر عنهما والشر
المحض لا يصدر عن النور عندهم وان كان الثالث فاما ان يكون من جهة ما هو
خير مقدورا على تحصيله للنور قبل حصوله او مجوزا عنه فان كان الاول فترك النور
له شر منه وان كان الثانى فالعجز عن تحصيل الخير شر فلا يكون النور خيرا محضا الثانى
هو ان الكذب والظلم قبيح عندهم مطلقا ولا يصور صدوره عن النور بل عن الظلمه

فاذا قال من صدر عنه الظلم والكذب انا ظلمت او كذبت فالقابل بهذا القول
اما النور والظلمة او هما فان كان الاول فالنور كاذب والكذب شر وان كان الثاني
فالظلمة صادقة والصدق خير وان كان الثالث فالنور كاذب في الظلمة صادقة ويلزم
من ذلك صدور الشر عن النور والخير عن الظلمة ولم يقولوا به فان قالوا الدليل على تركب
اجسام العالم من النور والظلمة انا وجدنا بعض الاجسام داخل فعلمنا ان الظلمة غالبة عليه
وبعضها لا ظل له فعلمنا ان النور غالب عليه قلنا هذا انما يلزم ان لو كان كل ما لا ظل له
نير ولكن لا يلزم ان ما كان له ظل فالظلمة غالبة عليه بل هو محض ظلمة لا مركب وما لا ظل
له هو نور محض لا مركب وان سلمنا ان كل جسم من اجسام العالم لا يخلو عن النور و
الظلمة فلا نسلم انه يلزم من اتصافه بهما ان يكون مركبا منهما وان سلمنا ان اجزاء
العالم مركبة من النور والظلمة ولكن لا نسلم حدوث الامتزاج مع القول بقدم الممتزجين
فان قالوا انا وجدنا النور طالبا للخلاص من الظلمة صاعدا عنها ولو كان امتزاجهما ازليا لما
كان طالبا لتركه الازلي قلنا لو لم يكن الامتزاج بتقدير كونه ازليا وان سلمنا وقوع
الامتزاج ولكن لا نسلم امتناع صدور الشر عن النور والخير عن الظلمة وساله من اربعة
اوجه الاول ان الظلمة قد تبزغ الهارب عن طالم يقصد قتله وهو خير والنور يدل عليه
وهو شر الثاني ان الظلمة تجمع البصر وهو خير والنور يفرقه وهو شر الثالث هو ان
الظلمة تعين على النوم والراحة وهو خير والنور بالضد الرابع هو ان النور قد يلذع
الحرق وهو شر بخلاف الظلمة وعلى هذا فلا يخفى الكلام على الكينونة ايضا واما الرد
على المجوس القائلين بقدم النور وانه اصل وجود العالم ان يقال القول بذلك انما
يصح ان لو كان قائما بنفسه وليس صفة عارضة لغيره وليس كذلك على ما سلف
في الرد على الثنوية وان سلمنا ان النور قائم بنفسه فاما ان يكون واجبا او ممكنا
فان كان ممكنا فلا بد له من مرجح لوجوده على عدمه ويلزم من ذلك ان لا يكون قديما
لما بانى وان كان قديما فلا يكون هو الاصل الاول في وجود العالم بل مرجحه وان كان
واجبا لذاته فاما ان يكون مشاركا لباقي الانوار في المعنى او مخالفا لها فان كان الاول
فيلزم ان يكون كل نور واجبا لذاته وهو محال والا لما كان نورا قابلا للعدم وهو محال
وان كان الثاني فاما ان يكون جوهرا او عرضا او شيئا ليس بجوهر ولا عرض لا جائز
ان يقال بالاول والثاني لما سلف في ابطال السبعة فلم يبق الا الثالث وهو
المعنى بالمادة وعند ذلك فلا نسلم امتناع صدور جميع الموجودات عنه من غير
واسطة الظلمة كما اسلفناه فان قالوا انا صادفنا في العالم خيرا وشرا والنور خير محض
فلا يكون الشر صادرا عنه فلا بد من شيء يكون صدور الشر عنه وذلك هو الظلمة

ازليا كان التباين ازليا وكما جاز عليه
طلب ترك التباين الازلي جاز عليه
طلب ترك الامتزاج
صح

فقول القول بالخير والشر مبني على التحسين والتقبيح الذاتي وهو ممتنع بما سلف في التعديل
والتجويز وبتقدير كون الشر ذاتا فلا مانع من صدوره عن النور على مذهبهم وذلك
لان الشر الموجود في العالم لا يمكن ان يكون واجبا بنفسه ضرورة حدوثه عندهم وان كان
ممكنا فلا بد له من علة وهو اما ان يكون مستندا الى النور او الظلمة كما قالوه فان كان
الاول فقد لزم صدور الشر عن النور وان كان الثاني فالظلمة ليست واجبة لذاتها
ضرورة اعترافهم بحدوثها فهي ممكنة ولا بد لها من علة موجبة لها وتلك اما ان يكون
هي النور او ما صدر عن النور ضرورة عدم قدم سواء فان كان الاول فقد صدر
الظلمة وهي شر عن النور وان كان الثاني كما هو مذهب المانوية والزرادشية فلك العلة
اما ان تكون خيرا او شرا فان كانت خيرا فقد صدر الشر عن الخير وان كانت شرا صدرت
عن النور وهو خير وفيه ابطال مذهب المسخية ايضا والذي يخص المانوية في قولهم بحدوث
الظلمة من غير روية فكرة رديه للنور انه ليس القول بقدم النور وحدوث الظلمة بعد من
الفكرة الرديه للنور اولى من القول بقدم الظلمة وحدوث النور بفكرة صالحة موصوفة للظلمة
واما الزرادشية فان قالوا ان الظلمة مخلوقة لله ليكون سببا لوجود الشرور لامتناع
اسناد الشر الله فهو باطل لان الظلمة شر وقد اوجدها وان لم يقولوا ذلك بل قالوا انه خالق
الظلمة في كل موجود فهو المطلوب السابع في الرد على المعتزلة في خلق الافعال واعلم ان هذا
الفرع من الفروع المشكلة والامور المعضلة ولا يتم تحقيقه الا بعد مقدمة اصول وتنقيح فصول
لا بد من الاشارة اليها والتنبيه عليها وهي احد وعشرون فصلا الف في اثبات القدرة
الحادثة ت في امتناع بقاء القدرة الحادثة ح في تعلق الاستطاعة بالفعل د في
امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين ه في ان القدرة الحادثة غير موجبة لمقدورها
و في تماثل القدر الحادثة واختلافها وتضادها وانها هل تعمر في تعلقها بالمقدور
الى بنيه مخصوصة ز في ان فعل النائم هو مقدور له وان النوم لضاد القدرة ام
لا ح في وجود مقدورين قادرين وان الممتنع قادر على مثل فعل العبد ام لا ط في امتناع
مقدور واحد بقدرين لقادر واحد من جهة واحدة ي في امتناع تعلق القدرة الواحدة
بمقدور واحد من وجهين يا في المحو وتحقيق معناه ت في متعلق المحرك في تعلق المحرك
بالمعجوز عنه ند في اختلاف المعتزلة في عجز القادر على محل عما به رطل لا يمكن من محل
مائة اخرى ومناقضتهم في ذلك يه في القادر على بكر لا يتمكن من مقدورة مع وجود
قدرته عليه ام لا يو في اختلافات متفرعة على المنع بين المعتزلة والاشارة الى مناقضتهم فيها تر في تعارض الموانع والرد على المعتزلة فيه ح في تحقيق معنى المضطر لط في
الملجى وتحقيق معناه ك في ان الفاعل لا يعود اليه من فعله ولا يحد له بسببه اسم كما

صعود

في ترك الفعل وحصل معناه الفصل الاول في اثبات القدره الحادثه ولا خلاف
بين المتكلمين في ان الفاعل المختار منا قادر بقدرة الا ما نقل عن جهم واتباعه انه نفى
القدرة الحادثه ثم اختلف القايلون بالقدرة فذهب ضرار بن عمرو ضرام وابن سالم
الى ان القادر قادر ببعض من اجناسه ومنهم من صرف القدره الى بعض المقدور واتفقت
الاشاعرة والمعتزله وغيرهم على ان القدرة صفة وجوديه ثباتي محلها الفعل المقدور بدل الترك
بدل الفعل خلافا لبشر بن المعتمر فانه قال الاستطاعه عباره عن سلامه البنيه عن الافات
وانها ليست بعضا من القادر ولا بعضا من المقدور وهي زايده على كل ما يقدر من صفات
الاحياء وهو الحق لكن اختلف هولاء في طريق اثبات القدرة فذهب البهدانى من المعتزله
الى ان طريق العلم بذلك انما هو العلم بثباتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره من غيره و
ذهب الجبايى الى ان طريق العلم بها انما هو العلم بصحه الشخص وانتفاء الافات عنه وهما
فاسدان اما الاول فهو ساقط على اصل القايل به بالممنوع فانه قادر عنده على الفعل الممنوع منه
وان كان فعله متعذرا عليه غير مسانه منه وعند ذلك فالجمع بين القدره مع التعذر والفعل
باختصاص القدرة بمن ثباتي منه الفعل دون غيره ممتنع وكونه بحال ثباتي منه الفعل بتقدير
ارتفاع المانع لا يوجب كونه مختصا بالقدرة قبل ارتفاع المانع والا كان العاجز مختصا بالقدرة
لانه بحال ثباتي منه الفعل بتقدير ارتفاع العجز وهو خلاف الاجماع ولا فاصله بينهما ثم ان ما
ذكره منقض ايضا بكون الباري تع قادرا في الازل ومع ذلك لا ثباتي منه وجود الفعل
ازلا واما الثاني وهو مسلك الجبايى فلانه اما ان يقول مع ذلك بجواز خلو الصحيح السالم
عن الافات عن القدرة او لا يقول به فان كان الاول فلم يلزم من وجود ما ذكره
من الدليل وجود المدلول فيكون باطلا وان كان الثاني فهو ساقط والا لما امتنع وجود القدرة
في حق الصحيح السليم عن الافات قبل وجود الفعل وهو ساقط بما يأتي واما اهل الحق من
الاشاعرة فقد استدلوا على ثبوت القدرة الحادثه بما يجده العاقل من نفسه من التفرقه
الضروريه بين حركته مرتعشا وحركته مختارا وليست هذه التفرقه راجعه الى صفتي الحركتين
اذ لا اختلاف بين الحركه الاضطراريه والاختياريه من حيث هي حركه الا في الاضطرار و
الاختيار وذلك من صفه التحرك لا الحركه وعلى هذا فقد بطل القول بعود القدرة الى
بعض المقدور فلم يبق الا ان تكون التفرقه عائدة الى صفه المتحرك من الاختيار والاضطرار
ولهذا يقال له مضطر ومختار وعند ذلك فالاختيار اما عدم او وجود لا جايز ان يكون عدما
والا لما صح سلبه عن الاعدام المحضه وبه يبطل قول من جعل الموجب انتفاء الافات وان كان
وجوديا فاما ان ذاته او بعض ذاته او صفه زايده على ذاته ونفسه لا جايز ان يقال بالاول لتحقق
وجود ذاته وبعضها في الحالتين وان كان الثاني فاما ان يكون تلك الصفه الحيوة

او العلم

او العلم او الارادة والكلام او السمع او البصر او غير ذلك لا جايز ان يكون هي الحيوة او
العلم لشمولها للحالتين حالة الاضطرار والاختيار في الجاده بل لتخصيصه بحالة ولا الكلام او السمع
او البصر لتحققها في الحالتين وان كان غير ذلك فهو المط والمعبر عنه بالقدرة الحادثة الفصل
الثاني في امتناع بقاء القدرة الحادثة مذهب اهل الحق استحالة بقاء القدرة الحادثة ووافقهم
على ذلك البلخي من المعتزله خلافا لمعظم المعتزله في ذلك والمعتمد في ذلك ان يقال القدره
الحادثه عرض وكل عرض مستحيل البقاء فالقدرة الحادثة مستحيلة البقاء اما بيان المقدمة الاولى
فساتي في الفصل الذي قبله واما بيان المقدمه الثانيه فاما تي في بيان الاعراض واحكامها
فان قيل لا نسلم استحالة بقاء كل عرض وما يذكرونه في ذلك فسياتي الكلام عليه وان
سلمنا استحالة بقاء كل عرض ما عدا القدرة فلا نسلم استحاله بقاء القدره الحادثه وبيانه
ان من كان مستقرا ببغداد مثلا فغير ممتنع ان يقوم به القدرة على الكون بالبصره وبيانه
من ثلثه اوجه الاول ان القابل للقدرة على الكون بالبصرة انما يكون قابلا لها بنفسه والا لما
كان لتغير صفات النفس فاذا كان ببغداد فهو على حكم نفسه ان لو كان في البصرة فيكون
قابلا للقدرة على الكون بالبصرة الوجه الثاني انه لو امتنع قيام القدره على الكون بالبصرة
في حق المستقر ببغداد لاقتضى ذلك الى ابطال قيام القدرة به من غير وجود ضد لها ولا
شرطها حاله كونه ببغداد وهو ممتنع الثالث ان السيد اذا امر عبده وهو اعلم للامر
بالمسير الى البصرة مثلا وهو ببغداد امرا جازما على الفور ثم انقضى من الزمان ما يمكن
قطع مثل تلك المسافه والكون بالبصره في مثله وتوانى العبد في امتثال امره
من غير عذر ولم يزل في مكانه فانه يستحق اللوم والتوبيخ ولولا اقتدار العبد على الكون
بالبصره حاله الامر مع بقائه في مكانه لما حسن اللوم والتوبيخ على ما لا قدرة للعبد عليه واذا
كان قيام القدرة به على الكون بالبصرة حاله كونه ببغداد ممكنا فلنفرضه واقعا فان
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وعند فرض وجود القدرة على الكون بالبصرة حاله كونه
ببغداد فلا بد وان يكون تلك القدره متعلقه بمقدورها والا كان فيه قلب جنسها
ووجود قدرة لا مقدور لها وهو ممتنع واذا كانت متعلقه بمقدورها فهي لا توقع مقدورها
وهو الكون في البصرة حاله كونه ببغداد فلو استحال فرض بقائها لاستحال كونها موقعه
لمقدورها فلا يكون متعلقه به وهو محال وما لزم عنه المحال فهو محال والجواب اما منع استحاله
بقاء الاعراض فسياتي وجه ابطاله وابطال ما يقال عليه في موضعه ان شاء الله تع
على وجه تدخل فيه القدره الحادثه وغيرها والقول بامكان قيام القدرة على الكون بالبصرة
حاله كونه ببغداد وممنوع واما الوجه الاول فيلزم عليه نفس الكون بالبصره حاله كونه ببغداد
فانه قابل له بنفسه ونفسه غير متغيرة بكونه في بغداد ومع ذلك فالكون بالبصرة

غير ممكن ان يقوم به حاله كونه ببغداد ولا فرق في ذلك بين الكون في البصره والقعود
عليه وان قيل بان الكون ببغداد مضاد للكون بالبصره فلذلك امتنع قيام الكون
بالبصره حال كونه ببغداد فما المانع من ان يقال بان القدرة على الكون في بغداد او ان
نفس الكون في بغداد ضد القدرة على الكون في البصرة واما الوجه الثاني فلا نسلم ان
امتناع قيام القدرة على الكون بالبصرة حاله كونه ببغداد من غير ضد لها ولا لشرطها
على ما تقرر في الوجه الذي قبله وان سلمنا انتفاء جميع الاضداد لها ولشرطها ولكن لم
قلتم ان القول بانتفائها من غير ضد لها ولشرطها ممتنع واذا جاز عندهم امتناع وجود
العلم بالشيء حاله البصر فيه مع انه لا تضاد بين النظر في الشيء والعلم به عندهم ولا بين
النظر وشرط العلم فما المانع من تجويزه ههنا واما الوجه الثالث فمبني على امتناع
الذم لا قدرة عليه وهو ممنوع اصلها فان المامور بفعل غير قادر عليه قبل التلبس به
وهو مذموم على تركه عندنا وان قيل ان ذلك قبيح او تكليف بما لا يطاق فقد ابطلنا
القول بالتحسين والتقبيح الذاتي وسلمنا جواز التكليف بما لا يطاق في التعديل
والتجويز وان سلمنا امكان قيام القدرة على الكون بالبصرة حاله كونه ببغداد و
لكن لا نسلم امكان تعلقها بالكون في البصرة حاله كونه ببغداد وما المانع من ان يكون
شرط تعلقها به امكان الكون في البصره والكون في البصرة حاله الكون ببغداد ممتنع بالغير
قولهم يلزم منه وجود قدرة لا مقدور لها وهو ممتنع فهو خلاف مذهب الخصم في
اعتقاده ان الاعراض التي لا بقاء لها على اصله تخصص وجودها باوقات مخصوصة
والقدرة الحادثة لا تعلق بها قبل تلك الاوقات بل انما تتعلق بها في تلك الاوقات
واذا انقضت تلك الاوقات انقطع تعلق القدرة بها مع بقاء القدرة في نفسها وهو
قول بقدرة لا مقدور لها الفصل الثالث في تعلق الاستطاعة بالفعل مذهب اهل الحق
من الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا يتقدم على مقدورها ولا تتعلق به قبل حدوثه بل وقت
حدوثه ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى
الوراق وغيرهم وذهب اكثر المعتزلة والبكرية وكثير من الزيدية والمرجئة كفارس عمر
وحفص الفرد الى ان القدرة تستحيل تعلقها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به
قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها
وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية مع عدمها في الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك
واوجب بقاءها الى حاله وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط البنية المخصوصة
وان لم يكن قدرة عليه في تلك الحاله واحتجوا ايضا في جواز خلق القادر بالقدرة
الحادثة عن جميع مقدوراته فذهب ابو هاشم وجماعة من المعتزلة الى جواز ذلك

وذهب

وذهب الجبائي الى جوازه عند وجود الموانع ولم يجوز ذلك عند عدم الموانع في الافعال
المباشرة بالقدرة دون المتولدة وانفقوا ايضا على انقسام الافعال المقدورة الى
ما لا تفتقر في وقوعه الى آلة كالافعال القائمة بمحل القدرة والى ما يفتقر وهي الافعال الخارجة
عن محل القدرة وانفقوا ايضا على استحالة بقاء القدرة مع عدم تعلقها بمقدورها في الدوام
لكن منهم من قال القدرة الحادثة في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية
والثالثة وما بعدها ومنهم من قال لا يصير متعلقة بالمقدور في الحالة الثالثة الا في الحالة
الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا يصير متعلقة به الا في الحالة الثالثة وهلم جرا ثم
اختلف هؤلاء فذهب الجبائي وابو الهذيل العلاف الى ان القادر في الحالة الاولى
يقال لها فيها يفعل وفي الحالة الثانية عند وقوع المقدور يقال له فيها فعل ولا يقال
يفعل وذهب ابو هاشم الى انه لا يقال له يفعل الا في الحالة الثانية واما الحالة الاولى فيقال له
فيها ستفعل ولا يقال له يفعل وذهب بشر بن المعتمر الى انه يقال للقادر يفعل مطلقا
غير معتد بحاله دون حاله وذهب ابو الهذيل احمد بن العلاف الى الفرق بين افعال القلوب
وافعال الجوارح فعال القدرة على افعال القلوب لا بد وان يكون معها بحلاف
القدرة على افعال الجوارح فانه قال سعد معها عليها الى غير ذلك من الاختلافات
التي لا معول عليها ولا مستند لها فيما بينهم يظهر فسادها وابل النظر ليس له ادنى
بينة اثرنا الاعراض ذكرها شحا على الزمان تضييعه في غير مهم ومعتمد اهل الحق انه لو
لم يكن القدرة الحادثة متعلقة بالفعل حال حدوثه لما كانت متعلقة به اصلا واللازم
ممتنع فالملزوم ممتنع اما بيان الملازمة فهو انه لو لم يكن القدرة الحادثة متعلقة بالفعل
الحادث وقت حدوثه فاما ان يكون متعلقة به قبل حدوثه او بعد حدوثه او
في الحالين او انه لا تعلق لها به اصلا لا جايز ان يكون متعلقة به قبل حدوثه
لوجهين الاول انه قبل حدوثه اما ان يكون ممكن الحدوث في ذلك الوقت
او لا يكون ممكنا فان كان ممكنا فلا يلزم من فرض وقوعه فيه المحال لذاته ولو فرضناه
حادثا فيه فالقدرة يكون متعلقة به وقت حدوثه وقد قبل بامتناعه وان لم يكن حدوثه
فيه ممكنا فليس بواجب فيكون مستحيل تعلق القدرة بالمستحيل يوجب كونه مقدورا
وخرج عن كونه مستحيلا وهو خلاف الفرض ثم ولجاز تعلقها بكل مستحيل ضرورة عدم
الفرق ولم يقل به قايل الوجه الثاني انه لو تعلقت القدرة الحادثة بالفعل قبل
حدوثه فالمقدور اما ان يعدم او يثبت لا جايز ان يكون المقدور يثبت او هو غير ثابت
قبل وقت ثبوته وان كان المقدور يعدم فالثبوت ليس هو المقدور وهو
خلاف الفرض كيف وان من اصل الخصم ان للمقدور لا بد وان يكون اثر للقدرة

واثر القدرة انما هو الحدوث فانتفاء الحدوث لا يكون مقدورا ولا جائز ان يكون
القدره الحادثه متعلقه بالفعل الحادث بعد وقت حدوثه لان متعلق القدرة انما
هو الحدوث الممكن بالاتفاق وحدوث الحادث بعد حدوثه غير ممكن فلا يكون
متعلق القدره كيف وانه لم يقل به قابل وعلى ما حققناه فلا يخفى امتناع تعلق القدرة
بحدوث الفعل في الحالتين معا وهما القبليه والبعديه فلم يبق الا ان لا يكون القدرة
متعلقه به اصلا وهو ممتنع لما ذكرناه في اثبات القدرة الحادثه ولانه على خلاف
الاجماع من الفريقين فان قيل لا نسلم انه لو لم يكن القدرة الحادثه ولانه على خلاف
متعلقه بالفعل وقت حدوثه لما كانت متعلقه به اصلا وما ذكرتموه من الوجه الاول
في التقرير فمندفع بتفسير معنى تعلق القدرة بالحادث قبل وقت حدوثه وذلك
ان معنى هذا التعلق ان القدرة اذا حدثت في وقت اثرت في الايجاد والحدوث
في الحاله الثانيه من ذلك الوقت وعلى هذا انما يلزم من استحاله الحدوث والمقدور
مع القدرة ان لا يكون متعلقه به بالتفسير المذكور وهو الحدوث بها في الوقت الثاني
من وقت حدوث القدرة وخرج عليه امتناع تعلق القدره بالمستحيلات لعدم
امكانها في كل وقت وعلى هذا فلا يخفى ابطال الوجه الثاني ايضا فانه ليس المقدور
هو الحدوث قبل وقت الحدوث ولا عنه بل المقدور هو الايجاد بالقدرة الحادثة
للفعل في ما لي الحال من وقت وجودها وهو معنى تعلقها بالحدوث قبل وقت
الحدوث سلمنا دلاله ما ذكرتموه على تعلق القدره الحادثه بالفعل حال حدوثه لكنه معارض
بما يدل على امتناعه وسانه من ثمانيه اوجه الاول انه لا معنى لتعلق القدرة بالفعل الحادث
غير تاثيرها في ايجاده فلو كانت متعلقه به وقت وجوده لكان ذلك ايجادا للموجود و
هو ممتنع فان الوجود اذا تحقق استغنى نفسه واستغنى عن تعلق القدرة به الثاني هو ان
القدرة مسمه التعلق بالباقي حال بقايه وانما كان ذلك ممتنعا لكون الباقي متحقق الوجود
والحادث حال وجوده متحقق للوجود فلا يكون القدرة متعلقه به الثالث هو
ان وجود الباقي هو نفس الوجود في وقت الحدوث فلو كانت القدرة متعلقه به في
وقت الحدوث لكانت متعلقه به في حاله البقاء لاتحاد المتعلق وامتناع تاثير تعاقب
الاوقات في احكام الانفس واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع الرابع انه لو كان حدوث
الفعل ووجوده حال وجوده مشروطا بتعلق القدرة به حال وجوده لزم طرد هذا
الشرط في كل ما هو من جنسه من افعال الله تع ويلزم من ذلك امتناع وجود مثل مقدور
العبد ضرورة فوات شرط على ما تقرر في بيان كون الله تع قادرا لا لقدرة و
ذلك ممتنع الخامس هو انكم معاشر الاشاعرة اثبتم لله تع قدرة قديمة ازليه وقضيتم

بانه لا بد لها من مقدور تتعلق به في الازل واحلتم امكان المقدور ازلا فلا بد وان يكون
القدرة القديمة متعلقه بمقدور ما فصل وقت حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة
الحادثه لكان ممتنعا في القدرة القديمه ايضا السادس هو ان الاتفاق من الامه واقع
على ان المكلف مامور بالايمان حاله كفره فلو لم يكن قادرا عليه حاله الامر لكان مامورا
بما لا تقدر عليه ولو ساغ ذلك لساغ التكليف بكل ما لا تقدر عليه من الجواهر والاعراض
وهو مع السابع هو ان اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لرفع المواخذه عنه كون
ما كلف به غير مقدور له فاذا كان المكلف بالفعل قبل الفعل غير قادر عليه وجب رفع
المواخذة عنه بعدم المكلف به وهو خلاف الاجماع من الامة وهذا المحال انما لزم من امتناع
تقدم القدرة فلا يكون ممتنعا الثامن ان الامة متفقه على صحه الاطلاق بان الزوج قادر
على الطلاق وعند ذلك فاما ان يكون قادرا عليه قبل الطلاق لا جائز ان يقال
بالثاني فانه لا زوج ولا زوجة مع الطلاق وان كان الاول فهو المط وكذلك الكلام
في وصف السيد بالقدرة على عتق عبده ومن هذا الجنس صحة الاطلاق بان الواقف
في مكان قادر على الانتقال منه وعند ذلك فاما ان يكون قادرا على الانتقال منه
قبل الانتقال او مع الانتقال فان كان الاول فهو المط وان كان الثاني فمع الانتقال
عنه والجواب اما منع الملازمة فمندفع بما سبق وما ذكروه في تفسير التعلق فمبني على فاسد
اصولهم في باب القدرة الحادثة في الحدوث والايجاد وهو فاسد لما سبق تقريره من
من انه لا موجد الا الله تع ولا موثر في حدوث الممكنات سواه وان سلمنا
تاثير القدره الحادثه في الايجاد فانما يصح تفسير التعلق بما ذكروه ان لو امكن بقاء
القدرة وهو ممتنع على ما تقدم وبتقدير ان لا يكون باقيه فوجود الفعل في ما لي
الحال من وجودها يكون في حال عدمها فلا يكون الوجود اثرا لها لكونها معدومة
وقت وجوده فان العدم لا يوثر في الوجود كما تقدم تقريره في اثبات واجب الوجود
لذاته وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه على الوجه الثاني ايضا قولهم في الشبهة الاولى لو
تعلقت القدرة بالحادث وقت حدوثه كان فيه تحصيل الحاصل مبني على ان القدرة
موثره في الايجاد وهو ممنوع بل معنى تعلقها به مقارنته للمقدور في الوجود على ما تقدم
وان كانت موثره فلا يلزم من تعلقها به في وقت وجوده ايجاد الموجود فانه لا معنى
لكونها موثره في وجوده في وقت وجوده غير انه لولا القدره في وقت الوجود لما
كان الفعل موجودا في ذلك الوقت لا بمعنى انها موجدة للفعل الموجود وعلى
هذا فقد بطل قولهم الوجود اذا تحقق استغنى عن تعلق القدرة به ثم يلزمهم على
قود ذلك استغناء المعلول عند كفه عن العله كالعالم والعلم واستغنا

المشروط عند تحققه عن الشرط كالعلم مع الحيوة واستغناء المسبب عن تحققه عن السبب
كحركة الخاتم مع حركة اليد وهو ممتنع قلنا قالوا القدرة ليست علة للمقدور ولا شرطا له
فلا يلزم مقارنتها للمقدور بخلاف العلة والشرط فان من حكم العلة مقارنتها للمعلول
وكذلك الشرط مع المشروط واما المسبب فوجود بالقدرة لا بالسبب قلنا القدرة
وان لم تكن علة للمقدور ولا شرطا له غير ان المقدور مفتقر الى القدرة كافتقار المعلول
الى العلة والمشروط الى الشرط فاذا كان المقدور عند وجوده مستغنيا بالوجود مستغنيا عما
لا يتم وجوده الا به فلذلك المعلول والمشروط ضرورة عدم الفرق من جهة كون كل واحد
مفتقرا اليه فى الوجود وقولهم ان المسبب مقدور بالقدرة فلا يخفى ان الخارج عن محل
القدرة غير حاصل بمجرد القدرة دون تقدير سبب يكون مفتقرا اليه فى الوجود كافتقار
الى القدرة فاذا كان استغلال الفعل المتوقف على القدرة بعد وجوده مستغنيا عن وجود
القدرة معه فكذلك السبب قولهم فى الشبهة الثانية القدرة ممنوعة التعلق بالباقى لكونه
موجودا وليس لهم فى اثبات ذلك غير الطرد والعكس والسبر والتقسيم وقد سبق ابطال
كل واحد منها الثانى الفرق وبيانه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة
ليبقى على العدم وقد قيل بوجوده بخلاف الباقى فانه كان موجودا فى حالة الحدوث فلو لم تعد
تعلق القدرة به فى حالة البقاء تحصيلا على الوجود وليس بمحال لكونه واقعا الثالث البعض بصور
بالشبهة الصورة الاولى البعض باحكام الفعل واتقانه فان المتوقف علم المحكم او عالميته
ولم يشترطوا مقارنة العلم او العالمية للاحكام والاتقان حالة بقائه وان كان ذلك
مشترطا عندهم حالة وجود الاحكام ولا يخفى وجه الجمع بين الصورتين الصورة الثانية هو
ان بقاء الفعل يقدر كونه باقيا عندهم لا توثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حالة
البقاء وان كان موجبا لذلك حالة حدوث الفعل الصورة الثالثة هو ان الارادة
مقارنة للحدوث دون حالة البقاء وملازم من عدم مقارنتها للوجود حالة بقائه ان
لا يكون مقترنة به حالة حدوثه فكذلك فى القدرة ولو راعوا الفرق بين هذه الصور وبين
القدرة لم يجدوا اليه سبيلا وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الشبهة الثالثة ايضا واما
الشبهة الرابعة فمبنية على ان افعال العباد غير مقدورة بالقدرة وهو مبنى على ما سبق تحقيقه
فى اثبات القدرة القديمة واما الشبهة الخامسة فالقدرة القديمة وان كانت متعلقة
على جميع المقدورات فهى انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل فى الازل غير ممكن فلا يكون
متعلقه به ازلا بل يتعلقها بالفعل الممكن فيما لا يزال فذلك لا ساقص ما ذكرناه فانها
وان كانت متعلقة عليه فى الازل فما قبله ومقارنة له فيما لا يزال واما الشبهة السادسة
فمبنية على ان التكليف بما لا يطاق ممتنع وليس كذلك على ما استقصاه وعلى هذا لا

فرق بين التكليف بالايمان وباحداث الجواهر والاعراض وان فرضنا بين
التكليف بالايمان والتكليف باحداث الجواهر والاعراض حتى حورنا الاول و
ومنعنا الثانى فمن جهة ان احداث الجواهر والاعراض غير مقدور والفعل والترك
بخلاف الايمان فانه وان لم يكن مقدورا فاصل حدوثه فتركه بالتلبس بضده وهو الكفر
مقدور حاله كونه كافرا واما الشبهة السابعة فمبنية على امتناع المواخذة على ما ليس
بمقدور وسيأتى ذلك على التحسين والتقبيح الذاتى وقد سبق ما فيه واما الشبهة
الثامنة فمعولها على الاطلاقات اللفظية ولا اعتبار به فى القضايا العقلية والاصول
الدينية كيف وانا نقول هو قادر على الطلاق وقت الطلاق كما تقدم واطلاق
اسم الزوج عليه حالة الطلاق وان كانت الزوجية زائلة باعتبار ما كان عليه ولا مانع
منه وعلى هذا فيما ذكروه من باقى الصور يكون الجواب كيف وان ما ذكروه منعكس
عليهم فى اطلاق اسم المطلق على الزوج فان كان قبل الطلاق فهو ممنوع وان كان حالة
كونه مطلقا فليس بزوج وعند ذلك فما هو جوابهم ههنا هو الجواب فيما الزموه ثم يقال
لمن اوجب منهم تعلق القدرة بالمقدور فى الحال الثانية من وجوده هادون الحالة الثالثة
وما بعدها اذا جوز ثم تعلق القدرة بالمقدور فى الوقت المقدم على وقت حدوثه فما المانع
من تعلقها به قبل وقت حدوثه باوقات مع انكم لم يقولوا به لم تحدوا الى الفرق سبيلا
فان قالوا القدرة مع المقدور كالعلم بالمنظور فيه مع النظر والنظر لا يعارن العلم بالمنظور فيه
ولا العلم متاخر عنه بقدير عدم الاضداد المانعة منه فكذلك القدرة مع المقدور فنقول
هذا جمع من غير دليل جامع فلا يكون معتدا وما المانع من ان يكون القدرة مع المقدور
لا كالنظر مع العلم بالمنظور فيه بل من قبيل العلم والعالمية والارادة والمريدية الى غير ذلك
مما قيل بمقارنته دون تقدمه وقد استدل الاصحاب فى المسئلة بمسلكين ضعيفين
المسلك الاول هو انه لو كانت القدرة الحادثة متقدمة على الفعل المقدور هو
واقع بها فى الحالة الثانية لجاز تقدير عدمها فى الحالة الثانية بتقدير تجرد وجود مضاد لها
فى الحالة الثانية او فوات شرطها ويلزم من ذلك وقوع الفعل فى الحالة الثانية
مع تحقق العجز المضاد او فوات شرط القدرة وهو محال ولقائل ان يقول العجز المفروض
فى الحالة الثانية من وجود القدرة الحادثة لا يلزم اسعار الفعل فى تلك الحالة فلا يكون
ضد القدرة السابقة بل انما يلزم اسعار الفعل فى الحالة الثانية من حالة وجوده كما
ان القدرة لا يوثر فى الفعل فى وقت وجودها بل فى باقى الحال فالعجز المضاد للقدرة
انما هو العجز المفروض وقوعه فى حالة فرض وقوع القدرة فيها فلا يكون موجودا معها
فان قيل فالقدرة القديمة المتعلقة بالفعل فى باقى الحال اما ان يكون متعلقه بالفعل

في الزمن الثالث ومابعده اولا تعلق لها به فنه فان كان الاول فيلزم من فرض و
جود العجز في الحال الثاني قطع تعلق القدرة بالمقدور في الحال الثالثة وفنه قلب
جنس القدرة حيث قيل بانقطاع تعلقها بعد التعلق ولو جاز مثل ذلك بالنسبة الى
الحالة الثالثة لجاز مثله في الحالة الثانية واتم غير قائلين به وان كان الثاني فيلزم منه
ان ما اقتضته القدرة فالعجز غير مانع منه وما منعه العجز فغير ما اقتضته القدرة ويلزم من ذلك
ارتفاع التضاد بين العجز والقدرة وهو ممتنع فبقال المختار من القسمين انما هو الثاني
منهما ولكن غايته ان العجز المعروض في الحالة الثانية غير مضاد للقدرة الموجودة في الحالة
الاولى ولا يلزم منه ارتفاع التضاد بين القدرة والعجز مطلقا فان العجز المضاد للقدرة ما
تقدر وجوده وقت وجود القدرة لا ما تقدر وجوده فيهما ولا بعدهما وهما حالا يجتمعان
الملك الثاني هو ان القول بتقدم القدرة على المقدور مما منع من تعرقة العاقل بين
كونه قادرا وكونه عاجزا واللازم ممتنع وبيان الملازمة هو انه اذا تقدمت القدرة
الحادثة على المقدور فالمقدور بها ممتنع في حال وجودها ولو قدر وجود العجز في الوقت
المتقدم على وقت وجود القدرة فالفعل يمتنع به في وقت وجود القدرة وهي الحالة
منه فاذا قد ساوى وجود القدرة للعجز في حكمه وهو امتناع الفعل ويلزم من ذلك
امتناع التفرقة بين الفعل مع القدرة والفعل مع العجز وهو صحيح ولهذا فان كل عاقل
يجد من نفسه التفرقة بين حركته تحتارا ومرتعشا وبين كونه ماشيا بالاختيار و
بين كونه مسحوبا مجرورا على وجهه كرها والقابل ان يقول هذا انما يلزم ان لو كانت
القدرة في وقت حدوثها قدرة على الفعل في ذلك الوقت وليس كذلك بل
هي قدرة عليه في الزمن الثاني على ما تقرر وعند ذلك فامتناع وقوع الفعل
في وقت القدرة كان لامتناع القدرة عليه في الوقت المتقدم وسواء كان عدمها
للعجز او لفوات شرطها فلا يلزم منه امتناع التفرقة بين المقدور والمعجور على ما ذكروه
الفصل الرابع في امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين مذهب اكثر اصحابنا امتناع
تعلق القدرة الحادثة بمقدورين معا وعلى سبيل البدل وسواء كانا ضدين مختلفين
او متماثلين او مختلفين من غير تضاد وانها لا تتعلق الا بمقدور واحد وذهب
اكثر المعتزلة الى ان القدرة الحادثة تتعلق بجميع مقدورات العباد المتضاد منها
وغير المتضاد واختلف قول ابي هاشم في القدرة القايمة بالقلب والقدرة القايمة
ببعض الجوارح فقال مرة القدرة القايمة بالقلب تتعلق بجملة افعال القلوب كالاعتقادات
كالاعتقادات والارادات ونحوها ولا تتعلق بغيرها من الحركات والاكوان
والاعتمادات وكذلك القدرة القايمة ببعض الجوارح تتعلق بجملة افعال الجوارح

من الاكوان والاعتمادات ولا تتعلق بشيء من افعال القلوب وقال مرة اخرى
كل واحدة من القدرتين تتعلق بجميع المقدورات من افعال القلوب والجوارح
غير انه يمتنع ايجاد افعال الجوارح بقدرة القلب لفقد الالات والبنية المخصوصة
وكذلك بالعكس وقال مرة القدرة القايمة بالقلب تتعلق بافعال الجوارح وبالعكس
وذهب ابن الراوندي وكثير من امتنا الى ان القدرة الحادثة تتعلق بالمتضادات
على سبيل البدل لما وا احتجت المعتزلة على جواز تعلق القدرة الحادثة بالمتماثلات
من كل جنس على تعاقب الاوقات وتعاقب الساعات مع اتفاقهم على امتناع وقوع
متماثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد والمعتمد لا محل للخلف في امتناع
تعلق القدرة الحادثة بالضدين معا الاستدلال والالزام اما الاستدلال فهو
ان القايل بتعلقها بالضدين معا اما ان يكون قايلا بوجوب مقارنة القدرة
للمقدور او بسدمها عليه فان كان الاول فالقول بتعلقها بالضدين معا يوجب
اقترانها بالضدين معا ويلزم من ذلك اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثاني
فما ذكرناه من دليل امتناع تقدم القدرة الحادثة على مقدورها وجوب مقارنتها
له دليل عليه ههنا ويلزم من ذلك اجتماع الضدين لما قررناه ولانها اذا كانت
متقدمة على الضدين وهي متعلقة بهما فلا بد من تاثيرها فيهما والا خرجت عن جنسها
ويلزم من ذلك اجتماعهما وهو محال واما الالزام فهو ان السهو مضاد للعلم ويلزم من
كون القدرة الحادثة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم
متعلقة بالسهو وهو غير مقدور بها فان قيل ما ذكرتموه في طرف الاستدلال فرع مقارنة القدرة
للمقدور وهو ممتنع لما سبق سلمنا وجوب مقارنتها للمقدور ولكن لا نسلم امتناع الجمع
بين الضدين وذلك لان الحكم على الجمع بين الضدين بكونه مستحيلا اما ان يكون مع تصوره
في العقل او لا مع تصوره فان كان الاول فما هو متصور في العقل لا يكون مستحيلا لذاته
وما لا يكون مستحيلا لذاته فواجب او ممكن وعلى كل تقدير فلا يكون ممتنعا وان كان الثاني
فالحكم على ما لا تصور له في العقل سلبا او اثباتا يكون ممتنعا كيف وان الحكم باستحالة جمع
الضدين علم تصديقي وذلك مع عدم تصور مفرداته ح واحد مفرداته الجمع بين الضدين
فكان متصورا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعلق القدرة الحادثة بالضدين معا
لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيانه من سته اوجه الاول انه لو كان القادر على شيء لا
يكون قادرا على ضده لكان في حكم الملجا المضطر الى ذلك المقدور حيث لا قدرة
على الانعكاك عنه وذلك بحر الى ابطال التفرقة بين القادر والمضطر وهو محال كما تقدم
لخصه الثاني هو ان العجز مضاد للقدرة وهو فلا يمتنع تعلقه بالشيء وضده ولهذا فان

العاجز عن القعود قد يكون بعينه عاجزا عن القيام وكذلك بالعكس وكذلك العاجز عن
الحركة مسه قد يكون عاجزا عن الحركة مسيرة الى نظايره ويلزم من ذلك جواز تعلق
القدرة بهما ليكون القدرة على مناقضه ضدها الثالث هو ان القاعد قادر على القعود
وهو تارك للقيام اختيارا وترك الشئ اختيارا يلزمه ان يكون مقدورا فان
ما لا يكون مقدورا لا يمكن تركه اختيارا فالقيام مقدور عليه الرابع هو ان القادر على
القيام في حالة قيامه يجد من نفسه التمكن من القعود والاضطجاع وجدانا لا يماري فيه
عاقل فلا يمكن مكابرته فيكون مقدورا مع القيام ايضا ولا بد وان يكون قادرا
عليهما بقدرة واحدة والا فلو كان قادرا على كل واحد منهما لقدرة غير القدرة على الاخر لامكن
فرض عدم احدى القدرتين دون الاخر وعند ذلك يلزم ان من كان قادرا على القيام
لا يكون قادرا على القعود وبالعكس وهو محال الخامس انه لو لم تتعلق القدرة الحادثة
وقد ران الله تعالى خلق لمن هو في مكان القدرة على الكون في غير ذلك المكان ولم
يخلق له غيرها فيلزم ان لا يكون مقدورا لها على الكون في مكانه وان لا يكون مقدورا
معها فيكون كالعاجز الذي لا قدرة له وهو محال السادس هو انه لو اقدر الله تعالى الكافر
على الكفر حالة كفره فلو لم يكن قدرته على الكفر قدرة على الايمان لما كان الله تعالى على الكافر نعمة وهو
خلاف المعقول من الانبياء والرسل من تذكير الكفار بنعم الله تعالى عليهم واحسانه اليهم
وطلب الشكر له منهم وسان لزوم ذلك هو ان القدرة على الكفر اذا لم
يكن صالحة لغير الكفر فهي سبب للعذاب فيكون نقمة لا نعمة ووجوده وبنيته واستعداده
للذات والتصافه بصفات الكمالات شروط لهذا العذاب اذ لولاها لما كان معذبا
فهي اذا نعم لا نعم وليست بهذه الامور نعما فيها من اللذات العاجلة والا لكان اركاب
الفواحش نعما لما فيها من اللذات ولكان من قدم بين يدي انسان طعاما لذيذا
مسموما مهلكا وهو عالم به فاكله ذلك الانسان ان يكون منعما عليه به وكل ذلك مح
وهذا المحال انما لزم من كون القدرة على الكفر ليست قدرة على غيره فيكون محالا ولا
وانا الالزام بالعلم والسهو فانما يلزم ان لو كان السهو ضدا معنى وهو غير مسلم بل
هو سلب العلم فما من شانه ان يكون له العلم على ما ذهب اليه ابن عباش من
المعتزلة سلمنا كون السهو معنى ولكن لا نسلم انه مضاد للعلم لذاته بل هو مضاد للشرط
ونسبة السهو الى العلم كنسبة الموت الى العلم في كونه مضادا للشرط وهو الحيوة وليس
من شرط القدرة اذ القعود لشئ ان يكون متعلقا بضد شرطه على ما ذهب اليه
ابو هاشم سلمنا ان السهو ضد للعلم ولكن لا نسلم انه ليس بمقدور وان سلمنا
انه ليس بمقدور فلا نسلم ان القدرة المتعلقة بالشئ يكون متعلقة بجميع اضداده

بل بعض الاعداد وهذان القولان مغربان الى البصري الملقب بجعل اسلمنا امتناع
تعلق القدرة الحادثة بالشئ وضده معا ولكن ما المانع من تعلقها باحد الضدين على البدل
كما هو مذهب الهذاني وبعض اصحابكم ويدل على ذلك هو ان القيام ضد القعود
والايمان الكفر والقدرة على القعود وان قارنها القعود قدرة على القيام والقدرة على
الايمان قدرة على الكفر وان قارنها الايمان وكذلك بالعكس سلمنا امتناع تعلق
القدرة الحادثة بالضدين معا وعلى البدل ولكن ما المانع من تعلقها بالمختلفات التي
لا تضاد فيها وما ذكرتموه من الدليل غير مطرد فيها والجواب قولهم ما ذكرتموه فرع وجوب
مقارنة القدرة للمقدور فقد حققناه وابطلنا كل ما ورد عليه قولهم لا نسلم استحالة الجمع
بين الضدين فهو منع للامر البديهي فلا يقبل وما ذكروه فنسلكه على البديهيات فلا يكون
مسموعا كيف وان المحكوم باستحالته بين الضدين ان ما يتصوره من الجمع انما هو
الجمع المتصور بين المختلفات التي لا تضاد فيها وعند ذلك فحاصل قولنا باستحالة
الجمع بين الضدين ان ما يتصوره من الجمع في المختلفات منفي عن الضدين بالضرورة
فلم قلتم المحكوم عليه بالنفي غير متصور قولهم في الشبهة الاولى انه لو لم يكن قادرا على ضدا
المقدور لكان مضطرا الى المقدور المتعين قلنا عنه جوابان الاول ان عدتم بكونه مضطرا
ان فعله غير مقدور ممنوع وان عنيتم بكونه مضطرا ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه
لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا هو عين ما رمناه ولا منازعة في التسمية وعلى هذا فقد
بطل القول بعدم السر وحيث ان ما نحن فيه مقدور بقدرة والفعل الاضطراري غير
مقدور بقدرة وان وقع التساوي بينهما من جهة عدم الانفكاك ولهذا فان من احاط
به سباع من جميع جوانبه وهو عاجز له عن التقلب في باقي جهاته فانه قادر على الكون في مكانه
بالاجماع منا ومن المعتزلة وان كان لا يجد الى الانفكاك عن مقدوره سبيلا الثاني
وان سلمنا ان القادر على الشئ لا بد وان يكون قادرا على ضده ولكن لم قلتم باتحاد القدرة
المتعلقة بهما وما المانع من تعدد القدر بتعدد المقدور واما الشبهة الثانية فجوابها من ثلثة
اوجه الاول انه وان كان العاجز عن القيام عاجزا عن القعود فلا نسلم انه لو قدر واحد
لزم مثله في القدرة ولو قبل ما المانع من تعدد العجز بتعدد المعجوز عنه لم نجد الى دفعه سبيلا
ولهذا فانه يتصور العجز عن احدهما دون الاخر الثاني وان سلمنا ان العجزين القيام
والقعود واحد ولكن لا يخفى ان الحاق القدرة بالعجز بمثل هذا من غير دليل جامع فلا يصح
الثالث الفرق وهو ان العجز عن القيام والقعود معنى ترتب عليه المنع من القيام
والقعود والمنع من القيام والمنع من القعود مجتمعان في مقارنة العجز فجاز ان يكون
العجز لذلك واحدا بخلاف وجود القيام والقعود فانهما لا يجتمعان فلا يكون القدرة

عليهما واحدة لما سبق تقريره من وجوب مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها واما الشبهة
الثالثة فطريق دفعها ان نقال ان اردتم بكون القاعد باركا للقيام احتبارا انه
متلبس بضده وهو القعود مقدورا فهذا مسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون القيام
مقدورا وان اردتم به ان ترك القيام وهو عدمه مقدور فمبني على ان القدم
يكون مقدورا وهو ممنوع وسقديران يكون عدم القيام مقدورا لمقارنة القدرة
فلا يلزم ان يكون وجود القيام مقدورا لعدم مقارنة للقدرة على ماسبق تحقيقه
وان اردتم به معنى اخر فلا بد من تصويره والدلالة عليه واما الشبهة الرابعة فباطلة اليضر
فان ما يجده القائم في حاله قيامه من التمكن من القعود ليس عايدا الى نفس القدرة عليه
في الحال اذ هو ممتنع كما سبق وانما هو عايد الى امكان وجود القدرة عليه في ثاني الحال وبه
يقع الفرق بينه وبين الممتنع الوجود ثم وان سلمنا ان القائم القادر على القيام قادر
على القعود مع الاستحالة فما المانع من كون كل واحد مقدورا بقدرة غير القدرة على
الاخر قولهم لو كان كذلك لامكن فرض عدم احدى القدرتين مع وجود الاخرى قلنا
ان ثبت التلازم بين القيام والقعود في المقدور به فما المانع من التلازم في القدرة
وعند ذلك فعرض عدم احد المتلازمين مع فرض وجود الاخر يكون ممتنعا واما
الشبهة الخامسة فمبنية على فرض خلق القدرة قبل وجود المقدور وهو محل النزاع
فلا يصح واما الشبهة السادسة فجوابها من وجهين الاول ان من اصحابنا من
قال بانه لا نعمة لله تع على الكفار واطلاق اسم النعم عليهم فلا يمتنع ان يكون تجوزا اما
باعتبار اعتقاد الكفار كذلك او باعتبار مشابهة مسمى النقم في حقهم للنعم الحقيقة الثاني
وان سلمنا وجود النعم من الله تع على الكفار فلا سعد ذلك بالقدار على
الايمان بعد القدرة على الكفر بل جاز ان نقول ان ما وجده لهم من اللذات
وانواع الكمالات فهو نقم في حقهم اذ هي غير ناشية من الكفر ولا العذاب بسببها
ولا هي شرط في العذاب كما قيل وعلى هذا فلا سعد القويل بان اللذات الحاصلة
من الفواحش واللذة الحاصلة من اكل الطعام المسموم نعمة من الله تع اذ الفاحشة
والاكل غير مولد لها وان قارنها نعمة غير انه لما كان الاضرار اللازم لهذه النعمة اعظم
منها وكانت النعمة المقارنة له مستحقرة بالنسبة الى الاضرار اللازم لها فربما جرى العرف
باطلاق النعمة والاضراب عن مسمى النعمة ولا اعتبار بالاطلاق بعد فهم المعنى قولهم
السهو ليس ضد العلم بل هو عدم العلم قلنا من شانه ان يكون عالما عنه اجوبه
ثلثة الاول انه لو كان السهو عدما لكان سلبيا شيئا ولو كان كذلك لما يصح انتفاء
العدم المحض به الثاني انه يلزم من ذلك ان يكون الشاك والظان ساهيا

لعدم علمه فيه مع كونه كمال يقوم به العلم الثالث هو ان العلم باق على اصول المعتزلة
وابن عياش وان خالف ذلك فمحجوج بما يجده كل عاقل من نفسه من دوام
علمه وهذا اصول ليل بقاء الاعراض عندهم والباقي على اصولهم لا سافيه غير المعاني
المضادة فلو كان السهو عدما لما كان على اصولهم منافيا للعلم الباقي مع كونه
منافيا له قولهم السهو وان كان معنى الا انه ليس ضد العلم بل بشرط قلنا
لو امكن ادعاء شرط للعلم بنافيه السهو من غير بيان له لامكن ادعاء ذلك في كل
ما يدعى كونه ضدا ولا يخفى ما يلزمه من ابطال المقطوع بها فلا بد من بيان شرط
للعلم يكون السهو منافيا له فما لا يعقل للعلم شرطا ينافيه السهو من غير بيان لا
نسلم ان الشهو ليس بمقدور قلنا هذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه
من ان سهوه ليس بمقدور له كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم
وغيرها قولهم بان القدرة متعلقة بعض الاضداد دون البعض فهو محكم بالفرق
من غير معنى فارق ولو طولبوا بالفرق لما وجدوا اليه سبيلا قولهم ما المانع من تعلق
القدرة الحادثة بالشيء وضده على طريق البدل قلنا قد بينا انه لا يصح تعلق
القدرة بالمقدور الا بقرانها به فما اقترن بها فهو المقدور وما لم يقترن وجوده بها
فليس بمقدور وعلى هذا فلا يخفى ان دعوى القدرة على القيام حاله القعود
على القعود دعوى محل النزاع وكذلك بالعكس قولهم المعنى بكون احد الضدين
مقدورا بالقدرة الواحدة على طريق البدل انه اي الضدين وجد مقارنا للقدرة بدل
الاخر كان مقدورا بها فمقبول اما من زعم ان تعلق القدرة بالمقدور تعلق تاثير
كالمعتزلة فيلزمه من دعوى تعلق القدرة بالضدين على طريق البدل بهذا التفسير
امر ممتنع فيمتنع وبيانه انه اذا كان المؤثر في الضدين سقديره وقوع كل واحد منهما
انما هو قدرة واحدة فعند فرض وجود القدرة المؤثرة اذا فرض انتفاء جميع الموانع المانعة
للضدين فعرض وقوع احد الضدين عند جامع استوائهما في وجود المؤثر فيهما وانتفاء
الموانع يكون ممتنعا وهذا المحال انما يلزم من فرض تعلق القدرة بالضدين بالتفسير
المذكور فكان ممتنعا فلين قالوا التخصيص منهما مع العرض المذكور مسند الى الارادة
اذ الارادة هي التي من شانها ان تخصص احد الجائزين دون الاخر فيلزم صورة
تحقق فيها احد المقدورين دون الاخر من غير ارادة على اصلهم وذلك كما في صورة
النائم فانه وان صدر عنه بعض المقدورات بالقدرة فمن غير ارادة واما من زعم ان
تعلق القدرة بالمقدور من غير تاثير كما هو مذهبنا فالكلام معه على ما عرف في القدرة
المؤثرة قولهم ما المانع من تعلق القدرة الواحدة الحادثة بالمتماثلات قلنا سبين

ان المتماثلات اضداد وعند ذلك فالحكم فيها كما سبق في الاضداد المختلفة ثم
وان سلمنا انها غير متضادة فغير ان الاجماع مناد من المعتزلة واقع على امتناع وقوع
المتماثلات معا في شئ واحد بقدرة واحدة واذا كان الجمع بينهما متعذرا فيمتنع تعلق
القدرة الواحدة الحادثة بهما معا بل ما اقترن بها فهو المقدور وما لم يقترن بها فليس بمقدور
قولهم ما المانع من تعلق القدرة الواحدة بالمختلفات التي لا تضاد فيها قلنا اما على اصلكم
واصل كل من يرى التعلق بجهة التاثير فلما ذكرناه في تعلق القدرة بالضدين على طريق التقريب
واما على اصلنا فلعل عند غيري حله والله اعلم الفصل الخامس في ان القدرة الحادثة غير
موجبة لمقدورها هذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقد نقل عن بعض
الاصحاب القول بكون القدرة الحادثة موجبة للمقدور والحق ما ذكره الشيخ وذلك
لان الموجب قد تطلق في اللسان بمعنى الموجد وقد يطلق لمعنى الحتم اللازم
وقد يطلق بمعنى علة الحكم كالعلم والقدرة بالنسبة الى العالم والقادر وقد يطلق بمعنى
المثبت وبمعنى المسقط لا جايز ان يقال يكون القدرة الحادثة موجبة بالاعتبار
الاول اذ القدرة غير موجدة ولا موثرة في الحدوث على ما سياتي بتحقيقه ولا بالاعتبار
الثاني اذ الحتم والوجوب انما هو بالحكم والقول وذلك غير متصور في القدرة الحادثة
ولا بالاعتبار الثالث فان ذلك فرع تحقق العلة والحكم وسياتي ابطاله كيف
وانه يمتنع جعل القدرة علة لكون المقدور مقدورا اذ العلة على ما بانى تحقيقه لا بد وان تكون
قائمة لمحل حكمها والقدرة الحادثة عرض والمقدور بها هو الفعل الحادث وهو عرض وقيام
العرض بمحل ولا بالاعتبار الرابع اذ القدرة الحادثة ليست مثبتة للمقدور على ما بانى ولا مسقطة له
فلا يكون موجبة بالنسبة اليه باحد هذين الاعتبارين وان اريد غير هذه الاعتبارات المشهورة
في اللسان فلا بد من تصويره وبتقدير تصويره فلا يقدح فيما ذكرناه من نفي الايجاب بالاعتبارات
المذكورة وهو المطلوب ولا منازعة اذ ذاك في غير التسمية وان اطلق مطلق لفظ الموجب
على القدرة الحادثة لمقدورها بسبب وجوب اقترانها بالمقدور من اصحابنا فليس
ذلك اولى من اطلاق لفظ الموجب على المقدور بالنظر الى وجوب اقترانه بالقدرة
ايضا فان وجوب المقارنة مشترك بينهما كيف وان حاصل النزاع معه
ليس في غير التسمية الفصل السادس في تماثل القدرة الحادثة واختلافها وتضادها
وانها هل تتعرف في تعلقها بالمقدور الى محله ومحله مخصوصة مذهب اهل الحق من اصحابنا
ان كل قدرتين تعلقتا بمقدورين فيهما مختلفتان وكل قدرتين تعلقتا بمقدور
واحد فالحكم فيهما كما سبق في العلم غير ان تعلق العلمين بالمعلوم الواحد جاز ان يكون
في وقت واحد وفي وقتين بخلاف القدرتين الحادثتين فانهما لا يتعلقان

لمقدور واحد ان اتحد محلهما وكذا ان اختلف كما بانى الا ان يكون تعلق احدهما بطريق
الاختراع واجمعت المعتزلة على امتناع القول بتماثل القدرتين الحادثتين اعتمادا منهم على
ان ذلك لو وجب تعلق المثلين بمقدور واحد وصح وانما كان كذلك لانهما
تعلقا به اما في وقت واحد او في وقتين الاول محال لما بانى والثاني يلزم منه ان
يكون المقدور الواحد موجودا حاله فرض تعلق احدى القدرتين به لوجود مقتضيه وانه
لا يكون موجودا لعدم تعلق القدرة الاخرى به في ذلك الوقت وصحح وهذا غير
سديد فانه وان امتنع تعلق القدرتين به في وقت واحد فالمانع من تعلقهما به في
وقتين قولهم لانه يلزم من ذلك ان يكون المقدور الواحد في وقت واحد موجودا
معدوما معا قلنا وان سلم انه يلزم من تعلق احدى القدرتين به وجوده ولكن لا
نسلم انه يلزم من عدم تعلق الاخرى به عدمه فانه لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء
المسبب مع تحقق سبب آخر وانما يلزم انتفاؤه ان لو انتفت جميع الاسباب
وهو غير مسلم كيف وان ما ذكروه مستقص على اصلهم حيث قالوا بان مقدور
العبد حاله كونه مقدورا له لا يكون مقدورا للرب تع ويكون مقدورا للرب
بان لا خلق للعبد القدرة عليه ومع ذلك ما لزم من جواز تعلق القدرة الحادثة
والقديمة بالمقدور الواحد في وقتين وجود المقدور وعدمه معا تعلق احدى
القدرتين به وعدم تعلق الاخرى به وانما تضاد القدرتين فقد اختلف اصحابنا
فيه فمنهم من جوزه اعتمادا منه على ان القدرتين على الضدين لا يجتمعان فيهما
ضدان ومنهم من لم تطلق اسم التضاد في ذلك مع اعترافه باستحالة الجمع
نظرا الى اختلاف متعلقهما وان كل واحدة غير متعلقة بما تعلقت به الاخرى
وحاصل هذا الاختلاف يرجع الى المنازعة في الاطلاق اللفظي مع الموافقة على
المعنى ولا حاصل له واما ان القدرة هل يتوقف في تعلقها بالمقدور على آلات
وبنية مخصوصة فقد اشترطه المعتزلة لما راوه من جري العادة ان الطائر لا يطير
الا بخافقين والماشي لا يمشي الا برجلين الى غير ذلك وخالفهم اصحابنا فيه لانكشف
عن تحقق الحق وابطال الباطل فعلى ما سبق في الادراكات الفصل السابع
في ان فعل النايم هل هو مقدور له وان النوم يضاد القدرة ام لا وقد اتفقت
المعتزلة وكثير من اصحابنا على امتناع وجود الافعال الكثيرة المحكمة من النايم و
على جواز صدور الافعال القليلة منه ثم اختلف القائلون بجواز صدور
الافعال القليلة منه في كونها مقدورة له فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا
الى كونها مقدورة وان النوم لا يضاد القدرة وان ضاد العلم وغيره من

الادراكات باتفاق العقلاء وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان النوم تضاد القدرة كمضادته للعلم وباقي الادراكات وذهب القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا الى ان الفعل العليل الصادر من النايم غير مقطوع بكونه مكتسبا ولا بكونه ضروريا مع امكان كل واحد من الامرين وقد احتج من قال بكونها مقدورة له بحجج الاولى ان النايم كان قادرا في يقظته والقدرة باقية والنوم لا ينافي القدرة فوجب استصحاب الحال فيها الثانية هو ان النايم اذا ايقنه فهو على ما كان عليه في نومه ولم يحدث امر وراء زوال النوم وهو قادر بعد الاستيقاظ وزوال النوم غير موجب الاقتدار ولا وجوده ناف للقدرة فوجب الاستمرار في حالة النوم وبعد زواله في الاقتدار الثالثة هو انه قد يوجد من النايم ما لو وجد منه في حالة اليقظة لكان واقعا على حسب القصد والاختيار والداعية والنوم وان نافى القصد والداعية فغير منافٍ للقدرة وهذه الحجج واهية اما الاولى فمن وجهين الاول منع كون القدرة باقية في حال اليقظة على ما سبق الثاني وان كانت باقية فلم قلتم بوجودها في حالة النوم والقول بان النوم غير منافٍ للقدرة عين محل النزاع واما الثانية فمن وجهين ايضا الاول لانسلم ان النايم اذا انتبه فهو قادر قطعا بل لعله انتبه ماوفا الثاني وان سلم انه اذا انتبه فهو قادر ولكن ما المانع ان يكون الانتباه شرطا وان النوم مانع وقولهم ان النوم غير مضاد للقدرة عين محل النزاع ايضا واما الثالثة فحاصلها يرجع الى دعوى محل النزاع في قولهم ان النوم غير منافٍ للقدرة وبالجملة فمن رام الدلالة على كون افعال النايم مقدورة له او غير مقدورة على وجه القطع فقد كلف نفسه شططا واقرب ما في ذلك انما هو دعوى الضرورة بالعلم بكونها مقدورة له من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها حسب ما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بين رعدة يده حالة نومه وبين تقلبه في كونها ضرورية لم يسعد تطرق التشكيك عنده في التسوية بينهما في حق المستيقظ وهو بعيد عن العقول لكن هذا وان كان في غاية الوضوح ففي النفس من مذهب القاضي ابي بكر حزازة من حيث انه لا يبعد ان يكون ذلك الفعل ضروريا غير مكتسب له وحيث فرقنا بالضرورة في حق المستيقظ بين رعدة يده وقيامه وقعوده حتى قطعنا بكون الرعدة ضرورية والقيام والقعود مقدورا مكتسبا كان مع الاستيقاظ ولعله شرط فيه او ان النوم مانع منه فلا يكون الجمع مقطوعا به فان قيل قد قلتم بان النوم مضاد للعلم وسائر الادراكات فما وجه الجمع بينه وبين ما يراه

النايم في منامه ويدركه بالسمع والبصر وغيره من انواع الادراك قلنا اما المعتزلة فقد اجمعوا على ان ذلك ليس من الادراكات في شيء بل خيالات وظنون بناء على اصولهم من اشتراط امتناث الاشعة من العين وتوسط الهواء المشف والبنية المخصوصة واسفار الحجب والقرب المفرط والبعد المفرط الى غير ذلك من شروط الادراكات المستقصاة في الادراكات وعدم تحققها في حق النايم ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا وان كانوا مجوزين للادراكات من غير شرط وبنيه على ما سبق لكن اما بناء على النوم ضدها او لانها على خلاف العادة وذهب الاستاذ ابو اسحق الى انها ادراكات حقيقة فان الانسان يجد من نفسه ابصار المبصرات والسماع بالمسموعات في حالة نومه حسب ما يراه في حالة يقظته ولو ساغ التشكيك في ذلك حالة النوم لساغ التشكيك فيه حالة اليقظة لكنه لم يخالف في كون النوم ضدا للادراك غير انه زعم ان الادراك لابد وان يقوم بجزء ما قام به النوم وكل واحد من المذهبين محتمل يقتضي التفصيل الثامن في وجود مقدورتين قادرين وان امتنع قادر على مثل فعل العبد اما لامتناع اصحابنا جواز مقدورتين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين قادرين خالقين او مكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين البصري اما حجة اصحابنا على امتناع مقدورتين قادرين خالقين فما تقدم واما بين مكتسبين فلان المقدور المكتسب لا يخرج عن محل القدرة عندهم والقدور الواحد لا تقوم بمحلين محلين واما حجتهم على جواز مقدورين قادرين خالق ومكتسب فمجمل الاولى انه ان جاز وجود معلوم بين عالمين ومدرك بين مدركين لم يسعد وجود مقدورتين قادرين الثانية انه اذا جاز وجود محمول بين حاملين جاز وجود مقدورتين قادرين الثالثة اذا جاز وجود مملوك بين ملاكين فكذلك مقدورتين قادرين الرابعة ان المقدور اذا كان متوقفا على القدرة والبنية المخصوصة والآلة فلا سعد توقفه على قدرتين الخامسة انه لو لم يكن الرب تع قادرا على مقدور العبد لما كان قادرا على جنس مقدور العبد وهو قادر على جنس مقدور العبد السادسة انه اذا لم يسعد عند الخصم تعلق قدرة بمقدورات لم يسعد تعلق قدرة بمقدور واحد السابعة انه اذا كانت قدرة العبد على الفعل انما هي باقدار الله تع له عليه وتمكينه له منه فلا يكون الرب تع قادرا على مقدور العبد اولى لان الاقدار والتمكين من الشيء فوق التمكن منه ولهذا فانه لو اعلم الله العبد شيئا لزم ان يكون الرب تع عالما به واذا جعل العبد مدركا للشيء كان مدركا له الثامنة انا لو فرضنا جسما جمادا فلا نخلو اما ان يقال بان الله تع قادر على ما يمكن ان يوجد فيه من الحركات والسكنات مطلقا من غير

استمرار بتقدير خلق الحيوة في ذلك الجسم واقداره على حركاته وسكناته اوانه غير
قادر على ذلك مطلقا بل على ما لا يكون مقدورا للجسم بتقدير خلق الحيوة فيه واقداره عليه
فان كان الاول فعند خلق الحيوة في ذلك الجسم واقداره على اكرهه والسكون اما
ان يقال باستمرار تعلق قدرة الله تع بتلك الكراهة وذلك السكون اولا يقال
باستمراره لا جائز ان يقال بالثاني فانه ليس امتناع استمرار تعلق القدرة القديمة
بما تجدد من تعلق القدرة الحادثة اولى من العكس وان كان الاول فهو المط وان قيل انه
غير قادر على ذلك مطلقا بل على ما لا يكون مقدورا للجسم بتقدير اقداره عليه فمقول يلزم
من ذلك ان لا يكون الرب تع قادرا على كل ما تعرض من الحركات والسكنات
في الجسم الحمادي الذي علم الله انه لا يقدر عليها وهو مح وهذه الحج هي اشبه الحج المذكورة
والكل ضعيف اما الحج الست الاول فحاصلها يرجع الى دعوى تحرده ومثل من غير
جامع فلا يصح ثم لو لزم طرد ما ذكروه من جواز معلوم بين عالمين ومجهول بين عالمين
ومملوك بين مالكين في مقدورين قادرين لزم طرده في مخلوق بين خالقين
وهو مح كما تقدم واما الحجة السابعة فدعوى تحرده ايضا فانه لا معنى لاقدار الرب تع للعبد
على الفعل غير خلق قدرة العبد على الفعل ولا يلزم من كونه قادرا على خلق القدرة على
الفعل ان يكون قادرا على نفس الفعل ولا يخفى ان القول بذلك بمثل من غير
دليل جامع وهو بط على ما تقدم ذكره وبمثله يبطل التمثيل ايضا بما ذكر من الامثلة
وان الكفي في ذلك مجرد دعوى اطراد حكم الاعلام في الاقدار فيلزم منه اطراد ذلك
في الشهوة حتى يقال انه اذا خلق للعبد الشهوة ان يكون مشتهيا وكذلك في الجهل
والنسيان والالم وغير ذلك وهو مح واما الحجة الثامنة فلانه لو قبل ما المانع من ان
يكون قادرا على حركات الجسم وسكناته مطلقا بتقدير عدم اقداره للجسم والقول
بقطع الاستمرار بتقدير اقدار الجسم وجعل تعلق قدرة الجسم به مانعا منه قولكم ليس
هو اولى من العكس للتسليم عدم الاولوية وغايته انكم لم تطلعوا على ما به الاولوية
بعد البحث التام والسبر الكامل وهو غير معتد للمعترض على ما تقدم وان سلمنا
انه لا اولوية فالمانع من القسم الثاني وهو ان لا يكون قادرا على ما يكون مقدورا للعبد
بتقدير اقداره وعلى معدا فللقائل ان يقول اذا علم الله من جسم من الاجسام انه
يقدرة على الحركة والسكون فالحركة والسكون اللذان لو اقدر الله العبد عليهما
بتقدير ان يعلم عدم اقداره عليهما لا يكون مقدورا للرب بتقدير علمه انه لا يقدر
العبد عليهما ولا محالة ان موقع المنع صعب جدا والامر في ذلك ان يقال
قد ثبت بما قدمناه في امتناع خالق غير الله وجوب تعلق قدرة الرب بكل

ممكن وثبت بما قدمناه في اثبات القدرة الحادثة وجوب تعلقها بمقدوراتها ويلزم
من الامرين ان يكون مقدورا للعبد اكتسابا مقدورا للرب خلقا فان قيل ما ذكرتموه
ان دل على جواز وجود مقدور واحد بين قادرين فهو معارض بما يدل على
امتناعه وبيانه من اربعة اوجه الاول انه لو قدر مقدور بين قادرين فاما
ان يكونا قديمين او محدثين او احدهما قديما والاخر محدثا لا جائز ان يقال بالاول
لاستحالة وجود قادرين قديمين كما سبق تحقيقه وان كانا محدثين فاما ان يكون
المقدور قائما بمحل قدرتهما او خارجا عنهما او هو قائم بمحل قدرة احدهما دون الاخر فان
كان الاول فهو مح لاستحالة قيام المقدر بالمحال المتعددة وان كان الثاني فهو مح لوجهين
الاول لانه اذا اراده احدهما وكرهه الاخر فاما ان يوجد او لا يوجد فان وجد مع كون
القادر عليه كارها له فهو مح وان لم يوجد مع كون القادر عليه مريدا له فهو مح الثاني
انهما لو اراد ايجاده فاما ان يوجد بايجادهما او لا يوجد ولا بايجاد واحد منهما او يوجد
بايجاد احدهما دون الاخر لا جائز ان يوجد بايجادهما لما سبق في امتناع مخلوق
بين خالقين وان لم يوجد اصلا فيلزم منه عدم المقدور مع وجود القادر عليه واراداته
له من غير مانع وهو مح وان وجد بايجاد احدهما دون الاخر فلا اولوية وان كان
الثالث فهو ايضا محال لهذين الوجهين وخصه وجه ثالث وهو ان احدهما
موجد له بجهة التولد والسبب وهو الذي لم يقع المقدور بمحل قدرته والثاني قد
لا يكون موجدا له بجهة التولد والسبب وعند ذلك فاما ان يصح وجوده من
غير سبب او لا يصح وجوده الا بالسبب فان كان الاول فقد استغنى المقدور
في وجوده عن الايجاد بالتولد والسبب وان كان الثاني فقد بطل القول بان احدهما
يكون موجدا له من غير سبب وكل ذلك مح وان كان احد القادرين قديما والاخر
حادثا فالكلام فيه كما لو كانا حادثين وسواء كان المقدور قائما بمحل قدرة الحادث
او خارجا عنهما ويريد ههنا وجهان الاول وهو ان الفعل اذا وقع مخترعا بايجاد
القديم له فالقادر الحادث يصير مضطرا غير مختار حيث وقع مقدوره مخترعا للرب
تع ومقتضى كونه قادرا ان يكون مختارا فاجتمع بين الاضطرار والاختيار وهو مح الثاني
ان فعل العبد ومقدوره لا يخرج عن كونه طاعة او معصية بخلاف فعل القديم
فلا يجاد الوجه الثاني في الدلالة على امتناع وجود مقدور بين قادرين ان تعلق المقدور
بالقادر كتعلق المعلول بالعلة ولما استحال تعليل المعلول بعلتين فتستحيل كون
الشيء الواحد مقدورا لقدرتين الوجه الثالث هو ان الفعل فعل لفاعله لنفسه
لا لغيره فلو جاز ان يكون فعله لغيره لجاز ان يكون لون واحد ملتونا وحركة

واحدة للمتحركين وهو موضع الجواب اما الشبهة الاولى فالمختار منها انما هو القسم الثالث وهو ان يكون احد القادرين قديما مخترعا والاخر حادثا مكتسبا قولهم انه اذا اراده احدهما وكرهه الاخر وجب ان لا يوجد لكراهة الاخر له قلنا لا نخلو اما ان يكون الكاره هو المخترع او المكتسب فان كان هو المخترع فلا تصور وجود المقدور لان قدرة المكتسب عندنا غير موثرة في الايجاد على ما سياتي وان كان الكاره هو المكتسب وكراهيته في المقدور وقولهم لو اراد ايجاده فاما ان يوجد ما يجادهما او لا يوجد او يوجد بايجاد احدهما دون الاخر فالمختار انه موجود بايجاد المخترع دون المكتسب قولهم لا اولوية انما تستقيم ان لو استويا في التاثير فان كان كل واحد موثرا لقدرته واما اذا كان العدم هو المؤثر دون الحادث فلا قولهم اذا وقع الفعل مخترعا بايجاد القديم له فقد صار المكتسب مضطرا غير مختار قلنا ان قلتم انه غير مختار بمعنى ان الفعل ما وقع بقدرته وانه لا تاثير لقدرته في المقدور بنا وانتما فسلم وهذا هو نص مذهبنا ولا بعد في قولنا ان القدرة متعلقة بالمقدور من غير تاثير وان المقدور واقع بغيرها كما في تعلق العلم بالمعلوم فانه لما كان علمنا متعلقا بالمعلوم من غير تاثير فيه لم يبعد معه كون المعلوم حاصلا بغيره قولهم ان فعل العبد لا يخرج عن كونه طاعة او معصية بخلاف فعل الله تع قلنا الطاعة والمعصية من الصفات العارضة للفعل المقدور قولهم كما استحال تعليل معلول واحد بعلتين استحال كون الشيء الواحد مقدورا بقدرتين قلنا هذا ممثل من غير جامع فلا يصح كيف وان الفرق حاصل وهو ان امتناع تعليل معلول بعلتين انما كان لكون العلة موجبة للمعلول واجتماع موجبين مع كما تقدم بخلاف المقدور بين القادرين المخترع والمكتسب فانها غير موجبين بل الموجب المخترع دون المكتسب قولهم فعل القادر فعله لنفسه فلو كان فعله لغيره لكان لونه لغيره قلنا معنى كون المقدور فعلا للمكتسب انه مقارن لقدرته في محل قدرته ومعنى لونه لغيره انه موثر فيه ومع اختلاف هذين الاعتبارين فلا منافاة ودعوى امتناع ذلك عين محل النزاع وما ذكروه اخرا في حاصله يرجع الى التمثيل من غير دليل كيف وانه وان تعدد لون كل واحد لمتلونين وحركة المتحركين فلا يمتنع معلوم واحد بعلمين ومدرك واحد بادراكين وليس الحاق المقدور باجد القسمين اولى من الحاقه بالاخر واما ان الله تع قادر على مثل فعل العبد فهذا مما اتفق عليه اصحابنا والمعتزلة ودلالة ما حققناه من وجوب تعلق قدرة الرب تع بكل ممكن ولم نخالف في ذلك غير البلخي من المعتزلة فانه قال الرب لا يقدر على مثل فعل العبد اعتمادا منه على ان فعل العبد لا يخرج عن كونه طاعة او معصية ومقدور الرب وفعله ليس كذلك فلا يكون فعل الرب مماثلا لفعل العبد وجوابه ما سبق **الفصل**

التاسع في امتناع مقدور واحد بقدرتين لقادر واحد من جهة واحدة في وقت واحد وهذا ما اتفق على امتناعه ارباب المذاهب اما بالنسبة الى الباري تع فلاستحالة التعدد في قدرته واما القادر الحادث فمن زعم ان قدرة الحادث مخترعة كما للمعتزلة فقد منع وامتناع وجود مجموع واحد بقدرتين كما منع وامتناع صدور مخترع واحد بقادرين وهو ظاهر واما من زعم ان قدرة الحادث غير موثرة فقد احتج على امتناع ذلك بانه لو جاز تعلق قدرتين في محل واحد بمقدور واحد لامكن فرض وجود كل واحدة من القدرتين في محل غير محل الاخرى مع فرض تعلقهما بذلك المقدور وذلك محال وقوع مقدور بين قادرين وهو ممتنع كما سبق وهذا الاحتجاج ضعيف على اصول اصحابنا من حيث ان المقدر المختلفة المحال مختلفة عندهم وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق القدرتين القائمتين بمحل واحد مع مماثلهما بمقدور واحد جواز تعلقهما به مع اختلافهما وان سلم التماثل بينهما فالمقدور اما ان يكون خارجا عن محليهما او قائما بمحليهما او بمحل احدهما دون الاخرى لا جايز ان يقال بالاول اذ هو خلاف مذهب القائل بالكسب ولا جايز ان يقال بالثاني لاستحالة قيام المقدور الواحد بمحلين مختلفين فلم يبق الا الثالث وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق القدرتين في المحل الواحد بالمقدور القائم به جواز تعلق القدرة الخارجة عن محل المقدور بالمقدور والاقرب في ذلك ان يقال لو جاز مقدور واحد بقدرتين لقادر واحد من جهة واحدة لم يخل اما ان يقال القدرتان متماثلتان فان كان الاول لزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال كما يأتي بقصته في التضاد وان لم يكونا متماثلتين فهما مختلفتان والاختلاف بينهما اما مع التضاد فان كان الاول لزم اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثاني فهو محال ايضا لان متعلق القدرتين واحد وطريق تعلقها به كتعلق العلمين بمعلوم واحد فلو جاز الاختلاف بين القدرتين مع اتحاد متعلقهما لامكن القول باختلاف العلمين مع اتحاد متعلقهما ضرورة عدم الفرق ولما وقع الوثوق بتماثل مثلين وهو محال وعلى هذا ان قلنا بجواز اعادة الاعراض فلا يمتنع تعلق المقدور الواحد لقدرتين لقادر واحد في وقتين بان يتعلق احدى قدرتيه به في الثناء والاخرى في حالة الاعادة اذ لا يلزم منه الاختلاف بين القدرتين مع اتحاد المحل ولا اجتماع المثلين في محل واحد **الفصل العاشر** في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدار واحد من وجهين وان القادر على الحركة هل يقدر على تحريك جزو فرد من اجزائه دون الباقي ام لا وقد اتفق ارباب المذاهب على امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد من وجهين وسواء كانت القدرة قديمة او حادثة وسواء كانت القدرة

الحادثة موثره او غير موثره على اختلاف المذاهب وعند ذلك فلا بد من التفصيل
فنقول اما القدرة القديمة المخترعة فيظهر امتناع تعلقها بمقدور هاهنا من وجهين على راى من
يعتبر ان الوجود هو نفس الذات لا زايدا عليها من جهة ان تاثير القدرة انما هو
في الوجود فاذا كان الوجود هو الذات والذات واحدة فالوجود واحد لا تعدد فيه
وما لا تعدد فيه فلا يصور تعلق القدرة به من وجهين واما من يرى ان الوجود زايد
على الذات الموجودة كالمعتزلة فقد قيل لا يمتنع ذلك على معتقده لان الوجود عنده
حال زايدة على الذات ومن معتقده جواز ثبوت حالين متماثلين لذات واحدة
حيث قضى بجواز قيام علمين متماثلين بعالم واحد وقيام العلمين المتماثلين بالواحد يوجب
له عالمية متماثلين وعند ذلك فلو قيل له ما المانع من تعلق القدرة الواحدة
بمقدور واحد بالنظر الى وجودين متماثلين لم يجد الى دفعه سبيلا ومن منع من ثبوت
عالميتين لمن قام به علمان متماثلان فقد خرق قواعد المعتزلة وقال قوله لم يقل بها
قايل كيف وانه لو كانت العالمية الثابتة لمن قام به العلمان المتماثلان متحدة غير متعددة
فاما ان يكون بانه بالعلمين او باحدهما لا سبيل الى الاول لما فيه من تعليل
الحكم الواحد بعلتين وهو محال كما بانى ولا سبيل الى الثانى فانه ليس اضافة الحكم الى احدهما
اولى من من الاخر ثم يلزم منه ان يكون العلم قايما بالشخص
لم يوجب له العالمية وفيه ابطال حقايق العلل والمعلولات فان قيل لو كان للذات
الواحدة وجودان فيلزم من تقدير وقوع احدهما وانتفاء الاخر ان يكون الذات
الواحدة موجودة غير موجودة لما ثبت من احد الوجودين وانتفاء الاخر وهو
محال فلعل ما المانع من يلزم الوجودين على وجه يتعذر الانفكاك
بينهما ولا يتعذر ذلك فى الاحوال بالنسبة الى ذات واحدة كما فى التلازم الواقع بين
قبول الجوهر للاعراض وكونه متحيزا وان سلم جواز تقدير ثبوت احدهما ونفى
الاخر ولكن لا يلزم منه كون الذات متصفة مع تقدير ثبوت احد الوجودين لها
وانما يلزم ذلك ان لو قدر انتفاء الوجودين فانه لا يلزم من انتفاء احدى العلتين
انتفاء معلولها ما لم تقدر انتفاء جميع العلل ويمكن ان يقال كل واحد من الوجودين
هو المقدور لانه مقدور واحد من جهتين واما القدرة الحادثة فظهر لنا امتناع
تعلقها بمقدور ها من وجهين على راى من يرى انها متعلقة بعين مقدور القديمة
من غير تاثير لها فيه وان الوجود الذى هو متعلق القدرة القديمة هو نفس الذات
المقدورة فالكلام فى امتناع ذلك على راية كما حققناه فى القدرة القديمة واما من
ترى انها موثرة فى ثبوت حالة زايدة على نفس الذات المقدورة بالقدرة القديمة

كالقاضى ابى بكر فقد قيل سعد ايضا امتناع ذلك على معتقده من حيث انه اذا
لم يمتنع ان يكون للذات الواحدة حالة زايدة يكون القدرة موثرة فيها فلا يمتنع ان
يكون لها حالتان يكون القدرة الواحدة موثرة فيهما فان قيل قد دل الدليل
على ان فعل العبد مخلوق لله تع على ما سبق وعلى ما يانى ودل الدليل على تعلق قدرة
العبد بالفعل وتعلقها به من غير تاثير كعدم التعلق ودل الدليل على امتناع مخلوق بين
خالقين فلزم من المجموع دلالة الدليل على تعلق القدرة الحادثة بصفة زايدة ولم يدل
على اكثر من ذلك واثبات صفة مجهولة غير معلومة باضطرار ولا نظر ممنوع وايضا
فانه لو جاز ان تتوارد القدرة فى اثبات صفتين للمقدور المكتسب لجاز تقدير ثبوت
احدى الصفتين دون الاخرى ويلزم من ذلك ان يكون الذات المكتسب
مقدورة ضرورة وجود احدى الصفتين وغير مقدورة لعدم الصفة الاخرى وهو ممتنع
وايضا فانه لو جاز تاثير القدرة الحادثة فى ثبوت احدى الصفتين حالة الحدوث
وفى الاخرى فى حالة بقاء الذات ويلزم من ذلك جواز كون الباقى مقدورا للعبد
مع امتناع كونه مقدورا للرب تع وهو محال قلنا اما من ذكر من دلالة الدليل
على وجوب تاثير القدرة الحادثة فى صفة زايدة فسيانى ابطاله فى خلق الاعمال
وان سلم دلالة الدليل على ذلك فحاصل ما ذكره يرجع الى اسناد المدلول
لاسناد الدليل وقد سبق ابطاله فى القول بتعدد الوجود والقول بانه لو جاز
ذلك لم يمتنع تاثير القدرة الحادثة فى ثبوت احدى الصفتين حالة الحدوث
وفى الاخرى حالة البقاء الى اخره فمبنى على بقاء الاعراض وهو غير مسلم على ما يانى
بحصه وان سلمنا البقاء والاستمرار ولكن لا نسلم ان ذلك يفضى الى كون
الباقى الذى ليس مقدورا للرب حالة بقائه مقدورا للعبد وان مقدورا
للعبد انما هو الصفة الزايدة على نفس الذات الباقية لا نفس الذات الباقية
وان سلمنا لزوم ما ذكر لكن ما ذكره فى الصفتين لازم عليه فى الصفة الواحدة
وذلك بان يخلق الله تع مقدور العبد ثم يخلق له القدرة حالة بقاء المقدور
على تلك الصفة فانه يلزم ان يكون العبد قادرا حالة البقاء على الباقى مع كونه
غير مقدور للرب وما هو الجواب فى الصفة الواحدة هو الجواب فى الصفتين
ويمكن ان يقال فى تعدد الحالين ما قيل فى الوجودين واما ان القادر على الحركة
هل يمكن ان يحرك جزءا من اجزاء الفرد دون حركة ما هو متصل به من الاجزاء
فالذى عليه اتفاق المعتزلة امتناع ذلك لانه لا يتصور ذلك الا بكون
باقى الاجزاء وانفصال ذلك الجزء عنها ويلزم من ذلك ان لا يكون حركة

بالقدرة لاختلال شرطها من السلامة المخصوصة وهو مبني على فاسد اصولهم في اشتراط
البنية وهو بط على ما سبق وانه لا مانع من خلق الله تع القدرة على الحركة في الجواهر
الفرد لم لو فعل لمس جوز منهم وقوع المقدور في الحالة الثانية من وجود القدرة وان
كانت القدرة معدومة حاله وجود المقدور ما المانع ان يكون حركة الجوهر الفرد حالة
انفصاله بقدرة موجودة حاله التاليف وان كانت معدومة حاله الانفصال لم
يجد الى الانفصال عن هذه المطالبة مخلصا **الفصل الحادي عشر** في العجز وتحقيق معناه
انفت الاساعرة وكل من اثبت الاعراض على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة
خلافا لابي هاشم في اخراقوله فانه نفى كون العجز معنى ثابتا وان كان معترفا بالاعراض
وللاصم حيث انه نفى كون العجز عرضا لنفسه سايرالاعراض والحق ما ذكره اهل الحق
وذلك لان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا من القيام
حاله كونه غير زمن فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حاله كونه زمنا اما ان يكون
لمخصص او لا لمخصص لا جايزان يكون لا لمخصص والا لما كان المنع اولى من عدمه وان
كان لمخصص فاما ان يكون وجوديا او عدميا لا جايزان يكون عدميا لما سبق
في اثبات القدرة الحادثة وان كان وجوديا فليس شامن الامور المشتركة بين الحالتين
والا فلا تخصيص فلم سق الا ان يكون خاصة لحاله الزمانة دون غيرها وليس في ذلك سهو
ذاته او بعض ذاته ولا العلم او الحيوة او الارادة او السلامة المخصوصة لما تقدم في اثبات
القدرة الحادثة بل لابد وان يكون زايدا على ذلك وهو ما عبرعنه بالعجز وهو المطلوب
بالهاشم ومتبعيه ملخص شبه الشبهة الاولى انه قد ثبت ان السلامة المخصوصة شرط في القدرة
فامتناع القيام على الزمن انما يلزم ان يكون بالعجز المضاد للقدرة ان لو لم يكن السلامة
المخصوصة قد اختلت ولم يثبت شرط من شرايط القدرة ولا سبيل الى اثباته الشبهة
الثانية انه قال من اثبت العجز استدل عليه بعدم الفعل معه وليس ذلك من الاحكام
المختصة بالعجز لامكان ربطه بسائر القدرة وكذلك كل حكم يفرض مرتبا على العجز وهو دليل
العجز فانه يمكن تقديره مع فرض عدم العجز واذا كان كل ما يستدل به على العجز غير مختص به امتنع
الاستدلال به عليه الشبهة الثالثة ان العجز غير محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا يهم
موجب لحاله زايدة عليه يستدل بها عليه فلا سبيل الى اثباته والجواب عن الشبهة الاولى
من وجهين الاول ان ما ذكروه انما يلزم المعتزلة القايلين باشتراط السلامة واما نحن فلا نسلم
وجود شرط القدرة وراء الحيوة وقد منا كونها مشتركة بين حالة العجز والاختيار فلا يصلح للتخصيص
الثاني ان ما ذكره في العجز معكوس عليه في القدرة وذلك انه امكن ان يضاف الممكن من
الفعل الى صحة البنية لا الى القدرة فما امكن اضافة عدم الممكن الى اختلال السلامة لا الى العجز ولا جواب

له عنه وعن الشبهة الثانية لا نسلم ان الاستدلال على العجز بعد الفعل وعدم صحة
الاستدلال على الوجه حكمه لا يوجب عدم العجز بدليل الاراييح والطعوم وكل ما لا يوجب لمحل حالا
فانه ما بت وان تعذر الاستدلال عليه بحكمه وعن الشبهة الثالثة ان العجز وان كان من
محسوسا فلا نسلم انه لا حال له بل الزمن يجد من نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد من قامت به
القدرة من نفسه كونه قادرا ثم وان سلمنا انتفاء الحال فلا نسلم انه يلزم منه انتفاء كل دليل
وان سلمنا انتفاء كل دليل فلا يلزم منه انتفاء المدلول في نفسه كما سبق تقريره **الفصل**
الثاني عشر في متعلق العجز الاصح من قولي الشيخ ابي الحسن الاشعري ان العجز لا يتعلق بالمعدوم
بل بالموجود فالمقعد الزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم وانه يسمى العجز عنه
ولا يتعلق بالضدين على نحو قوله في القدرة وواقفه على ذلك كثير من اصحابنا وله قول ضعيف
ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود فالمقعد عاجز عن القيام المعدوم دون القعود الموجود
وان كان مضطرا اليه وقضى بناء على ذلك بجواز تعلق العجز الواحد بالضدين دون القدرة
كما تقدم لان القدرة متعلقة بالوجود والعجز بالعدم ولا يمتنع اجتماع الضدين اللذين هما متعلق العجز
في العدم بخلاف الوجود والى هذا ذهب كثير من اصحابنا وهو مذهب المعتزلة
ومعتمد القول الاول ان العجز هو الضد الخاص بالقدرة في جهة التعلق فتعلقه اما ان يكون
هو متعلق القدرة او غيره لا جايزان يكون غير متعلق القدرة والا لما تضادا في التعلق وان كان
عينه فقد مما ان متعلق القدرة الوجود وانه يمتنع تعلقها بالضدين فكذلك العجز وصار
ذلك كما في الارادة والكراهة فانهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا ولو اختلف متعلقهما
بان كانت الارادة لشيء والكراهة لغيره لما تضادا فان قيل السفرة بين القدرة
والعجز واقعة بالضرورة فاذا قيل بان متعلق القدرة والعجز واحد ومن مذهبكم انه لا اثر للقدرة
في متعلقها ولا العجز في متعلقه فلا سبق للسفرة وجه وان سلمنا كون المتعلق واحدا ولكن
لا نسلم وجوب مقارنة العجز للمعجوز عنه وبيانه من وجهين الاول ان القاعد قادر على
قعوده وليس قادرا على قيامه عندكم لا بكم فضيتم بوجوب مقارنة القدرة لمقدورها ولا
يتصور القيام مع فرض القعود فلا يكون مقدورا قبل وجوده واذا كانت القدرة
على القيام متيقنة قبل وجوده وجب اتصافه بالعجز عنه فان المقدور جنسه لا يخلو عن
القدرة عليه او العجز عنه ويلزم من تحقق العجز عن القيام حالة القعود ان يكون العجز عنه
متحققا عليه الثاني ان العقلاء مجمعون على كون الزمن المقعد عاجزا عن القيام مع عدم
القيام سلمنا وجوب مقارنة العجز للمعجوز عنه ولكن لا نسلم وجوب تعلقه بمعجوز
واحد وذلك لانه يلزم من وجوب تخصص كل عجز بمعجوز واحد وجود اعجاز لا نهاية
لها للضرورة ان ما حكوه لتقدير القدرة عليه لا يتناهى وما لا قدرة عليه لا يجوز تقدير

القدرة عليه يستدعى العجز عنه لما سبق تقديره فاذا كان ما لا قدرة عليه مما يجوز تقدير
تعلق القدرة به غير متناه ولكل واحد عجز متعلق به فالاعجاز غير متناهية وذلك محال
والجواب عن السوال الاول انا لا نسلم انه يلزم من امتناع تاثير المتعلقين في المتعلق
الواحد امتناع الاختلاف بدليل العلم مع الادراك وعن السوال الثاني من وجهين
الاول القاعد وان لم يكن قادرا على القيام فلا نسلم انه لابد وان يكون عاجزا عنه وما
لا يخلو عن الضدين انما هو ما كان قابلا لاتصافه باحد ضديه على البدل والقاعد حال قعوده
لا نسلم تصور قدرته على القيام ولا عجزه عنه الثاني اما وان سلمنا امتناع خلو القيام حاله
القعود عن القدرة عليه وعن ضد القدرة ولكن لا نسلم انه خلا عن ضد القدرة عليه فانه
كما ان العجز عن القيام يضاد القدرة على القيام فالقدرة على القعود مضاده للقدرة على
القيام لاستحالة اجتماعهما والقدرة على القعود وان كانت ضدا للقدرة على القيام فلا يلزم
ان يكون عجزا عن القيام حتى يقال بتقدم العجز على المعجوز عنه فان الموت ضد للقدرة
على القيام وليس الموت عجزا عن القيام ومن اطلق اسم العجز على الموت بمعنى مشابهته
للمخ في امتناع الفعل فهو مجاز وان اراد حقيقة العجز فقد اخطا وبهذا يجاب عن
الاطلاق في الوجه الثاني ايضا واما السوال الثالث فانما يلزم منه وجود اعجاز لا نهاية
لها ان لو كان متعلق العجز العدم وليس كذلك كما سناه بل متعلقه انما هو الوجود والوجود
منحصر لا انه غير متناه. الفصل الثالث عشر في تعلق العجز بالمعجوز عنه مذهب اصحابنا
ان العجز لابد وان يكون وجوده مقارنا للمعجوز عنه كما في القدرة والمقدور واما
المعتزلة فمن اثبت العجز منهم اختلفوا فمنهم من صار الى وجوب تقدم العجز على المعجوز عنه
في الوجود كما قالوا في القدرة والمقدور ثم بنوا على ذلك امتناع وجود العجز في الحالة
الاولى من وجود المقدور مع فرض وجود القدرة فيها وجوزوا وجود العجز في الزمن الثاني
من وجود القدرة لكنه لا يمنع من وجود القدرة السابقة ولا من متعلقها بل هو عجز عما
سيكون في الزمن الثالث ومنهم من لم يوجب تقدم العجز على المعجوز عنه مع مصيرهم الى
وجوب تقدم القدرة على المقدور ثم سووا على ذلك امتناع الجمع بين وجود القدرة
في الحالة الاولى ووجود العجز في الحالة الثانية وانه مهما فرض وجود القدرة في حالة امتنع وجود
العجز في الحالة الثانية منها وان وجد العجز في الحالة الثانية امتنع وجود القدرة في الحالة الاولى
وبينا انه لا قدرة في الحالة الاولى ولا مقدور لها في الحالة الثانية وبهذا يهدم مذهبهم هذا
اما مذهب اهل الحق فمعتمدهم فيه انه لو لم يكن العجز مقارنا للمعجوز عنه لما كان ضد القدرة واللازم
ممتنع وبيان الملازمة هو انا قد سبق ان متعلق العجز هو متعلق القدرة وان القدرة
يجب ان يكون في تعلقها بالمقدور مقارنا له فلو كان العجز متقدما على المعجوز عنه لكان

متقدما على القدرة المقارنة له لان المتقدم على احد المتقارنين في الوجود يكون متقدما على
الاخر ويلزم من لزوم تقدم العجز على القدرة ان لا يكون ضد القدرة ولا منافيا لها لكن
الضد الموجود في زمان لا يلزم ان يكون منافيا لضده في زمان اخر اذ لا مانع من التعاقب
وانما يكون منافيا له ومضادا في حال وجوده والقول بامتناع التضاد بين العجز والقدرة
عند المعتزلة يحال بالعجز محال فان القادر على الفعل حال كونه قادرا لا يكون عاجزا عنه
وكذلك بالعكس وعلى هذا فقد بطل القول بجواز تقدم العجز على المعجوز عنه وبطل القول
بكون العجز في الزمن الثاني من وجود القدرة منافيا لمقدورها فان مقدورها
متحقق معها والعجز الطاري بعده لا يكون منافيا له وقت وجوده وان كان
منافيا له في الزمن الثاني من وجود القدرة كيف وانه اذا وجدت القدرة في وقت
وفرض وجود العجز في الوقت الثاني من وجودها فان انتفت القدرة السابقة به
فقد بينا انه لا تنافي مع اختلاف الزمان وان بقي مقدورها مع وجودها
فقد خرج من قامت به عن كونه قادرا مع قيام القدرة به لوجود العجز المانع من
مقدوره ولو ساغ وجود قدرة ولا قادر لساغ وجود علم ولا عالم وارادة ولا
مريد وصحح الفصل الرابع عشر في اختلاف المعتزلة في عجز القادر على حمل مائة
لا يمكن معها من حمل مائة اخرى ومناقضتهم في ذلك وقد اختلفت المعتزلة
في ان من يمكن من حمل مائة رطل ولا يمكن من حمل مائة رطل اخرى مهما قد يعجز
بعضهم الى كونه عاجزا عن حمل المائة الاخرى ولا عاجزا عنها ومنهم من فصل وقال
هو قادر على حمل مائة من الجمل غير معينة وغير قادر على حمل مائة غير معينة وعلى كل قول
فقد ناقضوا مذهبهم في وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس
مقدورات العبد والمائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات
العبد فاذا قيل انه عاجز عنها او غير قادر عليها كان مناقضا لاصلهم فان قيل
هذا وان كان هو اصلنا لكن لا مطلقا بل بشرط ان لا يتعلق مع اتحادهما في
الوقت الواحد في محل واحد من الجنس الواحد باكثر من واحد والقدرة على حمل
المائة لو كانت قدرة على حمل المائة الاخرى لكان على خلاف هذا الاصل
قلنا انما يكون على خلاف هذا الاصل ان لو كان ما تعلقت به القدرة مع اتحادها والاتحاد
الوقت في محل واحد كما هو اصلكم وليس كذلك فان المقدور انما هو الحركة ومحلها مختلف وهو المائة
والمائة فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه اذا لم يوجد له من القدر غير ما يوازي الاعتماد
في احدى المائتين المتصلتين فهو لا يقدر على رفع الجميع الا بزيادة قدر اخرى موازنة لاعتماد
المائة الاخرى حتى انه لو خلق له ذلك لكان قادرا قلنا هذا وان كان في المائتين متصلتين

فما يقولون في مائة رطل اخرى منفصلة عن المائة ان قلتم بانه يكون ممكنا
من حملها مع حمل المائة الاخرى مع انه لم يوجد له من القدر غير ما يواري جواهر المائة المحمولة
فهلا جاز ذلك في الماس المتصلتين وان قلتم لا يكون ممكنا من حملها بالقدرة
التي بها يمكن من حمل المائة المحمولة مع ان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين
فقد ناقضتم اصلكم لا محال الفصل الخامس عشر في ان القادر هل يكون ممنوعا عن
مقدوره مع وجود قدرته عليه ام لا مذهب اهل الحق من اصحابنا ان القادر
حاله كونه قادرا لا يصور ان يكون ممنوعا عن الفعل المقدور له وذهبت المعتزلة
الى جواز ذلك وفرقوا بين العجز والمنع من جهة ان العجز ما تضاد القدرة ودون
المقدور والمنع بعكسه وهو ما تضاد المقدور ودنافيه مع بقاء القدرة وسواء
كان وجودا مضادا للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او هو لدا
المقدور كالاعتمادات في الجسم الثقيل المولدة للحركة السفلية فانها مضادة للحركة
العلوية او عدما لكا سفار ما بشرط ثبوته في وقوع المقدور كاسفار العلم بالفعل
المحكم فانه يمنع من وقوعه مقدورا وان لم يمنع من نفس القدرة كانتفاء المعتمد لا
هل الحق في ذلك مسلكان استدلالي والزامي اما الاستدلالي فهو انه لو تصور منع
القادر عن مقدورة لما كانت القدرة مقارنة للمقدور وحوبا واللازم ممتنع وبيان
الملازمة انه اذا تصور وجود القدرة مع امتناع وجود المقدور بالمانع فالا نفكاك
بين القدرة الحادثة والمقدور لازم قطعا واللازم ممتنع لما بيناه من وجوب مقارنة
القدرة لمقدورها ويلزم من الملازمة وانتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محاله وهو
تصور منع القادر عن مقدورة فان قيل ما ذكرتموه وان دل على امتناع المنع لكنه
معارض بما يدل على وقوعه وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه لو لم يتصور منع
القادر عن مقدورة مع وجود قدرته عليه والا لما تصور الفرق بين حال المعتمد اذا
كان لا بشافي مكان وبين حاله مطلقا عن ذلك مع الصحة والسلامة عن الافات
المانعة من الحركة حيث ان كل واحد منهما غير قادر حاله لثه على الحركة والا سقال عن
مكانه وهو خلاف ما يشهد به العقول الثاني هو انا لو فرضنا شخصا مسبدل
ذاته ولم يتغير صفاته في حالتي القعيد والاطلاق فانه يلزم ان يكون قادرا حاله القعيد
لكونه قادرا حاله الاطلاق ضرورة عدم تغير ذاته وصفاته ومع ذلك فانا نعلم كونه
ممنوعا من الفعل حاله القعيد ولهذا فان العقلاء اذا اراد وا منع شخص من الحركة
والانتقال اوقفوه بالقعود وقدرة ممنوعا من ذلك الثالث هو ان القدرة من
الاعراض الباقية والباقي لا يبقى الا بضده على ما بان يحصه والعدم ليس ضد القدرة

الحادثة

الحادثة فوجب ان يكون القدرة موجودة معه والجواب عن الشبهة الاولى
انه وان لم يتحقق الفرق بين حال القصد والمطلق من كون الفعل غير مقدور له في
الحالتين على اصلنا فلا يمنع ذلك من الفرق من جهة اخرى وذلك ان العادة
جارية بعدم خلق الله تعالى للعبد القدرة على الحركة كخلاف المطلق وذلك هو مستند
اهل العرف في الحبس والتقييد والتفرقة بين الحالتين اما ان يكون مستند ذلك
المنع في احدى الصورتين وعدمه في الاخرى فلا واما الشبهة الثانية فمبنية على امتناع
تغير الصفات في احدى الحالتين وهو غير مسلم فانا نعتقد ان الله تعالى خلق له القدرة
حاله كونه ماشيا مطلقا دون الحالة الاخرى لحكم جرى العادة والتفاق اهل العرف
والعقل على التقييد كان لما ذكرناه في جواب الشبهة الاولى واما الشبهة الثالثة
فالجواب عنها من وجهين الاول لانسلم ان القدرة باقية الثاني وان سلمنا
انها باقية ولكن ما المانع من انتفائها بوجود ضد خلقه الله تعالى مقارنا للعقد وان
لم يكن القيد ضدا لها لكن قد يمكن ان يقال القدرة وان وجب مقارنتها للمقدور
حاله كونها معلقة به فليس في ذلك ما يدل على امتناع وجودها حالة امتناع مقدورها
بالمانع وليس في كلام الاصحاب ما يدل على ذلك واما المسلك الالزامي فمن اربعة
اوجه الاول هو انهم قالوا القدرة مشاركة لباقي الاعراض في كل صفة ولم يتميز عن
باقي الاعراض على اصل الخصوم بغير صفة التمكن من الفعل فاذا امتنع التمكن من الفعل بالمانع
مع وجود القدرة فعند قلب لحقيقتها وابطال لخاصيتها وهو محال الثاني هو ان العجز
انما كان مضادا للقدرة من جهة اقتضائه لامتناع الفعل فلو جاز ان يمتنع الفعل مع بقاء
القدرة لما لزم كون العجز ضدا الثالث هو ان مقتضى القدرة على اصول الخصوم التمكن من
الفعل ومقتضى المنع امتناع التمكن فلو جاز اجتماع القدرة والمنع اما ان يثبت مقتضاهما او لا
يثبت مقتضى احدهما او يثبت مقتضى احدهما دون الاخر لا جائز ان يقال بالاول وهو جمع
بين النفي والاثبات معا وهو محال ولا جائز ان يقال بالثاني لما فيه من اثبات واسطة بين
النفي والاثبات وهو ممتنع ولا جائز ان يقال بالثالث اذ ليس احدهما اولى من الاخر
الرابع هو ان القول باستمرار القدرة مع ارتفاع التمكن بالمنع وثبوته مع زوال المنع يوجب
تغير حكم الذات وتغير حكم الذات يوجب ثبوت معنى زائد على الذات وهو محال
محالف للمعقول وفي هذه الالزامات نظر اما الاول فلانه لا مانع من ان يقال ان
مقتضى القدرة التمكن مشروطا بعدم المانع فانتفاء التمكن مع وجود المنع لا يكون قادحا في حقيقة
القدرة واما الثاني فلانه قد يمنع كون العجز مضادا للقدرة لاقتضائه امتناع الفعل
بل انما كان مضادا للقدرة بذاته وامتناع الفعل كان لامتناع القدرة عليه لا للعجز

من السبب وضعف السابق لبعده من السبب ولهذا فان الايد القوى اذا
اعتمد على صخرة واراد الضعيف حملها فانه لا تقدر على اثبات اضداد السكنات
الحادثة بالاعتماد وقت حدوثها بالاعتمادات ولقدر على ذلك فى حاله دوام تلك
السكنات اذا زال ذلك الاعتماد وكذلك ايضا فانه ينفى السابق من الضدين
بالطارى منهما كالبياض والسواد مثلا فلنا بل ابطال حكم الطارى بالسابق المستمر اولى
من جهة استقلاله بنفسه فى طرف استمراره وعدم استقلال الطارى دون سببه واما صورة
الاستشهاد فغير لازمة من جهة ان امتناع حمل الصخرة عند اعتماد الايد عليها انما كان لعدم
خلق الله تعالى له القدرة على الحمل بحكم جرى العادة واما الاضداد فلا نسلم ان الطارى منها يبطل
السابق بل كل واحد منهما لعرضيته زائل بنفسه من غير مزيل على ما بانى تحقيقه وان سلمنا
بقاء الاعراض غير ان ما ذكره منقوض على اصله حيث انه زعم ان السالف منع من المباينة
عند حدوثه ودوامه وانه اولى من المباينة فى دوامه من نفى السالف بالمباينة الطارى
الاختلاف الثانى ان الممنوع عن جميع اضداد الشى هل يكون ممنوعا من ذلك الشى
وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل
يكون ممنوعا من السكون فى ذلك المكان فالذى ذهب اليه الجبائى المنع واستدل
على ذلك بثلث مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان
مع قدرته عليه متمكنا منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون
وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة واما بيان انتفاء اللازم هو ان التمكن من
فعل الشى يستدعى عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير متمكن من
تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى المسلك الثانى انه قال من تردى من شاهق
كان فى هوية ممنوعا من الحركة الى جميع الجهات غير جهة هوية ويلزم من ذلك
ان يكون ممنوعا من الحركة فى جهة هوية لانه لو لم يكن ممنوعا من الحركة فى جهة هوية
لكان متمكنا من السكون فى الهوى لما تقرر ان الفاعل لابد وان يكون متمكنا من ذلك
الفعل وضده والا كان مضطرا الى فاعلا وهو غير متمكن من السكون بل ممنوع منه وممنعه
من السكون يدل على كونه ممنوعا من الحركة فى جهة الهوى المسلك الثالث هو ان
المحاط به لو كان غير ممنوع من السكون وقادرا عليه لما كان امره بالسكون قبيحا لكن
امره بالسكون قبيح فلا يكون متمكنا منه وصار ابو هاشم فى اخر قوله الى مخالفة ابيه
فى ذلك واستدل عليه بان قال لو كان البناء المحيط بالشخص مانعا له من السكون
لكان منافيا له والمانع مع عدم المنافاة محال ولا منافاة بين الاجسام فى باقى الجهات
وبين سكون الجسم فى الجهة المحاط فلا يكون مانعا هذا واما نحن فعلى اصلنا وقولنا

مالمانع له واما الثالث فجوابه ما سبق عن الالزام الاول واما الالزام الرابع فجوابه ان
التمكن هو الموجب لتغير حكم الذات بوجوده وعدمه وهو غير مسلم الاسعار الفصل
السادس عشر فى اختلافات منفرعه على المنع بين المعتزله والاشارة الى مناقضتهم فيها
الاختلاف الاول ذهب الجبائى الى ان المنع المضاد للمقدور منع له فى الحال الثانى
من وجوده كما فى القدرة والعجز وطرد ذلك فى التخليه والاطلاق فى اقتضائه للتمكن
وهو الاقدار على الفعل وخالفه ابو هاشم فى ذلك وزعم ان المنع منع للمقدور فى حال
حدوثه وكذلك التخليه والاطلاق مقتض للتمكن فى حال حدوثه وعلى هذا فلو خلق الله
القدرة فى وقت وخلى معها المنع فعند الجبائى يمتنع وقوع المقدور فى الحال الثانيه من
وجود المنع وعند ابى هاشم لا يمتنع به المقدور فى الحاله الثانيه الا ان تستمر الى الحاله الثانيه
ولو خلق الله المنع فى الحاله الثانيه من وجود القدرة فعند ابى هاشم يمتنع به وجود المقدور
فى الحاله الثانيه من وجود القدرة وعند الجبائى لا يمتنع بل انما يمتنع به المقدور فى الحاله
الثالثه من وجود القدرة وكذلك لو خلق الله القدرة فى وقت ووجد معها الاطلاق
والتخليه امكن وقوع المقدور فى الوقت الثانى وان لم يكن الاطلاق متحققا فيه وان
كان الاطلاق متحققا وقت وجود المقدور دون الاول لم يمكن وجود المقدور فى ذلك
الوقت عند الجبائى وعند ابى هاشم لابد من تحقق الاطلاق والتخليه فى وقت وجود
المقدور ولا اثر له فى ذلك فى المقدور فى الوقت الثانى واما نحن فقد عرف من مذهب
انه لا اثر للمنع والاطلاق والتخليه فحاصل عندنا لا يرجع الى غير الاقدار ثم لقائل ان يقول
من جعل المانع مؤثرا فى الحاله الثانيه من وجوده كالجبائى لا يخلو اما ان يشترط استمرار
تحققه فى الحاله الثانيه اولا يشترط فان لم يشترط الاستمرار امكن ان يكون المانع
فى الحاله الثانيه معدوما ويلزم من ذلك الامتناع فى الحاله الثانيه والمانع معدوم
وهو محال وان اشترط الاستمرار فالمؤثر اما ذات المانع او خصوصيته وجوده فى الحاله
الاولى او فى الحاله الثانيه فان كان الاول فالمؤثر فى الامتناع مقارن للامتناع
وهو خلاف مذهبه وان كان الثانى فخصوصيته المانع فى الحاله الاولى غير متحققه
فى الحاله الثانيه وذلك يجر الى تحقق الامتناع والمانع معدوم وهو محال وان كان الثالث
فالمانع مقارن للامتناع فى الحاله الثانيه وهو خلاف مذهبه واما من شرط مقارنة
المانع للامتناع كابى هاشم فلو قيل له ما الفارق بين باشر القدرة فى المقدور وباشر المانع
فى المنع حتى قيل باشراط تقدم القدرة على المقدور واشتراط مقارنة المانع للممنوع لم يجد الى
الفرق سبيلا كيف وانه ليس المنع من حكم القدرة السابقة بالمنع الطارى اولى من منع
القدرة السابقة بحكم المنع فان قال بل نفى حكم السابق بالطارى اولى لقوة الطارى لقوته

بانتفاء المنع كما تقدم فلم يكن السكون غير ممنوع منه في حق المحاط به ولكن لابد من السببه
على وجه الضعف فهذا ذكر اما المسلك الاول للجبائي فغير صحيح فان التمكن من الفعل عندنا
يرجع حاصله الى خلق القدرة وعدم التمكن الى عدم خلق القدرة عليه فقوله على هذا لو لم يكن
ممنوعا عنه مع قدرته عليه لكان متمكنا منه اما ان يريد به انه يكون متمكنا منه بمعنى كونه
قادرا عليه او بمعنى انه لا يكون ممنوعا منه او بمعنى انه لا يكون قادرا على تركه مع قدرته على
فعله او بمعنى اخر فان كان الاول فرجع حاصل الشرطية الى انه لو كان قادرا عليه لكان
قادرا عليه وهو غير معتد وان كان الثاني فرجع حاصله الى انه لو لم يكن ممنوعا منه لما
كان ممنوعا منه وهو من النمط الاول وان كان الثالث فهو ايضا ممنوع لان القدرة
على ما تقدم لابد وان يكون مقارنة للمقدور فاذا كان قادرا على السكون يجب ان
يكون مقارنا للقدرة ويلزم من ذلك استحالة كونه قادرا على عدم السكون او ضديه
اعني ادناه حالة وجود السكون لانه لو كان قادرا عليه لكان وجوده مقارنا للقدرة
وهو محال لاستحالة الجمع بين السكون وضده وان اراد غير ذلك فلابد من تصويره
والدلالة عليه وايضا فانه لو لم يكن السكون فعلا للمحاط به لكان من فعل المدنع وكما انه
لا يمكن بترك السكون للمحاط به مع فرض احاطة الاجسام به فلا يمكن بترك السكون بالنسبة
الى المدنع مع فرض احاطة الاجسام به ولم يمنع ذلك من فعل المدنع للسكون فكذلك في
فعل المحاط به غير ان الفرق ههنا منقدح من جهة ان المدنع قادر على ترك السكون بازالة
الموانع بخلاف المحاط به وايضا فان ابا هاشم قد نقل عن اسه انه لو لم يكن المحاط به عالما
بالاحاطة لم يكن ممنوعا من السكون فان صحت هذه الرواية لم يسق للفرق بين حالة العلم
وعدمه معنى فما رجع الى جهة المنع واما المسلك الثاني فلا نسلم بان المتردي ممنوع من
الحركة الى جميع الجهات بل هو غير قادر اي لم يخلق له القدرة عليها على ما سبق وعلى هذا
فقد بطل قوله فيلزم ان يكون ممنوعا عن الحركة في جهة هو بها ثم وان سلمنا انه ممنوع
عن الحركة الى غير جهة الهوى فلا نسلم انه يجب ان يكون ممنوعا منها في جهة الهوى قوله
لو لم يكن ممنوعا من الحركة في جهة الهوى لكان متمكنا في السكون لا نسلم ذلك فانه لا
مانع من كونه غير ممنوع من الحركة ولا متمكنا منها لعدم القدرة عليها واذا لم يكن متمكنا
من الحركة فلا يلزم ان يكون متمكنا من السكون لجواز انتفائهما في عدم خلق القدرة
عليها سلمنا انه قادر على الحركة في جهة الهوى ولكن لا نسلم لزوم تمكنه من السكون لما
تقرر في المسلك الاول واما المسلك الثالث فمبني على فاسد اصولهم في التحسين
والتقبيح وقد ابطلناه ثم وان سلمنا صحة ذلك ولكن لا يلزم من كونه غير ممنوع ان يكون
قادرا لعدم خلق القدرة عليه واذا لم يكن قادرا كان امره قبيحا وان سلمنا كونه قادرا

فما

فالمانع من ان يكون امتناع الامر لعدم شعوره بكونه فعلا له وتصور وقوع الامتثال
به واما مسلك ابي هاشم فخارج عن التحقيق فانه لا يلزم من كون وجود الاجسام في
ما في الجهات غير مانعة للسكون في الجهة المحاط ان لا يكون منافيه لكون السكون فعلا
للمحاط به ولا يخفى ان ادعاء ذلك عين محل النزاع فلا يمكن اخذه في الدليل الا على سبيل
الثالث ذهب الجبائي الى ان العلم الضروري مانع عند حدوثه ودوامه من حدوث
العلم المكتسب الواحد وانما ينبغي العلم الضروري الباقي بعلمين كسبيين وبالجملة يضاد
من اضداده وواقفه ابو هاشم في قول وخالفه في قول ونعم ان العلم الضروري يكون
مانعا في ابتداء حدوثه من حدوث العلم الكسبي ولا يكون مانعا منه في دوامه وانه
يكفي في امتناع وجود العلم الضروري في دوامه وجود ضد واحد من اضداده احتج الجبائي
على مذهبه بمسلكين الاول انه لو لم يكن العلم الضروري في بقائه مانعا من حدوث العلم
الكسبي ولو حدث العلم الكسبي لكان مانعا من بقاء العلم الضروري وهو ممتنع فانه لا
يخفى ان جعل الباقي مانعا من حدوث الحادث لاستقلاله بالوجود في حاله البقاء اولى
من جعل الحادث مانعا من بقاء الباقي مع كونه غير مستغن في حدوثه عن العلة الموجبة لحدوثه
ويرد عليه ما اذا اجتمع ضدان او اكثر من اضداد العلم الضروري حيث انها يكون مانعة
من بقائه لعدم تاثيرها في الممانعة بالنسبة الى الواحد منها المسلك الثاني انه لو لم يكن العلم الضروري
في حال بقائه مانعا من ضده لامكن العالم بفقه واله ولذته من ازاله علمه بذلك وهو
ممتنع مخالف للمعقول واجيب ابو هاشم على القول المخالف لابه بان العلم الضروري
بالشيء يحاذي العلم الكسبي به ومن علم شيئا علما كسبيا امكنه نفسه باكتساب ضد واحد من اضداده
وكذلك العلم الضروري ضرورة ان ماهيته لاحد المثلين يكون مباينا للمثل الاخر ولابد
من السببه على ما في هذه الحجج اما الحجة الاولى للجبائي قوله لو لم يكن العلم الضروري في بقائه
مانعا من العلم الكسبي لامكن حدوث العلم الكسبي مسلم قوله ولو حدث العلم
الكسبي لكان مانعا من بقاء العلم الضروري لا نسلم ذلك واستقلال العلم الضروري
وان كان لازما عند حدوث العلم الكسبي فليس لان العلم الكسبي مانع منه
بل لعدم خلق الله تعالى له في ذلك الوقت لكونه عرضا متجددا وان سلمنا كون العلم
الكسبي الحادث مانعا منه ولكن لا نسلم انه ليس اولى بالمانعة منه قوله لان الباقي
مستقل بالوجود ومستغن عن العلة لا نسلم ذلك بناء على ان العلم الضروري
عندنا عرض والعرض غير باق على ما سيأتي ومعنى بقائه ليس الا بعينه تجدد امثاله
من غير تخلل فاصل محسوس وان سلمنا كونه باقيا من غير تجدد فلا نسلم كونه
اولى بالمنع قوله لانه مستغن عن العلة قلنا الا انه لبعد عنها والحادث في اول حدوثه

قريب من العلة فيكون لذلك اقوى واما الوجه الثانية فلا نسلم انه لو لم
يكن العلم الضروري في حال بقائه مانعا من ضده لامكن العالم بنفسه من ازالة
علمه بنفسه لامكان القول بانه ليس بمانع ولا يلزم من ذلك التمكن من ازالته
لجواز ان يخلق الله تعالى له القدرة على ازالته بحكم جرى العادة واما وجه ابي هاشم فهي
لازمة لابيه واما نحن فنقول لا نسلم ان من علم علما كسبيا امكنه ازالته بايجاد
ضده او هو غير موجود للصد ولا لغيره على ما سيأتي وان امكن ازالته بايجاد ضده
ولكن لا نسلم انه يلزم من جواز ذلك في العلم الكسبي جوازه في العلم الضروري
قوله لان العلم الضروري مماثل للعلم الكسبي فنقول وان كان مماثلا له من حيث
هو علم الا انهما يفترقان بامر البين والبيقين وعلى هذا فامكن ان يكون ذلك
جايزا في العلم الكسبي لخصوص نعته او ان يعين الضروري مانع منه الا اختلاف
الرابع هو ان من اعتمد على جبل عظيم لا يقدر على تحريكه بهل يكون ثقله المانع من تحريكه
مانعا من يجد وسكون مضاف الى سكونه فالذي اجمع عليه الجبائي وابنه
امتناع السكون المتحد في مثل هذه الصورة بحكم التولد غير انهما اختلفا فذهب
الجبائي الى ان الاعتماد لا يتولد عنه شيء اصلا لا حركة ولا سكون وانما المولد للحركة
والسكون الحركة وذهب ابو هاشم في قول الى ان الاعتماد لا يولد السكون
بل الحركة وفي قول اخر الى ان الاعتماد قد يولد الحركة والسكون لكن فيما ثاني من المعتمد
تحريكه وذهب بعض المعتزلة الى ان المعتمد على الجبل يولد السكون فيما تقدر منه
على تحريكه لو فصل منه دون غيره ومنهم من صار الى ان المعتمد على الجبل يولد سكونا
في جميع اجزائه وهذا الاختلاف مبني على القول بالمنع وقد ابطلناه وعلى القول
بالتولد وسيأتي ابطاله غير اننا نشير الى ضعف كل مقالة بما يخصها ههنا فنقول
اما القول بان الاعتماد لا يولد سكونا يلزم منه ابطال القول بالتولد مطلقا وهو خلاف
مذهبهم وذلك لان من التصق حجرا بجدار واعتمد عليه فانا نشاهد سكونه مستمرا
على الاعتماد في وجهه الالصاق ولو تركه لهوى لما فقد من الاعتمادات اذ هي معدومة
للهوى فلو امكن القول بعدم استناد السكون الى ما وجد منه من الاعتماد مع
الاحساس بمشاهدة ترتب السكون عليه لامكن ان يقال ذلك في كل ما
قيل يتولد شيء عنه وان كان ترتبه عليه محسوسا والذي خص ابا هاشم في قوله
ان الاعتماد يولد التسكين فيما ثاني للمعتمد تحريكه ان من احاط به سار محكوما
جميع جوانبه وتحت رجله حجر غير ملصق بقعره فالمحاط به ممسك لذلك الحجر باعتماده عليه
على اصله وان لم تسات منه تحريكه فان قال هو قادر على تحريكه بمقدار ارتفاع

الموانع قلنا فلم كان المعتمد على الجبل العظيم مسكنا للقدر الذي اعتمد عليه منه لكونه قادرا
على تحريكه بمقدار زوال الاتصال والتاليف المانع من الحركة ثم يلزم ذلك في البعض
الملاصق وكذا في كل بعض منه الى اخر اجزاء الجبل وهو غير قابل به واما القول بان الاعتماد
على الجبل اوجب تسكينا في القدر الذي يقدر على تحريكه بمقدار انفصاله فيلزم عليه جواز
تسكينه لجميع الجبل لانه اذا امكن تسكين ما امتنع حمله لاتصاله والتصاقه فما المانع
من تسكين ما امتنع حمله لثقله والقول بانه مسكن لجميع الجبل بالاعتماد عليه فمع كونه
خارقا للعقل وجاحد الضرورة مخصوصة بما به ابطال التولد الفصل السابع عشر
في تعارض الموانع والرد على المعتزلة فيه مذهب المعتزلة ان رجلين مستويين في
القدرة والقوة لو تجاذبا جبلا في جهتين مختلفتين واوجب كل واحد منهما في جهته
اعتمادات مساوية لاعتمادات الاخر في جهته فكل واحد من الاعتمادين مانع من
تولد الجذب من الاعتماد الاخر ولا مانع بين الاعتمادين فانهما لو تمانعا لما اجتمعا ولذا اجتمعا
ولا كل واحد من الجذبين مانع من الجذب الاخر لان التمانع بين الجذبين اما بين وجوديهما
او بين عدميهما او بين وجود احدهما وعدم الاخر لا جايز ان يقال بالاول اذ لا وجود لو
احد منهما او بين وجود احدهما ولا الثاني لاجتماعهما في العدم ولا بالثالث فانه لا تمانع
فاه بين وجود احدهما وعدم الاخر لو تمانعا لساغ فانا لو تمانعا فالا ممتنع فرض وجود
احدهما مع عدم الاخر واعلم ان ما ذكروه مبني على طرفين وهما التولد والمنع اما التولد فسيأتي
ابطاله واما المنع فقد ابطلناه وبتقدير تسليم الاخرين في الجملة ولكن لا نسلم ان كل
واحد من الاعتمادين مانع من تولد الجذب من الاعتماد الاخر وانما كان كذلك لانه
لو كان الاعتماد من احد الطرفين مانعا من تولد الحركة من الاعتماد الاخر لسنا فانا لما اجتمعا
وقد اجتمعا عند ما اذا كانت اعتمادات احد الطرفين ازيد من الاعتمادات في الطرف
الاخر فان قيل لان الاعتماد انما يكون مانعا من تولد الحركة عن الاعتماد الاخر بشرط ان
يكون مساويا للاعتماد الاخر او راجحا عليه واما اذا كان مرجوحا فلا فلنا فاذا جاز انتفاء
المانع عن المرجوح فما المانع من ان يقال شرط المانع ان يكون راجحا واما اذا كان مساويا
فلا وحيث تقدر تولد الجذبين انما كان بناء على انتفاء صلاحيته مانعة التولد وان
يكون شرط صحة التولد عن الاعتماد الرجحان كما كان شرط صحة الممانعة المساواة او الرجحان
وهو ضعيف لا محصل لهم منه الفصل الثامن عشر في تحقيق معنى المضطر قال الشيخ
ابو الحسن الاشعري ان المضطر هو الملجى الى مقدوره لرفع ضرر متوقع بتقدير
عدم المقدور الملجى اليه وقال القاضي ابو بكر المضطر هو المحمول على ما عليه فيه ضرر من
مقدوراته لدفع ما هو اضر منه وانتقض الجبائي وابنه على ان المضطر هو الذي يفعل فيه

الغير فعلا هو من قبيل مقدورات المضطر غير ان الحبائي لم يشترط ان يكون المفعول فيه غير قادر على مدافعة الفاعل وشرطه ابنه وحاصل النزاع في هذه المسئلة وان كان يرجع الى الاطلاقات اللفظية فالذي قاله القاضي اقربها واما ما قاله الشيخ فانه يوجب ان يكون الملجي الى اكل المطعوم الذي لا ضرر عليه فيه وداعيته مصروفة اليه مضطرا وهو خلاف وضع اللغة والعرف واما ما ذهب اليه الحبائي فباطل من ثلثة اوجه الاول انه منقوض بالضعيف المدنف اذا حرك يد الاقوى ولم يقصد القوى دفعه ومانعته فانه قد فعل فيه الغير فعلا هو من قبيل مقدوره ومع ذلك لا يسمى مضطرا الثاني هو ان المضطر حكم يرجع الى الجملة وما فعل فيه مختص بمحل الفعل وهو خلاف مذهب الحبائي الثالث هو ان الملجي الى فعل امر مضر دفعا لما هو اضر منه فانه مضطر وان لم يفعل فيه غيره فعلا ولكن من وجود المحدود دون الحد نقض للحد لكون المحدود اعم من الحد والحد يمتنع ان يكون اعم من المحدود او اخص منه وبهذا الوجه الثالث سبطل ما ذكره ابو هاشم ايضا وقد اورد بعض اصحاب على ما ذكره الحبائي وانه نقوضا اخرى فعال يلزم على ما ذكروه ان يسمى الصحيح مضطرا الى صحته والحي مضطرا الى حيوته من حيث ان الصحة والحيوة فعل الغير وكذلك ايضا الكلام في قدرته وسواده وبياضه وهو غير وارد عليها حيث انها شرط كون الفعل من قبيل مقدورات المضطر وما ذكر من الصفات فليست من قبيل مقدورات المضطر فان قيل فيلزم على ما قاله القاضي ان لا يكون من حلقت فيه حركة الارتعاش مضطرا ومن خلق فيه العلم الضروري مضطرا اذ لا ضرر عليه فيه وان لا يكون متناول الميتة حالة مخمصة مضطرا اذ لا ضرر عليه في تناولها وهو خلاف المشهور المعهود من الاطلاق عرفا ثم يلزم منه ان لا يقع الفرق بين المضطر وغير المضطر اذا كان كل واحد من الفعلين مكتسبا قلنا المضطر على اصل القاضي هو الملجي على الشرط المذكور واما من خلقت فيه الحركة او العلم فليس مضطرا على الحقيقة عنده وان اطلق اسم المضطر عليه فليس الا بطريق التجوز واما متناول الميتة فقد اجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون نفس المتناول للميتة حالة المخمصة عائقة لها او غير عائقة لها فان كان الاول فما خلا في الكلة لها عن ضرر وان كان الثاني فلا اسميه مضطرا على الحقيقة بل يجوز المشابهة حالة حال من الجمع بينها وبين العيافة واما الفرق فيتحقق بالاعتبار في احد الفعلين والالجاء في الاخر الفصل التاسع عشر في الملجي وتحقيق معناه اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان الملجي قادر على ما الجي اليه وانه لم يفعل غيره فيه فعلا وان اختلفت عبارتهم في معنى الملجي فقالت الاشاعرة الملجي الى الفعل هو الفاعل الذي ناله ضرر ظاهر من ترك فعله والملجي الى ترك الفعل هو الذي ناله ضرر ظاهر من الفعل وهو على وفق عرف

اهل العرف في اطلاق لفظ الملجي وقد تردد عبارة ابي هاشم فقال تارة الملجي الى الفعل من فعل ما اخرج فعله عن استحقاق الذم والمدح والملجي الى ترك الفعل من اخرج تركه عن استحقاق الذم والمدح وقال تارة الملجي الى الفعل هو الذي لو حاول ترك الفعل لمنع منه والملجي الى الترك هو الذي لو حاول الفعل لمنع منه والعبارتان مدخول اما الاولى فلانها باطلة بالصبي والمجنون المحمول على الفعل بل الجهة فانه يسمى ملجأ وان لم يكن فعله مما يستحق عليه ذما ولا مدحا حتى يقال بان الالجاء مسقط له وكذلك الجاء المكلف الى الفعل المباح الجاء وان لم يكن مسقطا للمدح والذم على فعل المباح لكن اسقاط ذلك يستدعي سابقة استحقاقه ولا سابقة كذلك في الفعل المباح واما العبارة الثانية فباطلة من جهة ان المحمول على فعل او فعل بالحاق الضرر به بتقدير تركه غير ممتنع عليه تركه وان لحقه الضرر بسببه ومع ذلك فهو ملجى اليه عرفا وان لم يكن ممنوعا من تركه فان قيل علمه بما ناله من الضرر بتقدير الترك هو المانع له من الترك فهو لطف وجهين الاول ان هذا يوجب اطلاق لفظ الالجاء على كافة القادرين فانه ما من احد الا ويعلم انه سيضر بالقاء نفسه من شاهق او في غيره من المهالك كالمياه المغرقة والنيران المحرقة فيكون ملجأ الى تركه وهو خلاف الثاني انه يلزم على سياقه ان يكون الباري تع ملجأ الى ترك القبائح ضرورة علمه بقبحها واستغنائه عنها وكل من هذا شانه ففعل القبيح عليه يكون ممتنعا ولهذا قالت المعتزلة ان اهل الجنان ملجئون الى ترك القبائح لعلمهم بقبحها واستغنائهم عنها والله تع يتقدس عن ذلك فان قيل الملجى عندنا هو الممنوع المدفوع الذي ناله ضرر بتقدير انفراده على ترك ما الجي اليه والرب تع منزه عن لحوق الضرر به قلنا فيلزم على هذا ان لا يكون اهل الجنة ملجئون الى ترك القبائح اذ لا ضرر عليهم في فعلها لعدم التكليف في الجنة وقد قالوا بالجائهم الى تركها الفصل العشرون في ان الفاعل لا يعود اليه من فعله حكم ولا تحدث له بسببه اسم اما الاول فلا نعرف خلافا بين العقلاء وارباب المذاهب انه لا سبب للفاعل من فعله حكم اما على رأي من لا يرى القول بالاحوال فظاهر واما من يرى القول بالاحوال فمذاهبهم مختلفة والذي يحض اصحابنا القائلين بالاحوال مسلكان الاول انه لو اقتضى فعل الفاعل له حكما لكان الفعل قائما بالفاعل على ما سنبينه كما في العلم والقدرة ونحوه والفاعل على التحقيق ليس غير امتنع على ما سبق وفعله غير قائم به فامتنع ان يوجب له حكما وهذه الطريقة غير مستمرة على اصول المعتزلة القائلين بكون الباري تع مريدا بارادة حادثة لا في محل المسلك الثاني انه لو اوجب الفعل لفاعله حكما وحالا

للزم تجدد الاحوال فى ذات الصانع عند تجدد افعاله واحداثه للمحدثات وحلول الحوادث
بذات الرب تع ممتنع كما سبق وبهذه الطريقة ايضا غير مستمرة على اصول المعتزلة القائلين
بتجدد كون البارى تع مريدا بتجدد الارادة الحادثة لا فى محل فان قيل البارى تع غير
متصف بكونه عالما بوقوع العالم قبل وقوعه وبعد وقوعه صار متصفا بكونه عالما بوقوعه
فقد تجدد له حكم وحاله بعد وجود العالم لم يكن ثابتة له قبله قلنا العلم عبارة عمن قام به العلم
وعلم البارى تع قديم بذاته ازلا فهو عالم ازلا والمتجدد بحدوث العالم تعلق عالميته به او علمه
لانفس العالمية والعلم وعلى ما حققناه من امتناع الحاجب الفعل للفاعل حكما وحاله
زائدة فيقدير ان يكون البارى تع خالقا للظلم والشر والفساد فيمتنع ان يعود اليه من
ذلك حكم او وصف بكونه ظالما وشريرا ومفسدا واما المعتزلة فربما استدلوا على ذلك
بانه لو اوجب الفعل لفاعله حالا فحال ما يشرط فيه الحيوة فالحال الواجبة به يكون عايدة
الى الجملة كالعلم والقدرة ونحوه ويلزم من ذلك ان يكون الفاعل للظلم فى شئ
والعدل فى شئ معا موصوفا بكونه عادلا وجايرا معا وان يكون الموجب للحركة فى شئ
والسكون فى شئ معا متحركا ساكنا معا وهو محال وهو ضعيف فانا لا نسلم خروج
الحال عن محل العلة وان سلمنا ما ذكروه عنا انا لا نسلم امتناع اتصاف الجملة بكونها
عادلة جايرة بالنسبة الى جهتين مختلفتين واما التسمية فقد اتفق اصحابنا على انه
كما لا يعود الى الفاعل من فعله حال فكذلك لا يعود اليه بتسمية اسم وانه كما لا يوصف
الفاعل للظلم والجور بكونه ظالما جايرا فكذا لا يسمى ظالما ولا جايرا خلافا للمعتزلة فانهم
اوجبوا تسميته ظالما جايرا وان منعوا من وصفه بكونه ظالما جايرا وبالجملة فحاصل
النزاع فى التسمية راجع الى اللغة التى لا يبت لها بعد النقل عن اهل الوضع والاصل
عدمه فمن ادعى نقلا لقوم الحجة به عن العرب يدل على ان من فعل الظلم او العدل يسمى
ظالما او عادلا بكونه فاعلا للظلم او العدل يحتاج الى الدليل فان قيل الدليل على ذلك
من وجهين الاول هو ان قول القايل ضرب كلمة موضوعة فى اللغة لصدور الفعل
من فاعل فى زمن معين ولا فرق فى اللغة بين ان يقول القايل ضرب زيد عمرا
وبين قوله فعل زيد بعمرو ضربا فكذلك اذا قال ظلم زيد عمرا وامثاله فعل فى عمرو ظلما
الثانى ان من فعل الظلم فى الشاهد يسمى ظالما بالاتفاق واسم الظالم مسوق من
الظلم وعند ذلك فمستند تسميته ظالما اما قيام حال به او جهة الظلم او قيام الظلم
به وحلوله فيه او لانه فعل الظلم لا جايز ان يقال بالاول لما سبق ولا جايز ان
يقال بالثانى لوجهين الاول انه يلزم ان يكون ما قام به الظلم من احراجملة الانسان
مسمى باسم الظالم وهو محال فان بعض الانسان لا يقال له ظالم الثانى هو ان الظلم

فد يقوم

قد تقوم بالمظلوم كالالم القايم بالجرح وقد تقوم بالاله التى يستعملها الظالم كحركات السيف
فى مضاربه ولا تسمى المظلوم والسيف الذى قام به الظلم ظالما فلم يبق الا القسم الثالث
وهو المط والجواب عن الشبهة الاولى ان كلمة ضرب وظلم كلمة دالة على الفعل دلالة
اسما للذات وعن الشبهة الثانية انها مبنية على كون الواحد مضافا علا وهو ممتنع وانما
هو ممتنع وانما هو مكتسب وان سمى المكتسب فاعلا فانا لم نسم الا كثر فما ذكروه من الاقسام
ولا سبيل الى الدلالة على موقع المنع بغير البحث والسبر وقد عرف ما فيه كيف وانه متحرم
اذا امكن ان يقال مستند تسميته ظالما انه فعل ما هو محرم عليه منهى عنه او فعل ما ليس له
فعله او لكونه مكتسبا للظلم وعلى كل تقدير فيمتنع تسمية الرب تع ظالما لكونه فاعلا للظلم
فان قيل يمتنع تسميه من فعل الظلم ظالما لكونه فعل محرما منهيا عنه لان من فسق وارتكب
معصيته لخصه ولا يسعدى الى غيره فانه فعل محرما ولا تسمى ظالما ضرورة ان الظلم ما تعدى
الى الغير وايضا فانه اذا سمى ظالما لكونه فعل فعلا محرما منهيا عنه فيلزم ان يكون العادل
من فعل واجبا ما مورا به ويلزم من تسمية الرب تع عادلا ان يكون قد فعل ما وجب
عليه وامر به وهو مقدس عن ذلك وايضا فان ارباب اللسان وان لم يكونوا
معتقدين للشرايع يسمون مرتكب الفواحش قبل ورود الشرع ظالما وان كان ما ارتكب
محرما ولا منهيا عنه ضرورة عدم ورود الشرع بذلك وعدم اعتقادهم لذلك وعلى
هذا فيمتنع ان يسمى ظالما لكونه فعل ما ليس له اذ لا معنى لكونه فعل ما ليس له الا انه فعل
ما نهى عنه ويمتنع تسميته ظالما لكونه مكتسبا للظلم فان مستند الاسم اللغوى لابد وان
يكون معلوما لاهل اللغة والكسب فلم يكن معلوما لهم قلنا لا نسلم ان من ارتكب معصية
خاصة به الا تسمى ظالما قولهم الظلم ما تعدى الى الغير ممنوع ويدل عليه قوله تع فمنهم ظالم
لنفسه وقوله تع ولكن ظلموا انفسهم قولهم يلزم ان يكون العادل من فعل ما مورا به
لا نسلم لزوم ذلك على مقتضى ما ذكرناه ومرتكب الفواحش قبل ورود الشرع
وان سمى ظالما وامتنع كونه مرتكبا للمنهى شرعا فما امتنع كونه مرتكبا للنهى عقلا ونحن فلم
نخصص النهى بالشرع لرد علينا ما ذكروه فان قيل فالثوب قد يسمى الجيد ظالما وان
لم يكن مرتكبا منهيا عقلا ولا شرعا ولهذا يقول الثوب فلان اظلم منى جيبه بل يسمى الجمادات
بذلك كما فى قولهم ظلم السهم وجار اذا مال عن سننه وظلم السقا اذا منع الزبد ولم يخرجه
بالمخض وظلمت السماء اذا حبست قطرها فى اوانه وامطرت فى غيره وان المطر قد قال
الله تع ظلتا الجنتين اتت اكلها ولم تظلم منه شيا اى اتت بثمرها من غير نقص قلنا ما ذكر
اما ان يكون مع الاعتراف منكم بجواز صدور الظلم من الجمادات والحيوانات العجماوات
او لا مع الاعتراف به فان كان الاول فاما ان يكون السبب فى تسميتها ظالمة صدور

الظلم منها او غير ذلك فان كان السبب هو صدور الظلم منها فيلزمكم ان يسمى الاسد
المفترس الضارى ظالما والجمل الهائج المؤذى ظالما والطفل الذى لا يتمكن له اذا صدر منه
الاذى ظالما وهو مما لم يخبر سامع فى اللغه وان كان الثانى فقد بطل قولكم ان الظالم من
فعل الظلم وكذلك سقط ان قلتم ان الظلم غير صادر منها فقولهم يمتنع ان يسمى ظالما لكونه
فعل ما ليس له فجوابه ماسبق ايضا فى الوجه الاول قولهم العرب لا تعرف الملكسب قلنا
هذا مردود بقول العرب اكتسب فلان شرا واكتسب فلان خيرا ومثوبة ثم وان
سلمنا الحصر فيما ذكروه ولكن ما المانع من تسميته ظالما لقيام الظلم به قولهم يلزم ان ما
قام به الظلم من اجزاء الانسان ان يسمى ظالما مسلم ولم قلتم باحالته وهو مذهبنا
ولهذا يقال فلان اسود البشره وكذلك يقال فلان اخرس اللسان اذا قام السواد
بالبشره والخرس باللسان ويدل عليه تسمه القلب فى كلام الله تع متكبرا عند قيام الكبرياء
به بقوله تع على كل قلب متكبر جبار قولهم ليس كل ما قام به الظلم يسمى ظالما ممنوع قولهم المعلوم
قد قام به الظلم ولا يسمى ظالما وكذلك السيف قلنا لا نسلم قيام الظلم بغير الفاعل فان الظلم
عندنا هو الفعل المحرم على ما اسلفناه وذلك لا يتعدى محل قدرة الفاعل سلمنا صحه تسميته
ظالما لكونه فاعلا للظلم ولهذا فان اسم القادر دره فى اللغه مشتق من قرار المانعات فيها
وهو مخصص بالزجاجه المخصوصه غير مطرد فى الجرة والكوز وغير ذلك وكذلك اسم الدابة
مشتق من الدبيب وهو غير مطرد فى الانسان عرفا الى غير ذلك من الاسماء سلمنا لزوم
الاطراد فى الالفاظ المسقه ولكن فى عرف اللغه او الشرع الاول مسلم والثانى ممنوع ولهذا
فان كثيرا من الاسماء اللغويه معبره فى الشرع ومحمولة على غير محاملها فى اللغه كالصلوة والصوم
والزكوه والايمان ونحوه وان سلمنا لزوم ذلك مطلقا لكن غايته لزوم تسميه من يفعل
الظلم ظالما بناء على امر ظنى لا على امر قطعى وهو غير سائغ فى اللغات ثم يدرهم على مقتضى اصلهم
فى تسميه من فعل الظلم ظالما ما يوجب مناقضتهم فيه وبيانه من اربعه اوجه الاول
هو ان يسمى الساهى عاصيا مقدما اشريرا عند فرض صدور الصغاير من المعاصى منه اذ هو
غير ممتنع على اصلهم واطلاق ذلك على الانبياء ممتنع بالاجماع لما فيه من حطهم فى اعين المبعوثين
اليهم واباتهم فيما بينهم وذلك مما يفضى الى اطراح اقوالهم عندهم وهو خلاف المقصود
البعثة واذا امتنع ذلك على المحدث فلان يمتنع على خالق المحدث اولى الثانى انه لو
خلق الله تعالى صيغة الاخبار فى شخص قائلا انا كاذب واراد من قامت به الاخبار
بها ما دلت عليه لغة فهى خبر لا محاله اوهى مشعرة بما دلت عليه حسب اشعارها ان
لو كانت مخلوقة لذلك الشخص واذا كانت خبرا فالمخبر بها اما الله تع او العبد لا جايز
ان يقال بالاول والا كان الله تع مخبرا بخبر هو انا كاذب والله تع يتقدس عن ذلك

وان

وان كان الثانى فقد ثبت كون العبد مخبرا بخبر ليس هو من فعله واذا جاز ذلك
فى المخبر جاز مثله فى الظالم والا كان لفرق تحكما فان قيل صيغة الخبر وان لم يكن من فعل
العبد فهى لا يصير خبرا دون ارادة العبد الاتيان بها عما فى نفسه واراده من فعله
فالخبر يكون متعلقا بفعله مخبرا به قلنا المحكوم عليه بكونه خبرا انما هو الصيغة الدالة وضعا
على المخبر عنه مع القصد والارادة كذلك والصيغة ودلالتها وضعا على المخبر عنه ليس من
فعله وان كان قصد الاتيان بها على ما دلت عليه وضعا من فعله فلا يكون الخبر
من فعله ثم ليس القول بكونين لا تحقق للخبر دون ارادته للاسماء اولى من كونه من فعل
الله تع مع انه لا تحقق للخبر دون الصيغة من فعل الله تع كيف وانهم قد ما قضوا فيما لو
خلق الله تع امثال افعال العباده فى العبد ضرورة واراد بها العبد عبادة فانهم قالوا
لا يكون بها عابدا الثالث هو ان المصلى والصايم والعابد والخاشع ما خوذ من فعل
الصلوة والصوم والعبادة والخشوع ثم انفقوا على انه لا يسمى بهذه الاسماء الا من قامت
به هذه الافعال وهو خلاف اصلهم فى الاسماء الماخوذة من الافعال حيث لم يوقفوا
فيها بين من قام به الفعل وبين من لم تع به ثم اذا جاز ان يشترط فى تسميه من فعل
الصلوة والعبادة والخشوع مصليا وعابدا وخاشعا قيام فعل الصلوة والعباده والخشوع
به فما المانع من اشتراط تسميه من فعل الظلم ظالما قيام فعل الظلم به الرابع هو ان العلل فى
الشاهد عندهم موجبه لاحكامها عقلا ومع ذلك ما التزموا طردها فى الغايب حتى انهم قالوا
العالم فى الشاهد معلل بالعلم والقادر معلل بالقدرة ونحوه بخلاف الغايب حتى انهم
قالوا ان البارى تع عالم بلا علم وقادر بلا قدره والافعال فى الشاهد غير موجبه للاسماء
الماخوذه منها عقلا بل باخوذه من الوضع والاصطلاح فكيف قبل بطردها غايبا ولقد كان
الاولى العكس فان قبل لان العالميه والقادريه واجبه لله تع فلا تعلل بخلاف الاسماء فقد
سبق ابطال ذلك فى الصفات وبهذا كاف فى نقض عقايدهم وابطال قواعدهم

الفصل الحادى والعشرون فى الترك وتحقيق معناه اعلم ان الترك قد يطلق فى اللغة
على عدم الفعل ولهذا يصح ان يقال ترك فلان الفعل الفلانى اذا لم يفعله وسواء تعرض
بضده ام لا وسواء كان قاصدا له ام لا كما فى حاله النوم والغفله ولا مانع منه لغة مع شيوعه
وان خالف فيه بعض المتكلمين لكن بشرط ان يكون ذلك الفعل مقدورا فى العاده ولهذا
فانه لا يحسن ان يقال ترك فلان خلق الاجسام والالوان عند عدم خلقه لها حيث لم
يكن الخلق له مقدورا وقد يطلق الترك فى عالب اصطلاح المتكلمين على السلبس بموجود ومقدور
معنا وللموجود اخر مقدور فى العاده وذلك كما يقال ترك فلان الحركه بمعنى باحركه لسره
وكذلك بالعكس وترك فلان الحركه بالسكون وبالعكس ولا حسن اطلاق ذلك

عند كون كل واحد من الضدين غير مقدور ا واحدهما ولهذا لا يحسن ان يقال ترك
فلان بقعوده او قيامه الصعود الى السماء او خلق الاجسام والالوان حيث لم يكن
الصعود الى السماء وخلق الاجسام والالوان مقدورا للعبد ولا يحسن ان يقال ترك
فلان حركته الاضطرارية الحركة الاختيارية ولا حركته الاضطرارية الصعود الى السماء وعلى
هذا ان اوجبنا ربط الثواب والعقاب بالافعال فلا يكون مرتبطا بالترك بمعنى عدم
الفعل بل بالاصطلاح الاصولي وان لم يوجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا نصب العدم
علامة على الثواب والعقاب فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي وعلى كلا الاصطلاحين
فيمتنع اطلاق ترك خلق العالم في الازل على الله تع اذ الخلق في الازل غير مقدور ويخص
امتناع ذلك على الاصطلاح الاصولي ان الترك كذلك فعل مضاد لخلق العالم
والتقدير فعل لله تع في الازل غير ممكن فان قيل اذا اشترطتم على الاصطلاح الاصولي ان
يكون الترك والمتروك مقدورين فمن ترك الصلوة بفعل ضدها فاما ان يقولوا
بان الصلوة مقدورة حاله كون ضدها مقدورا او لا يقولوا بكونها مقدورة فان
كان الاول فهو خلاف اصلكم في تعلق قدرة واحدة او قدرتين بضدين متعاقبين ضرورة ان
المقدور لابد وان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الى اجتماع الضدين
وهو محال وان كان الثاني فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع
واصطلاح العقلاء واهل اللسان قلنا ليس المراد من قولنا يجب ان يكون الترك والمتروك
مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكرناه ومن المعتزلة من شرط في
الترك ان يكون التارك متعمدا بالفعل الانكفاف عن ضده وهو بعيد فانا اذا لم
نعد كونه مصطفا بالفعل مع عدم القصد كما في الفعل العلسل في حالة النوم فكذلك في الترك
ومن المعتزلة من زعم ان الترك من افعال القلوب وهو انصراف القلب عن ارتباد الفعل
بخلاف افعال الجوارح وهو بعيد ايضا فان العرب يقول ترك فلان القيام وان
لم يخطر لهم ما يجري في قلبه ومنهم من لم يجوز اطلاق الترك على الله تع وهو خلاف قوله تعالى
وتركهم في ظلمات لا يبصرون وبالجملة فالنزاع في هذه الاطلاقات آيل الى الاصطلاح
ولا حرج وانا بينا على ما اردناه من الاصول وكفى بالفضول فيعود الى المقصود من خلق
الافعال **القول في خلق الافعال** مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه لا تاثير
للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها ولا في صفة من صفاته وان اجرى الله تع العادة
بخلق مقدورها مقارنا لقدرته وواقعه على ذلك جماعة من اصحابه والقاضي ابو بكر
في احد اقواله والنجار من المعتزلة وذهب القاضي ابو بكر في قول اخر الى ان القدرة الحادثة
موثرة لا في نفس الفعل القايم بمحل القدرة بل في صفة وحاله للفعل وهي ما يقول المعتزلة انها

من توابع الحدوث والوجود وذلك لان المفهوم من الفعل مطلقا ومن كونه حادثا
اعم من المفهوم من خصوص القيام والقعود وغيره من الافعال الخاصة من حيث هو قيام
وقعود فالقدرة القديمة مستقلة بالتاثير في اصل الفعل ووجوده واما القدرة الحادثة فهل
هي مستقلة بالتاثير في الصفة اختلف قوله فيه فقال مرة بانها اثر للقدرة القديمة والحادثة
واثبت مخلوقا بين خالقين من جهة واحدة ووافقه على ذلك ضرار بن عمرو قال مرة وعليه
تعويله ان القدرة الحادثة مستقلة بالتاثير في تلك الصفة ولا تاثير للقدرة القديمة فيها كما لا
تاثير للقدرة الحادثة في مقدور القدرة القديمة ووافقه على هذا الاستاذ ابو اسحق وذلك
لما بعد من الاستاذ الى اسحق مع اشتهاره بالكاره للاحوال وذهب امام الحرمين الى ان اثبات
قدرة لا اثر لها بوجه كنفي القدرة واثبات تاثيرها في حاله لا يعقل كنفي التاثير فلا بد من سببه
فعل العبد الى قدرته وجودا والى قدرة الله تع بواسطة خلق قدرة العبد وذهب اكثر المعتزلة
الى ان القدرة الحادثة موجبة لحدوث مقدورها وانه لا تاثير للقدرة القديمة فيه كما لا تاثير
للقدرة الحادثة في مقدور القدرة القديمة وعند هذا فلا بد من الاشارة الى ابطال تاثير القدرة
الحادثة في حدوث مقدورها ثم تحقق عقيده البطال مذهب القاضي والامام ابي المعالي وتحقق
بعده اختيار الشيخ ابي الحسن في الكسب والخلق اما ان القدرة الحادثة غير موثرة
في حدوث مقدورها فقد استدل عليه الاصحاب بمسالك ضعيفة السلك الاول انه لو جاز
تاثير القدرة الحادثة في الفعل بالايجاد والاحداث لجاز تاثيرها في ايجاد كل موجود واللازم ممتنع
وبيان الملازمة من وجهين الاول هو ان الوجود فضية واحدة مشتركة بين جميع الموجودات
الممكنة على ما سبق تقريره وان اختلف محالها وجهاتها ويلزم من صحة تاثير القدرة فيه
في البعض الصحة في الكل ضرورة اتحاد المتعلق وان ماست لاحد المثلين يكون ما ثالا للاخر
الثاني هو ان المصحح للتاثير في البعض انما هو الامكان المشترك على ما سبق في امتناع خالق
غير الله تع ويلزم من الاشتراك في المصحح لتاثير القدرة الحادثة في المقدور الاشتراك في
صحة التاثير وبيان امتناع اللازم انها غير موثرة في ايجاد الاجسام وما عدا الافعال القايمة
بمحل القدرة من الاعراض كالطعوم والروايح والالوان ونحو ذلك بالاتفاق ويلزم من
انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وهو غير سديد لما حققناه في امتناع خالق غير الله تع والذي
يخصه ههنا هو ان عين ما ذكر في امتناع تاثير القدرة الحادثة في الايجاد لازم على القول
بجواز تعلق القدرة الحادثة ببعض الموجودات دون البعض وان لم يكن تعلق تاثير
فما هو الجواب عن صورة الالزام فهو بعينه جواب في محل الاستدلال ولا محيص منه
المسلك الثاني انه لو كانت مقدورات العباد مخلوقة لهم لما كانت مخلوقة لله تع لانها
لو كانت مخلوقة لله تع فاما ان يكون مخلوقة له وحده او له وللعبد لا جايز ان يقال

بالاول والا لما كانت مخلوقة للعبد وهو خلاف الفرض ولا جايز ان يقال بالثاني
والا لزم منه مخلوق بين خالقين وهو محال كما سبق ولا جايز ان يكون غير مخلوقة لله تع
لانها لو امتنع كونها مخلوقة لله تع لم يكن الا لاستحالة مقدورين قادرين وللازم ممتنع وبيانه
انه قبل اقدار العبد على الفعل لم يكن الفعل مقدورا للعبد فيجب ان يكون مقدورا
للرب وبيانه ان الفعل في نفسه ممكن والمانع من كونه قادرا العبد اقدار العبد انما هو
استحالة وقوع مقدورين قادرين وهذا المانع غير موجود قبل اقدار العبد واذا كان مقدورا
لله تع قبل اقدار العبد فعند اقداره على الفعل يستحيل ان يخرج ما كان مقدورا لله تع عن
كونه مقدورا فانه لو خرج عن كونه مقدورا للرب تع بسبب تعلق القدرة الحادثة به
لم يكن اولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة به واستبقا تعلق القدرة القديمة بل تقاما
كان على ما كان اولى من بعثه واثبات ما لم يكن واذا ثبت كونه مقدورا للرب
وجب ان يكون الرب تع خالقه ومبدعه من حيث انه يستحيل انفرادا العبد بخلق ما هو
مقدور لله تع وهو ضعيف ايضا اذ لقايل ان يقول وان سلمنا الملازمة فلا سلم
انتفا اللازم والقول بانه لو امتنع كون افعال العباد مخلوقة للرب لم يكن الا امتناع
مقدور واحد بين قادرين لانسلم الحصر وما المانع من امتناع كونها مخلوقة له لامتناع
قبول قدرته لايجاد الافعال لذاتها وان كان لمانع خارج فما المانع ان يكون
غير ما ذكروه ولا طريق الى معرفته بغير البحث والسبر وهو غير يعني كما تقدم ثم وان
سلمنا حصر المانع فما ذكروه ولكن لانسلم انتفاءه قولهم قبل اقدار العبد على الفعل
يجب ان يكون مقدورا للرب لانسلم ذلك قولهم لان الفعل قبل اقدار العبد
ممكن في نفسه والمانع من كون الرب قادرا عليه بعد اقدار العبد انما هو استحالة كون
المقدار الواحد بين قادرين لانسلم ايضا حصر المانع من كونه قادرا على فعل العبد فما
ذكروه ولا سبيل الى اثباته الا بالبحث وهو غير يعني ثم وان سلمنا كونه
مقدورا للرب قبل اقدار العبد ولكن ما المانع ان يكون مقدورا له مشروطا بعدم
اقدار العبد عليه وعند اقدار العبد لا يكون مقدورا للرب تع لفوات
شرطه ثم وان سلمنا كونه مقدورا للرب تع مطلقا لا بشرط فما المانع من ان
يكون اقدار العبد ما نعا من دوام اقدار الرب تع قولهم ليس جعل الحادث
ما نعا من استمرار ما كان اولى من العكس قلنا محتاجون اذا الى الترجيح لانكم في
مقام الاستدلال وما ذكروه من الترجيح غير موجب للتعيين كيف وهو مقابل بمثله
فان الشيء في ابتداء وجوده لقربه من سببه يكون اقوى منه في حاله دوامه لبعده
من سببه كما تقدم ثم ان سلمنا كونه مقدورا للرب تعالى مع كونه مقدورا للعبد

فليس

فليس بمستغن الى اسناد تع بالايجاد لكونه مقدورا له اولى من العبد لكونه مقدورا له والرب
تع وان كان اقدر من العبد فليس الا بمعنى ان مقدوراته اكثر واعظم وليس في ذلك
ما يوجب الترجيح بالنظر الى مقدور واحد ولا سبيل الى القول بكونه مخلوقا لهما لانه مح
على ما تقدم ولانه على خلاف الاجماع المسلك الثالث ان الرب تع قادر على مثل
جميع الاجناس التي هي مقدورة للعبد وعند ذلك فيجب ان يكون قادرا على
مقدور العبد فانه لو لم يقدر عليه لم يكن قادرا على مثله وهو خلف واذا ثبت انه قادر
على افعال العباد فاذا حدثت وجب ان يكون مخلوقة له لما تقدم في المسلك الذي قبله
وهو ايضا غير سديد اذ لقايل ان يقول لانسلم ان الرب قادر على مثل مقدور العبد
على ما هو مذهب البلخي وان سلم كونه قادرا على مثل فعل العبد ولكن لانسلم انه
يلزم من ذلك ان يكون قادرا على فعل العبد وما المانع ان يكون بعين ذلك
الجنس شرطا او ان بعض مقدور العبد مانع ثم لو كان يلزم من تعلق قدرة الرب بمثل
مقدور العبد تعلقها بمقدور العبد لكونه مثلا له للزم ان تعلق قدرة العبد بمقدور الرب
لكونه قادرا على مثله على ما قرروه وهو محال ثم وان سلم كون الرب تع قادرا على فعل العبد
فلا يلزم ان يكون هو الخالق له ما سبق في المسلك الذي قبله المسلك الرابع لو كان
العبد موجد الافعال نفسه لامكن ان يريد من افعاله ما هو ضد مراد الله تع وعند ذلك
فاما ان يقع مرادهما وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واما ان لا يقع واحد من مرادهما
وهو ايضا محال لان وجود كل واحد من المرادين ممكن الوقوع سقدير انفراده مزيده به
وتعلق قادريته او قدرته به فلو لم يقع مراداهما فاما ان يكون المانع من وقوع كل
واحد من المرادين تعلق ارادة الاخر بمراده وقدرته بمقدوره واما ان يكون المانع
من وقوع كل واحد من المرادين وقوع مراد الاخر لا محال سواهما فان كان
الاول فقد سبق في المسلك الذي قبله ان كل ما كان مقدورا للعبد فهو مقدور للرب
تع فاذا كان تعلق قدرة الرب بمقدور العبد مانعا من وقوع مقدور العبد بقدرته
فهو المطلوب وان كان الثاني فيلزم من امتناع وقوع المرادين وهو محال واما ان يقع
مراد احدهما دون الاخر وهو ايضا محال لان عدم حصول مراد احدهما اما ان يكون
مع بقاء قادريته او لا مع بقاء قادريته فان كان الاول فهو ممتنع لان قادريته كل واحد
منهما اذا كانت باقية فرجح مراد احدهما على الاخر اما ان يكون لذات ذلك المراد او لامر
من خارج لا جايز ان يقال بالاول لان مراد كل واحد ممكن لذاته والممكن لذاته هو ما
فرض وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته سيان وان كان الثاني فذلك الخارج لابد
وان يرجع الى ترجيح احد القادرين على الاخر اما بان تاثيره في مقدوره اكثر من تاثير الاخر

في مقدوره او بان ما يفعله بقادرته من الامثال اكثر مما يفعله الاخر والاول بط لكثر
الموجود لا يقبل الزيادة والنقصان فلا يكون التاثر فيه بالزيادة والنقصان والثاني
بط لاستحالة اجتماع المثلين واما ان كان عدم حصول مراده لامع بقاء قادرته فهو محال
لان احد القادرين لا يمكنه اعدام قادرة الاخر حال حصول قادرته لما فيه من اجتماع الوجود
والعدم في شيء واحد من جهة واحدة وان كان اعدامه لقادرته في الحالة الثانية من حال
وجود قادرته فعدم القادرة في الحالة الثانية من وجوده لا يمنع من وجود مقدورها لانه
ان كان وجود المقدور مقارنا للقدرة على ما هو مذهبنا فعدم القادرة في الحالة الثانية
لا يمنع من وجود المقدور مقارنا للقادرة في الحالة الثانية لا يمنع من وجود المقدور مقارنا
للقادرة في الحالة الاولى وان كان وجود المقدور لا يقع الا في الحالة الثانية من وجود القادرة
فعدم القادرة في الحالة الثانية لا يمنع من وجود المقدور بها في الحالة الثانية كما هو مذهب
المعتزلة كما سبق تقريره وهذه المحالات اللازمة انما لزمت من فرض كون العبد موجدا
لافعال نفسه فيكون محالا وهو من النمط الاول في الضعف ايضا ولقايل ان يقول
اجتماع الارادة القديمة والحادثة على التضاد اما ان يكون محالا فان كان محالا لا
فهذه المحال لا يلزم من الاقسام المذكورة انما هي لازمة من فرض اجتماع الارادتين
لا من كون العبد خالقا لفعله وان لم يكن اجتماع الارادتين محالا فيجب اعتقاد عدم الملازمة
في بعض الاقسام اللازمة عن اجتماع الارادتين لان ما ليس بمحال لا يلزم منه المحال وايضا
فما المانع من عدم وقوع المرادين قولهم بان وقوع كل واحد من المرادين ممكن بتقدير
الانفراد مسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون ممكنا حاله الاجتماع لجواز ان يكون
الامكان مشروطا بحالة الانفراد وان سلم الامكان حاله الاجتماع ولكن لا نسلم
انحصار المانع من الوقوع في تعلق الارادة فالقدرة ووقوع المراد وعدم الاطلاع على
مانع غير المذكور لا يدل على عدمه في نفسه لما تقدم بحصصه سلمنا الحصر ولكن لم قال
بان المانع ليس هو تعلق القدرة بالمقدور قوله لانا سلمنا ان كل ما كان مقدورا
للعبد فهو مقدور للرب فهو ممنوع على ما سلف في المسلك الذي قبله وايضا سلم
ان كل مقدور للعبد فهو مقدور للرب ولكن ما اللازم منه قوله لانه اذا كان تعلق
قدرة الرب بمقدور العبد مانعا من تعلق قدرة العبد له فهو المط وليس كذلك
فان الغرض ان يعلق قدرة كل واحد منهما بمقدورة مانع من تعلق قدرة الاخر بمقدوره
مانع من تعلق قدرة الرب بمقدوره وكما يلزم منه امتناع كون العبد هو الفاعل
لفعل نفسه فيلزم منه امتناع كون الرب هو الفاعل لفعل العبد وهو المط ايضا
من جانبنا ثم وان سلمنا امتناع عدم المرادين فما المانع من وقوع احد المرادين

دون

دون الاخر قوله لان عدم حصول مراد احدهما اما ان يكون مع بقاء قادرته او لا
مع بقاء قادرته قلنا ما المانع من ذلك مع بقاء قادرته قوله لان ترجح مراد احدهما
على الاخر اما ان يكون لذات المراد او لامر خارج قلنا ما المانع ان يكون لامر خارج
قوله وذلك لان الخارج لا بد وان يعود الى ترجيح احد القادرين على الاخر بما ذكر غير
مسلم وما المانع من ان يكون امتناع مراد احدهما لا لترجيح قادرته الاخر على قادرته
بل لاختصاصه بمانع لا وجود له بالنسبة الى الاخر وان سلم انه لا بد وان يعود الى
ترجيح قادرية احد القادرين على قادرية الاخر ولكن لا نسلم حصر الترجيح فيما ذكروه عدم
الاطلاع على غير المذكور لا يدل على عدمه في نفسه على ما علم وان سلمنا الحصر فيما ذكروه
فما المانع ان يكون الترجيح باعتبار ان ما يفعله احدهما بقادرته من الامثال
اكثر من الاخر قولهم بعض ذلك الى اجتماع المثلين انما يمتنع ذلك بالنسبة الى محل
واحد والافلا وان سلمنا امتناع وقوع المراد مع بقاء القادرة فما المانع من امتناعه
مع انتفاء القادرية قوله لان احد القادرين لا يقدر على اعدام قادرته الاخر في وقت
حصول قادرته مسلم ولكن ما المانع ان يكون مانعا لابتداء وجودها
في وقت امكان وجودها وعند ذلك فيمتنع وجود المقدور بها وسواء قيل بمقارنة
للقدرة حدوث وجودها كما هو مذهبه او في الحالة الثانية من وجودها كما هو مذهب
الخصم اذ لا وجود للقدرة عليه وان سلمنا امتناع ذلك فما المانع من كونه مانعا لها
في الحالة الثانية من وجودها قوله لان ذلك لا يمتنع معه وجود المقدور لا نسلم
ذلك وما المانع من القول بتاثير القدرة في المقدور في ما في الحال من وجودها
مشروطا سقوطها الى الحالة الثانية من وجودها كما قد منا من مذهب بعض المعتزلة
سلمنا امتناع ذلك غير ان ما ذكروه معارض بامتناع جواز تعلق قدرته الاله
بالحركة والسكون معا مع جواز تعلق قدرته بكل واحد منهما بتقدير الانفراد ويلزم
على كل ما ذكروه من الاقسام فما هو الجواب في صوره الالزام فهو الجواب في محل التعليل
المسلك الخامس لو صلحت القدرة الحادثة للايجاد والاحداث لزم حصول مقدور
بين خالقين واللازم ممتنع وبيان الملازمة ان القدرة الحادثة لو كانت صالحة للايجاد
لكان مقدورها مقدور الرب تع وبيان ذلك هو ان العبد اذا كان
قادرا على ايجاد السكون في الجوهر فلا نزاع في ان الرب تع قادر على ايجاد السكون ايضا
في ذلك الجوهر وعند ذلك فاما ان يكون ما هو متعلق قادرته الرب تع هو عين
متعلق ترك العبد او غيره فان كان الاول فهو المط وان كان الثاني فهو بط لان
المقدور ممتنع وجوده عدم صرف والعدم الصرف يمتنع وجود اعداد متغايرة فيه

حتى يقال بان منه ما هو مقدور الرب ومنه ما هو مقدور العبد ويقدح جواز التعدد
والتغاير فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدور الله تع من وجهين الاول ان الاجماع
منعقد على ان الرب تع قادر على مثل كل ما يقدر عليه العبد فوجب ان يكون قادرا
على فعل العبد ضرورة كونه قادرا على مثله لان ماثبت لاحد المتماثلين يكون للمثل الاخر
الثانى هو ان الله تع قادر على بعض الموجودات بالاتفاق والصحيح لذلك انما هو الامكان
على ما تقدم وفعل العبد ممكن فكان مقدورا لله تع واذا كان مقدور العبد هو مقدور
الرب لزم حصول مخلوق بين خالقين وبيان ذلك هو ان البارى تع لو علم حصول
المصلحة فى ايجاده هو لذلك الفعل مع حاول البارى ايجاد ذلك الفعل فلو قدرنا
ان العبد حاول ايجاد ذلك الفعل فاما ان لا يوجد ذلك الفعل او يوجد لا جايز ان
يقال بالاول لان الفعل كان ممكنا وامتناع الوجود اما ان يكون لتعلق قادرته كل
واحد منهما به اولوقوع المقدور وكل واحد من القسمين مع لما تقدم فى المسلك الذى قبله
وان كان الثانى فاما ان يكون وجود ذلك الفعل باحدهما او بهما لا جايز ان يقال
بالاول لاستوايهما فى الاستقلال بالتاثير وعدم الاولوية وان كان الثانى فقد لزم وجود
خلق بين خالقين وهو مع كما تقدم تقريره وهو بعيد عن التحقيق ايضا اذ لقايل ان يقول
لانسلم انه لو صحت القدرة الحادثة للايجاد انه يلزم من حصول مخلوق بين
خالقين قولهم لانه يلزم ان يكون مقدور العبد مقدور الرب تع لانسلم قولهم اذا
كان العبد قادرا على ايجاد السكون فى الجوهر فلا نسلم ان العبد قادر على ايجاد السكون
فى الجوهر اما على اصول اصحابنا فظاهر فان مقدورة لا تخرج عن محل قدرته وهو المحل
القايم به والسكون فصفة فى الجوهر فلا يكون مقدورا للعبد ولا هو مخلوق له بل هو
مخلوق لله تع واما على اصول المعتزلة فهو ممنوع على مذهب كثير منهم كثمامة وضرار وغيرهما وعلى
هذا فقد بطل كل ما بنى عليه من الاحكام والالزام وان سلمنا ان العبد قادر على ايجاد
السكون فى الجوهر وكذلك الرب تع ولكن ما المانع من تعدد المقدور قولهم لان المقدور
قبل وجوده عدم صرف والعدم لا تاثير فيه لانسلم انه عدم صرف بل عدم مضاف
واذا كان كذلك فلا نسلم ان الاعدام المضافة لا تمايز فيها وما ذكروه من الوجهين
فى بيان ان مقدور العبد هو مقدور الرب بتقدير التعدد فى السكون المقدور فقد
سبق ابطالهما فيما تقدم وان سلمنا ان المقدور العبد هو مقدور الرب فلا نسلم انه يلزم
من ذلك وجود مخلوق بين خالقين وما المانع من كونه مخلوقا للعبد ومقدورا للرب من
غير تاثير فى ايجاده كما قلتم بان الفعل مخلوق للرب ومقدور للعبد من غير تاثير فى ايجاده قولهم
لو علم الله تع ان المصلحة فى ايجاده هو لذلك الشى فحاول ايجاده قلنا متى يسلم ان المصلحة

فى ايجاده هو لذلك الشى فحاول ايجاده قلنا متى يعلم ان المصلحة فى خلقه لذلك
اذا امكن ان يكون مخلوقا له او اذا لم يمكن الاول مسلم والثانى ممنوع فلم قلتم انه يلزم من كونه
مقدورا له امكان كونه مخلوقا له ولكن متى اذا علم الله ان العبد حاول ايجاده وخلقه او
اذا لم يعلم الاول ممنوع والثانى مسلم فلم قلتم بالمحاولة لايجاده مطلقا سلمنا امكان المحاولة
للعبد والرب معا ولكن لم قلتم بامتناع عدم الوقوع او بوقوعه بقدرة احدهما دون الاخر
وما قبل منهما فقد سبق ابطاله فى المسلك الذى قبله المسلك السادس انه لو كان
العبد موجدا للافعال لقسمنا فنقول ما يوجد منه الفعل اما ان يصح منه الترك بدلا عن الفعل
والفعل بدلا عن الترك او لا يصح منه ذلك فان كان الاول فرجح احد الطرفين على الاخر
اما ان يقف على مرجح او لا يقف على مرجح فان يقف على المرجح فذلك المرجح اما
ان يكون من فعل العبد او من فعل الله تع او لا من فعل احد فان كان من فعل العبد فالكلام
فيه كالكلام فى الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان من فعل الله تع فقد حصول ذلك المرجح اما ان
لا يصح معه الترك او يصح معه الترك فان كان الاول فهو مجبور غير مختار وان كان الثانى
فكل ما هو ممكن ان يكون لا يلزم من فرض وقوعه المحال فليفرض الفعل تارة والترك
اخرى وعند ذلك نفرض الوجود دون العدم ان كان للمرجح فقد تحقق احد الجايزين
للمرجح وهو مع وان كان بمرجح فنا فرض او لا ليس هو المرجح وهو خلاف الفرض ثم ان القسم
بعينه عايد وهو انه مع فرض وجود هذا المرجح هل يصح معه الترك او لا والجبر او التسلسل يكون
لازما وان كان وجود ذلك المرجح لا بفعل احد فهو اما قديم او حادث لا جايز ان يكون قديما
والا لما كان صفة للحادث ولا جايز ان يكون حادثا اذ الحادث لا تستغنى عن محدث
على ما سبق تقريره واما ان كان احد الطرفين لا يوقف فى وقوعه على مرجح فعند وقوع احد
طرفى الجايز من غير مرجح وهو مع كما سبق فى اثبات واجب الوجود كيف وانه يلزم منه ان
يكون وقوع احد الطرفين لا بامر صدر عن العبد وهو ايضا حسر هذا كله ان كان العبد مما يصح
منه كل واحد من الطرفين بدلا عن الاخر وان كان لا يصح منه ذلك فهو مجبور غير مختار وهذا
المسلك ايضا ضعيف او لقايل ان يقول قولكم اذا صح منه الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل فلا بد لوقوع احد الامرين من مرجح مسلم قولكم المرجح اما من فعل العبد او من
فعل الله او لا من فعل احد مسلم ولكن لم قلتم انه لا يكون من فعل العبد قولكم التسلسل لازما
ممنوع وما المانع من كونه من فعل العبد على وجه لا يكون متمكنا من تركه ولا يلزم من سلب
الاختيار عن العبد فى فعل المرجح سلبه عنه فى افعاله مطلقا وان سلمنا انه من فعل الله تع فما
المانع منه قولهم اما ان يصح معه الترك او لا والجبر او التسلسل لازما قلنا ان عنيتم بكونه
مجبورا انه غير مختار فى تركه بتقدير وجود المرجح للفعل فلم ولم لا سمى الجبر عن فعل العبد

بهذا الاعتبار وان عنيتم به انه وجد لا بايجاده فهو ممنوع ولكن انما سفى الجبر عن فعل العبد
بهذا الاعتبار وان سلمنا امتناع الجبر على ما ذكروه فما المانع من صحة الترك مع
وجود المرجح فولكم يلزم منه التسر قلنا متى اذا كان المرجح هو القدرة والاختيار او اذا لم يكن
الاول ممنوع والثانى مسلم وذلك لان المرجح اذا كان هو القدرة والاختيار فليس
يمتنع معه الترك ولا يفتقر الى مرجح اخر سقديم الوجود حتى يقال بالتسراد خروج ما فرض
مرجحا عن كونه مرجحا على ما ذكروه فان هذا هو شان القدرة وخاصتها وان سلمنا
انه من فعل الله فما المانع من كونه لا من فعل احد وان يكون قديما قولكم انه صفة للحادث
ممنوع والا كان موجد الحادث حادثا وهو محال ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه لكن غايته
الدلالة على ان العبد غير مختار فى فعله وليس فيه ما يدل على امتناع كونه فاعلا مطلقا
ثم ما ذكرتموه لازم عليكم من وجهين الاول انه لازم عليكم فى اثبات الكسب حيث
اثبتم كون الفعل مكتسبا للعبد غير مجبور عليه وبيان ذلك هو ان ما اثبتموه من الكسب
وهو الفعل المقدور بالقدرة الحادثة اما ان يكون بحيث يصح للعبد معه الفعل بدل الترك
وبالعكس او لا فان صح فلابد له من مرجح وذلك المرجح اما من فعل العبد او من فعل الله
او لا من فعل احد وهلم جرا الى اخر القسمة ولابد له من مرجح وذلك المرجح اما من فعل العبد
او من فعل الله او لا من فعل من الجبر او التسر الممتنع او حدوث الحادث من غير مرجح. الثانى
انه لازم عليكم فى كون الفعل حاصلا بخلق الله اذا التقسيم وارد عليه حسب وروده على
كون العبد خالقا لفعله فما هو الجواب فى صورة الالزام فهو بعينه الجواب فى محل النزاع فانه
قبل الفرق بين البارى تع والعبد ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الارادة والا
رادة فى الشاهد محدثة فافتقرت الى محدث فان كان ذلك المحدث هو العبد لزم
التسر فوجب انتهاء جميع الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تع فى العبد ابتداء ويلزم
منه الجبر بخلاف ارادة الله تع اذ هى قديمة مستغنية عن ارادة اخرى فلا تسر قلنا وان كانت
الارادة للبارى قديمة فما ان يصح والكلام فى ذلك المرجح كالكلام فى الاول وهو تسر ممتنع وان
كان الثانى فقد لزم الجبر ولا خلاص عنه المسلك السابع ان ضلال الكافر جهله عند الخصوم
مخلوق لله تع وموجود بايجاده اختيارا ولو كان كذلك لكان قاصدا له اذ القصد من لوازم الفعل
اختيارا وللازم ممتنع فان عاقلا ما لا يقصد لنفسه الضلال والجهل فلا يكون فاعلا له اختيارا وهو
فاسد ايضا او لقائل ان يقول ما بفعله الكافر من الضلال والجهل لابد وان يكون قاصدا له فولكم
العاقل لا يقصد لنفسه الضلال والجهل قلنا متى اذا علم كونه ضلالا وجهلا او اذا ظن كونه هدى
وعلى الاول مسلم والثانى ممنوع وعلى تقدير فلا سعد ان يكون قاصدا الايجاده مع تجويز هذا الظن فانه
قيل فاذا كان قصده للايجاد الكفر متوقفا على الظن بكونه هدى وحقا فهذا الظن ايضا جهل

فان كان القول فيه كالقول فى الاول لزم ان يكون كل جهل مسبوقا بجهل اخر الى غير
النهاية وهو محال وان وقع الانتهاء الى جهل غير مسبوق بجهل اخر فذلك الجهل لا يكون مقصودا
له فلا يكون من فعله بل من فعل الله تع وباقى الجهالات مترتبة عليه فكان الكل مستندا
الى خلق الله تع وتكوينه قلنا بل لابد من الانتهاء الى جهل لا يكون مقصودا ولا هو من فعله
ولا يمتنع ان يكون بعض الجهلات مقدورة للعبد والبعض غير مقدور له كما فى العلوم فان
الجهل الاول الذى ليس بمقدور للعبد وان كان شرطا فى قصد باقى الجهالات فلا يلزم ان يكون
باقى الجهالات مخلوقة لله تع بل جاز ان يكون مخلوقة للعبد وان توقف على شرط
مخلوق لله تع كما فى الحيوة فانها شرط كون الفعل مقدورا للعبد على اختلاف المذهبين
وان كانت الحيوة غير مقدورة للعبد بالاتفاق والمعتمد فى المسئلة مسلكان الاول لو كان
العبد خالقا لافعال نفسه للزم وجود خالق غير الله ووجود خالق غير الله تع لما سبق ويلزم من
انتفاء اللازم المسلك الثانى لو كان العبد موجد الفعل نفسه ومحدثا له لكان عالما به
واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع وبيان الملازمة انه لو كان موجد الافعاله فلا يخلو اما ان يكون
موجدا لها بذاته وطبعه او بالقدرة والاختيار لا جائز ان يقال بالاول اذ هو خلاف الاجماع
متاومن الخصوم كيف وانا قد منا امتناع الايجاد بالطبع فى الرد على الطبائعيين وان كان
الثانى فالموجد بالقدرة والاختيار لابد وان يكون قاصدا لما يوجده ومخصصا له بالقصد دون
غيره والا لما كان وجود ذلك المخصص بالوجود دون غيره اولى من العكس واذا كان لابد
من القصد فلابد وان يكون القاصد للشئ عالما به فان فقد العاقل لما لا علم له به محال وهو
معلوم بالضرورة واذا ثبتت الملازمة فسان انتفاء اللازم هو انا نعلم علما ضروريا من
انفسنا عدم العلم بوجود اكثر حركاتنا وسكناتنا فى حالة المشى والقيام والقعود ولو
اردنا قصد كل حركة من احاد حركاتنا فى حالة اسراعنا بالمشى والحركة والاحاطة به لم نجد
اليه سبيلا بل ونعلم ذلك من حال اكثر العقلاء فانظر ذلك بالحيوانات العجماوات
البرية والبحرية والهوائية فى مشيها وسباحتها وطيرانها حتى الذر والبعوض بل وكذا
حال النائم فى منامه بل ابلغ من ذلك حيث ان النوم ضد للعلم بالاتفاق العقلاء
وقد قالوا انه فاعل لما يصدر عنه من الافعال القليلة دون الكثيرة واذا ثبت انتفاء اللازم
لزم انتفاء الملزوم فان قيل سلمنا انه لابد وان يكون الموجد بالقدرة والاختيار قاصدا
لما يوجده وعالما به ولكن على وجه كلى او على وجه جزئى الاول مسلم والثانى ممنوع فلم قلتم انه
غير عالم وقاصد لما يوجده على وجه كلى وان كان جاهلا بخصوص الواقع المخصص من الجزئيات
كما ذكرتموه وقررتموه من احوال العقلاء وبيان امتناع اشتراط القصد للجزئى
الحادث فى الاحداث هو ان القصد للشئ نسبة منه وبين القاصد له فيكون صفة له

من حيث هو نسبه منه وبين القاصد والصفه بانه للموصوف في الوجود فيكون
القصد بانيا لذلك الجزيي في الوجود فلو كان حدوث ذلك الجزيي مشروطا بالقصد
اليه لكان بانيا للقصد اليه في الوجود وهو محال ولمنع ثم وان سلمنا دلاله ما ذكرتموه
على امتناع كون العبد خالقا لفعله لكنه قدح في البديهيات وابطال للضروريات
كما قاله ابو الحسن البصري واللقب بجعل وبيان ذلك ان كل عاقل يعلم من نفسه
انه فاعل لما يصدر عنه من الحركات والسكنات الواقعه على وفق قصده وداعيه
كقيامه وقعوده ومشيه وغير ذلك من افعال بخلاف حركه الارتعاش والمجرور
المسحوب على وجهه على وجه لا يتمارى فيه ولا يشكك فيه مشكك والقدح في الضروريات
لا يكون مقبولا سلمنا ان العلم بكون العبد فاعلا وموجد الفعله غير ضروري لكن ما
ذكرتموه معارض بما يدل على كونه موجدا وفاعلا وبيانه من حيث المعقول والمنقول اما
من عشرين وجها الاول انه قد قام الدليل على وجود القدره الحادثه بما سبق وعند
ذلك فلو لم يكن القدره الحادثه موثره في الفعل المقدور ولا في صفه من صفاته لم يتبين
بين المقدور وغير المقدور معنى وفيه ابطال دليل وجود القدرة الحادثه الثاني انه قد ثبت
كون فعل العبد مقدورا للعبد فلو لم يكن مخلوقا له لكان مخلوقا لغيره لضروره حدوثه
ويلزم من كونه مخلوقا للغير ان يكون مقدورا لذلك الغير وعند ذلك فاما ان يبقى
مقدورا للعبد او لا يبقى مقدورا له فان كان الاول لزم وجود مقدورين قادرين
وهو محال كما سبق وان كان الثاني فيلزم منه ابطال دليل القدرة الحادثه وهو ممتنع الثالث
وهو ان الفعل المقدور واقع على حسب القصد والداعيه بخلاف ما ليس بمقدور
فلو كان الفعل المقدور واقعا بغير القدرة الحادثه لما وقع على حسب القصد والداعيه
بخلاف المقدور الرابع وهو ان الافعال الاختياريه مختلفه باختلاف القدر حتى ان الايد
القوى يقدر على حمل اضعاف ما يقدر عليه الضعيف ولو استويا في عدم تاثير القدرة
في المقدور لما وقع التفاوت اصلا وحيث وقع التفاوت دل على تاثير القدرة الحادثه
في مقدورها الخامس وهو انه لو كان تعلق القدرة الحادثه بمقدورها من غير تاثير لها
فيه لما امتنع تعلقها بالالوان والطعوم والجواهر والمستحيلات كما في العلم وحيث
لم يتعلق بهذه الامور لم يكن الا لكونها موثره السادس وهو انه لو لم يكن لقدرة العبد موثره
في مقدورة لكان مقدوره حاصلا فيه بفعل الله تع ضروره كما في حركه الارتعاش ويلزم
من ذلك ان يكون العبد مضطرا الى الفعل وهو مقدور له وذلك محال السابع انه لو لم
يكن القدرة الحادثه موثره في مقدورها بل المؤثر فيه هو الله تع لامكن وجود مقدورات
من العبد في غايه الحكمه والاتقان كالصنائع البديعه والابنيه المشيدة الرفيعه وهو

لا يشعر بها ولا يحيط بها مع كونها مقدورة له الضروره وقوعها بفعل الله وذلك محال الثامن
وهو ان مقدور العبد ينقسم الى طاعة ومعصيه وخير وشر وذل وخشوع وفعل الله تع لا يوصف
بشيء من ذلك فلو كان مقدور العبد غير مخلوق له بل لله تع لما اتصف بهذه الصفات
وهو محال التاسع ان من فعل الظلم فانه يسمى ظالما والشر شريرا والفسق فاسقا والكفر كافرا و
المعصيه عاصيا والخشوع خاشعا الى غير ذلك ولا يخفى ان مقدورات العبد منقسمه الى
هذه الاقسام فلو لم يكن من فعله بل من فعل الله لما سمي بما ذكرناه وهو محال العاشر انه لو لم يكن
مقدور العبد حاصلا بقدرته بل بايجاد الله تع لكان كفره بايجاد الله تع وهو ممتنع لوجهين الاول انه
لو كان كذلك لكان الرب تع اضر على العبيد من ابليس اللعين من حيث ان ابليس داع
الى الكفر والرب تع موجد له وذلك غير لائق بالموصوف باللطف وارحم الراحمين
على ما قال تع الله لطيف بعباده وقال تع وهو ارحم الرحمين الثاني انه يلزم منه ان لا يكون
لله تع على الكافر نعمه على ما تقدم نقله وهو محال سابق الحادي عشر هو ان العقلاء يستحسنون
شكر المحسن وذم المسيء ولا يستحسنون شكره وذمه على سواده وبياضه وطوله وقصره
وحركته حال ارتعاشه ولو لم يكن ما شكر وذم عليه من فعله وايجاده لما حسن الشكر
والذم كما في الصور المستشهد بها ضروره التساوي في عدم تاثير القدرة الحادثه الثاني عشر
هو ان العقلاء يستحسنون الامر والنهي للقادر على الفعل وطلبه منه وزجره عنه والوعد
والوعيد عليه ولا يستحسنون في ذلك فيما ليس بمقدور كحركه الارتعاش ووجود
الجواهر والالوان والطعوم ولو تساويا في عدم تاثير القدرة الحادثه في الكل لما حسن هذا
الفرق الثالث عشر ان القول بكون العبد غير خالق لفعله يسد باب اثبات الصانع
وذلك من حيث ان الطريق الى اثبات الصانع انما هو حدوث العالم وافتقاره الى محدث
بالقياس على افعالنا الحادثه فاذا كان حكم الاصل في الاصل غير ثابت ففي الفرع اولى الرابع عشر
ان الاجماع من الامه منعقد على العبد مامور ومنهي فلو كان ما امر به ونهي عنه ليس من فعله لكان
ذلك تكليفا بفعل الغير وهو تكليف بما لا يطاق ولو امكن ذلك لامكن التكليف بخلق
الجواهر والالوان والطعوم بل بالمستحيلات وذلك محال كما سبق تقريره في مسئله تكليف
ما لا يطاق الخامس عشر ان مقدورات العبد منقسمة الى حسنه وقبيحه فلو لم يكن مقدورا له
من فعله وايجاده لكانت من فعل الله تعالى ويلزم من ذلك ان يكون الله تع جاهلا
او محتاجا وهو محال الثاني انه لو جاز عليه فعل القبيح لجاز ان بعث نبيا كاذبا داعيا الى الكفر
والضلال والبدع والفسق وافعال الشر وذلك محال الثالث انه اذا جاز عليه فعل
القبيح فلا يمتنع عليه الكذب في وعده ووعيده وكل ما يجر به ويلزم من ذلك ابطال
الشرائع وبجواز ان يكون ما اخبرنا به من دين الاسلام حق وما عداه باطل بالضد وكل ذلك

مح لا يرتضيه عاقل لتقيه فضلا عن خالقه السادس عشر لو كانت مقدورات العبد
من افعال الله لكانت حسنه بكل حال وليس كذلك السابع عشر انه لو لم يكن العبد
موجد الفعله لما كان الثواب والعقاب على فعل العبد مجازاة له على فعله وهو
خلاف قوله تع جزاء بما كانوا يعملون وقوله تع ذلك بما قدمت ايديكم وقوله تع
جزاء بما كانوا يكسبون وقوله تع ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى
الى غير ذلك من الايات والدلالات السمعيات وذلك مح الثامن عشر انه يلزم
من كون العبد غير موجد لفعله ان يكون الثواب والعقاب من الله تع لا بطريق المجازاة
على الفعل ولو كان كذلك فجاز عقاب الانبياء وثواب الكفره الاغنياء وعقاب الطايع
وثواب العاصى ولم يسغ لاحد ان يثق بعمله ولا يخفى ما فى ذلك من تشويش الذى والخبط
فى الشريعة وتعطيل معنى الرساله التاسع عشر انه لو كان البارى تع هو الفاعل بمقدورات
العبد وهو امرهما ونهاه عنها لكان امر العبد نفسه ناهيا له عنه ولا يخفى ان امر الامر لغيره
بفعل الامر ونهيه عن فعله مما بعد جهلا وجحادا للرب تع منزه عن ذلك كله العشرون
انه لو كان الكفر والايمان من فعل الله تع لكان من قضائه وقدره وعند ذلك
فاما ان يكون قضاؤه حقا او باطلا فان كان باطلا فالايمان بط وان كان حقا
فالكفر حق وهو مح وايضا فانه اما ان يرضى بقضائه وقدره او لا يرضى به فان كان
كان الاول لزم الرضا بالكفر وان كان الثانى لزم ان لا يرضى بالايمان وهو مح خلاف
لاجماع الامة واما من جهة المنقول فمن جهة الكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب
فقوله تع وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا وقوله تع من عمل صالحا فلنفسه
وقوله تع ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله تع ام حسب الذين اجترحوا السيات ان
نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تع الذين امنوا وعملوا الصالحات
لهم مغفرة واجر كريم وقوله تع الذين بم للزكوة فاعلون الى غير ذلك من الايات
الدالة على نسبة العمل الى العبد واما السنة فقوله عليه السلم اما الاعمال بالنيات وقوله
لا عمل الا بنيه وقوله نبه المومن خير من عمله وقوله اعملوا وقاربوا وسددوا فكل ميسر
لما خلق له واما الاجماع فهو ان الامة مجمعة على اطلاق القول باضافة العمل الى العبد
وانه فاعل وانه فعل كذا وما فعل كذا وكذا فعله والفعل عبارة عن الحادث ممن كان
قادرا عليه والفاعل هو القادر على ايجاد الفعل وان سلمنا ان القدرة الحادثة غير موثرة
فى نفس الفعل ولكن ما المانع من كونها موثره فى اثبات صفة الفعل كما هو مذهب القاضى
ابى بكر والاستاذ ابى اسحق وهو اولى لما فيه من الجمع بين الادلة الدالة على كون الرب
خالقا لفعل العبد والادلة الدالة على كون العبد فاعلا وموثرا ولا يخفى ان الجمع بين الادلة

اولى من العمل بالبعض وتعطيل البعض والجواب قولهم الموجد بالاختيار لا بد وان
يكون قاصدا لما يوجده وعالما به على وجه كلى او جزئى قلنا القصد يجب ان يكون الى
الشى الذى يتعلق به الحدوث والوجود وليس ذلك غير الجزئى لا الكلى واذا
كان القصد لا يكون الا للجزئى فالمقصود يجب ان يكون معلوما بالضرورة تعلق القصد
بالحادثة فلو كان المقصود والمعلوم هو الكلى دون الجزئى لكان المعلوم المقصود غير الحادث
والحادث غير المقصود ولا معلوم وموضح قولهم لو اشترط قصد الجزئى من حيث
هو جزئى لزم الدور كما قرروه انما يلزم ان لو كان القصد به واضافه وليس
كذلك بل المراد بالقصد الارادة والارادة كما سبق عبارة عن صفة وجودية
صالحة ان يباشر بها تخصيص المقدور بحاله دون حاله والذى يتخيل انه سبب
واضافه انما هو تعلقها بالمقدور والدور ايضا غير لازم من تعلقها بالمقدور الجزئى
لان معنى تعلق الارادة بالمقدور حصول تخصيصه مستندا اليها بمعنى انه لو لا الارادة
لما كان ذلك التخصيص ولا يخفى ان تقييد التعلق بهذا المعنى مما لا يلزمه الدور اصلا
قولهم ما ذكرتموه يسلك فى الضروريات ممنوع قولهم كل عاقل يعلم من نفسه
انه موجد لما يفعله اضرورة قلنا كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود فعله مقارنا
لقدرته او ان قدرته موثرة فى فعله الاول مسلم ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه والثانى
ممنوع ولهذا خالف فيه خلق كثير يقوم الحجة بقولهم من العقلاء كالاشاعرة والقدرية
والضرورى ليس كذلك قولهم لو لم يكن القدرة الحادثة موثرة لما فرق بين المقدور
وبين ما ليس بمقدور قلنا لا نسلم انه يلزم من عدم تاثير القدرة الحادثة موثرة لها
فى مقدوريها امتناع الفرق بين المعلوم وبين ما ليس بمعلوم اللهم الا ان سموا امتناع
تعلق القدرة الحادثة بالمقدور لا سبيل اليه ولا يلزم من امتناع التاثير امتناع
التعلق بدليل العلم والادراك ثم كيف السبيل الى انكار المعتزلة انقسام القدرة
الى موثرة ومن اصلهم ان الارادة مما يقع بها الصفات التابعة للحدوث كصرف
صيغة افعل الى الايجاب والاستحباب وصرف الفعل الى التعظيم والاهانة ومع
ذلك حدوث الفعل غير واقع بها مع كونه مرادا بها وكذلك بان صفة الاتقان
والاحكام فى الفعل المحكم المتقن واقعة بالعلم وهو غير موثر فى ذاته مع وجوده
وكثير من الاعراض وان كان متعلقا بها وهى معلومة به ولو سئلوا عن الفرق لم يجدوا
اليه سبيلا قولهم يلزم مما ذكرتموه وجود مقدورين قادرين قلنا قادرين خالقين
او قادرين مخترعين ومكتسبين الاول ممنوع والثانى مسلم ولكن لا نسلم امتناع
ذلك على ما سبق تقريره قولهم الفعل المقدور واقع على حسب القصد والداعية

قلنا لا معنى للقصد غير الارادة والداعى لا معنى له غير علم الفاعل او اعتقاده او ظنه بما يتوقعه
من نفع فى فعله او دفع ضرر به وعند ذلك فلا نسلم ان الفعل المقدور واقع حسب
القصد والداعية فان الفعل القليل مقدور للنائم بالاجماع منا ومنهم وهو غير واقع على
حسب القصد والداعية اليه اذ النوم مضاد للعلوم والادراكات بالاجماع منا
ومنهم وكذلك الحركة الواقعة لا على خط مستقيم مقدوره لمن قصدها على خط مستقيم
وهى غير واقعة على حسب قصده وداعيته بل اثلع من ذلك ما نراه من حركة الحيوانات
العجماوات فى طيرانها وسباحتها وحركة اجفانها انصاحا وانطباقا فانها مقدورة لهم
بالاجماع مع علمنا ان كل حركة منها على الخصوص غير واقعة على حسب القصد والداعية
وعلى اصلهم المتواترات من كلمات المختارين مقدوره لهم وبعضها غير واقعة
على حسب القصد والداعية وايضا فانهم استحوا للعبد افعالا لا يقدر لها كالحركات
وما لا بقاء له من الاعراض فانهم اوجبوا اختصاصه بوقت لا يتصور تقدمه عليه ولا
تاخره عنه فوقوعه منه لا يكون على حسب القصد والداعية متوقف على التخيير بين الفعل
والترك سلمنا ان وقوع المقدور على حسب القصد والداعية ولكن لا نسلم ان ما ليس
بمقدور ليس كذلك وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان من طلب منه فعل فاتى
به فقد وقع على حسب قصد الطالب وداعيته وليس ذلك الفعل مقدورا له
فان فعل زيد لا يكون مقدورا لعمرو بالاتفاق الثانى ان الاتفاق منا ومنهم واقع على ان
الشبع والرى والاقتات عقيب الاكل والشرب بفعل الله تع على وفق القصد والداعية
فى الاكثر وليس ذلك من فعل العبد الثالث انا نجد القطع على امكان خلق الارادة ضروريا
وداع ضرورى لفعل مخلوق فى العبد بالضرورة على وفق قصده وداعيته فلا يكون فعلا
للعبد سلمنا ان المقدور واقع على حسب القصد والداعية وان ما ليس بمقدور
ليس كذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون المقدور مفعولا لمن له
القصد والداعية قولهم لو لم يكن كذلك لما وقع المقدور على حسب القصد والداعية
كغير المقدور انما يلزم ذلك ان لو كان عدم وقوع الفعل على حسب القصد والداعية
فيما ليس بمقدور لعدم تاثير القدرة الحادثة فيه وهو غير مسلم وما المانع ان يكون ذلك
لكونه غير مقدور لا لعدم تاثير القدرة فيه او لمعنى اخر لا سبيل الى معه بطريق قطعى كيف
وانه اذا لم يستبعد امتناع وقوع الفعل بالقصد والداعية مع وقوعه على حسبهما
فكيف يستبعد وقوعه لا بالقدرة الحادثة قولهم الافعال الاختيارية مختلفة باختلاف
القدر على ما ذكروه قلنا التفاوت انما هو فى كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس
فى ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة قولهم لو لم يؤثر القدرة الحادثة فى مقدورها

لما امتنع تعلقها بالجواهر والالوان والطعوم والمستحيلات كما فى العلم قلنا هذا انما
يلزم ان لو سوا ان علة تعلق العلم بالجواهر وباقى ما ذكر عدم تاثيره وهو غير مسلم ولا
مبرهن فيكون ما ذكروه تعليلا من غير علة جامعة وهو غير صحيح فان قيل فاذا قبل
تعلق القدرة بالمقدور من غير تاثير فليس تعلقها ببعض المقدورات دون
البعض اولى من العكس قلنا ليس كذلك فانه لا مانع ان يكون لذاتها
مقتضية للتعلق كما تعلقت به لخصوص بعضه او ان يكون بعض ما لم يتعلق به
ما نعا من تعلقها به ثم هو لازم على القول بل بتاثير القدرة الحادثة فى مقدور دون
مقدور وكل ما يقال فى الجواب فى تخصيص التاثير فهو جواب فى تخصيص
التعلق من غير تاثير قولهم لو كان مقدور العبد مخلوقا للرب تع فيه لكان العبد
مضطرا اليه سبق جوابه فى الفصول المتقدمة قولهم لو كان المؤثر فى مقدورات العبد
القدرة القديمة لجاز ان يوجد منه فعل فى غاية الحكمة والاتقان وهو لا يشعر به عنه جوابا ان
الاول انا نقول بجوازه وان كان على خلاف العادة الغالبة الثانى وان كان ذلك
ممتنعا فالمانع من ان يكون ذلك لتلازم القدرة الحادثة والعلم وان كان المؤثر فى
المقدور القدرة القديمة فذلك لتلازم العلم والعلم به وان كان المؤثر فى العلم القدرة
القديمة قولهم من فعل العلم لسمى عالما سبق الجواب عنه فيما تقدم قولهم لو كان الرب
هو الخالق للكفر لكان اضر على العبد من الملجئ على ما قرروه قلنا هذا لازم على الخصم من
وجهين الاول انه ان كان الموجد للكفر اضر من الداعى اليه فالممكن منه بخلق القدرة عليه
والداعى اليه والات التوصل الى الكفر مع علمه بوقوعه من يمكنه ايضا اضر من الداعى اليه
ولهذا فان فى الشاهد لو خلق الله تع العلم الضرورى لشخص او باعلام نبى مرسل له بطريق
الوحى انه لو مكن عبده من العدو والاموال لقطع الطريق واخاف السبيل وارتكب
الفواحش فانه يكون اضر على العبد من الداعى اليه اذا لم يكن موجدا ولا ممكنا لسلك
المعاصى والرب تع قد مكن عبده من الكفر على اصلكم بما حققناه فليكن اضر عليه من الملجئ
الداعى وما هو جواب لكم عن هذا الالزام فهو جواب لنا ههنا الثانى انه يلزم على
سياق ما ذكروه ان يكون العبد لكونه فاعلا للايمان على اصلهم احق بالثناء من الله
تع لكونه ممكنا منه غير فاعل له وهو محال قالوا انما كان الرب احق بالثناء من العبد
لانه لو لا يمكنه لما اوجد العبد الايمان قلنا فليكن الرب احق بالذم على تمكينه من الكفر
لانه لو لا اه لما اوجد العبد الكفر قالوا الرب تع محسن بتمكينه العبد من الكفر لتعظم ثوابه
بابائه من الكفر وامتناعه منه قلنا الثواب عندكم انما يكون على الفعل ولا فعل عدم
وليس بفعله والتحقيق ههنا انما هو المكين من الفعل وعدم الفعل والمكين من فعل الله

فلا يستحق عليه العبد ثوابا ولا فعل غير مثاب عليه فلو اثيب لا يثيب على ما ليس
من فعله وهو مخ على اصلكم فان قيل الثواب انما هو على كف النفس عن القبيح وهو
فعل قلنا كف النفس عن الشيء انما يكون فعلا مع وجود الداعي اليه ولا يتصور
وجود الداعي من العاقل الى الكفر اصلا هذا كله اذا علم الله تع ان العبد لا يفعل ما
مكنه منه واما اذا علم انه لا يمتنع مما مكنه منه وانه يفعله فلا يعد محنا كيف وان جميع
ما ذكروه مبني على الحاق الغائب بالشاهد وهو ممتنع كما سبق ولو صح لصح بقبح فعل
الله تع في عكبنه للخلق من الفواحش وارتكابهم لها مع اطلاعه عليهم وعلمه انهم لا يرجعون
كما يقبح ذلك في الشاهد من السيد اذا يرك عبيده واماءه يرتكبون الفواحش
وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم وهو مخ قولهم يلزم من ذلك ان لا يكون الله تع على
الكافر نعمة قلنا قد بينا فيما سبق ان من مذهبنا انه لا نعمة لله تع على الكافرين
من النعم الدنيوية وان اختلفوا في النعم الدنيوية وما ما في ذلك في موضعه قولهم
الفعلا يستحسنون شكر المحسن وذم المسيء ولا يستحسنون الشكر والذم على سواده وبياضه
مسلم قولهم ولو لم يكن ذلك من فعله وتاثيره لما حسن ذلك كما في السواد والبياض قلنا
هذه انما يلزم ان لو سلمتم ان امتناع الشكر والذم على سواده وبياضه لعدم تاثيره فيه سبل
اليه بامر يعني وانما كان ذلك لكونه غير مكتسب له كيف وان حاصل ما ذكروه يرجع الى
الاحتجاج على قضية عقلية بامر عرفي وهو فاسد قولهم العقلا يستحسنون الامر والنهي للقادر مسلم
قولهم ولو لم يكن موجد الامر به لما حسن ذلك قلنا القول بامتناع الامر والنهي بما ليس
من فعل المامور اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن معلوما امتنع الجزم به وان كان
معلوما فاما بالضرورة او بالدليل لا سبيل الى الاول اذ ليس دعوى الضرورة في محل الخلاف
اولى من دعوى الضرورة في الضد كيف وانه لم يقل بذلك قائل ممن تعد به له من المعتزلة
غير اللقب بجعل وان كان بدليل فلا بد من اظهاره ضرورة اصرار الخصم على المنع وعند
ذلك فان احتجوا بالعرف فقد سبق ما فيه وان عادوا الى شبهة اخرى غير هذه الشبهة
من الشبه المذكورة عاد الكلام فيها كيف وان ما ذكره المعتزلة من استبعاد الامر والنهي بما ليس
مفعولا للمامور والمنهي منعكس عليهم من وجهين الاول انهم زعموا ان القدرة الحادثة غير موثرة
في المقدور في حال حدوثها بل في الحالة الثانية من وقت حدوثها وقد بينا فيما تقدم انه يلزم
من ذلك امتناع تعلق القدرة بالمقدور ومع ذلك فهو مامور ومنهي الثاني هو ان الذوات
ثابتة عندهم في العدم والوجود حال زايد عليها والقدرة غير متعلقة بالذوات عندهم والوجود
حال والاحوال غير مقدورة عندهم والامر بالفعل لا يخرج عن ان يكون بالذات او الوجود
وبهما والكل تكليف بما ليس بمقدور ويمكن ان يجاب عن هذا بان الاحوال

التي

التي ليست متعددة انما هي الاحوال التابعة للوجود لا نفس الوجود وقد عكس القاضي عليهم من
الشبهة من وجهين اخرين الاول انه قال ليس الغرض عندكم من الفعل الامور به حدوثه ووجوده
والا لعم الامر جميع الافعال ضرورة اتحاد الوجود عندكم في جميع الافعال بل المقصود انما هو حسنه
والحسن على اصول المعتزلة غير واقع بالقدرة بل هو من توابع الحدوث عندهم واذا لم يعد
كون المقصود بالامر مقدورا للقدرة كان اولى وهو ضعيف اذ لهم ان يقولوا الامر
انما هو حدوث الفعل الذي من توابعه الحسن وهو المقصود فان قيل اذا كان الحدوث
والحسن من الصفات الزايدة على نفس الفعل ولا انفكاك لاحدهما عن الاخر فاذا خرج
الحسن عن كونه مقدورا مع كونه المقصود الاصلي فليس بخرج الحدوث عن كونه مقدورا
اولى قلنا عنه جوابان الاول لا نسلم ان المقصود هو الحسن بل الحدوث الذي
من توابعه الحسن الثاني وان كان المقصود هو الحسن فالقول بانه اذا لم يكن مقدورا
فما ليس بمقصود اولى دعوى مجردة عن الدليل فلا تقبل وما المانع من ان يكون القدرة
لذاتها يقتضي التعلق بالحدوث لتعينه دون الحسن او ان تعين الحسن يكون
مانعا من تعلقها به الثاني انه قال الفعل وان كان حادثا بالقدرة الحادثة عندكم
الا انه لا يتم وقوعه دون القدرة وحدوث القدرة غير مقدور للعبد واذا جاز توجه
الامر بفعل متعلق بما ليس مقدورا للعبد فلا يمتنع توجهه بما ليس مفعولا للعبد وهو ايضا
ضعيف فانه لا يلزم من جواز توجه الامر بما هو مقدور متوقف على ما ليس بمقدور
لكنه ممكن الوقوع عاده جواز توجهه الى ما ليس مقدورا اصلا قولهم يلزم من كون العبد
غير خالق لافعاله سد باب اثبات الصانع على ما ذكروه انما يلزم ان لو انحصر طريق
الاثبات فيما ذكروه وهو غير مسلم ولا سبيل لهم الى نفي طريق اخر بغير البحث والسبر
وهو غير يعني لما سلف كيف وان حاصل ما ذكروه من الطريق يرجع الى قياس
الغائب على الشاهد وهو فاسد لما سبق ثم وان سلمنا صحته لكن بشرط الاشتراك
في العلة الدالة على كون العبد موثرا وهي غير مشتركة فيها وذلك ان من اصلهم
في الدلالة على كون العبد فاعلا وموثرا في مقدوره وقوع مقدوره على حسب قصده
وداعيته ولا سبيل الى اثبات القصد في حق الله تع بصدور الفعل عنه فلو وقعنا
العلم بصدور الفعل عنه على كونه واقعا على حسب قصده لكان دورا ممتنعا قولهم لو لم
يكن مقدور العبد من فعله لكان تكليفه به تكليفا بما لا يطاق فقد اجاب عنه بعض الاصحاب
مع تقريره لطريقة الشيخ ابي الحسن في امتناع تاثير القدرة في مقدورها بان التكليف
انما هو بكسب العبد لا بفعل الله تع ولا وجه له فانه لا معنى للكسب غير الفعل القايم بمحل القدرة
ليس من فعل العبد والتكليف لا يخرج عن ان يكون باحد هذه الامور او بكلها والجملة و

الافراد ليست من فعله فيكون تكليفا بما لا يطاق فالطريق المرضى على تقرير قاعده الشيخ
انما هو التكليف بفعل الغير وتجويز تكليف ما لا يطاق على ما تقدم تقريره في التعديل والتجويز
قولهم ان مقدورات العبد منقسمة الى حسنه وقبيحه فلو كانت من فعل الله تع لكان الله
تع فاعلا للقبيح قلنا هذا انما يلزم على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح الذاتي وقد بينا
ابطاله فيما تقدم وعلى ما قررناه فمعنى كون الفاعل القادر لمحل قدرة العبد قبيحا انه مامور بذمه
او انه منهي عنه والفعل بالاضافه الى الله تع ليس كذلك فلا يكون قبيحا وعلى هذا فقد
اندفع ما ذكروه من الحالات الثلثه على انا نحب عما ذكروه من الالزامات من وجهين
اما الالزام الاول فهو غير مسلم على اطلاقه والثاني فجايز عندنا عقلا والثالث فقد بينا
استحالته على الله تع بالدليل العقلي لا من جهه كونه قبيحا لذاته ومع جواز ذلك الامور فينقطع
بعدم وقوعها كما ينقطع بعدم انقلاب الحجر ذهبا وعود الجبال الراسيه نقدا الى العاده وان
كان ذلك مجوزا عقلا الثاني سوان ما ذكروه لازم عليهم في خلق الدواعي والصوارف
الى مدن الافعال فانه كما يقبح من الله بعثه الرسول بها والحث عليها وشرعها لكونها
قبيحه وان ما يفضي الى القبيح قبيح فلا يخفى ان خلق القدره عليها والداعي اليها مما يفضي اليها
فيكون قبيحا فما هو جواب لهم في خلق الداعيه والقصد اليها هو جوابنا في شرعها
وارسال الرسل بها وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الشبهه التي بعد هذه الشبهه
قولهم لو لم يكن العبد موجدا للفعل لامتنع الثواب والعقاب عليه كمهه المجازاه لا نسلم
ذلك بل الثواب والعقاب عندنا يستدعي كون الفعل مقدورا لا مخلوقا فكيف
وان ما ذكروه لازم عليهم حيث اعتقدوا ان ذات الفعل غير مقدوره وان الوجود
حال زايده غير مقدوره كما مر والثواب لا يخرج عن ان يكون على الفعل او الحدوث
او مجموع الامرين والكل غير مقدور فالالزام يكون مشتركا قولهم لو لم يكن مقدورا للعبد
من فعله لجاز عقاب الابناء وثواب الكفره قلنا مسلم ولكن جواز لحصول العاده
او لاحاله العاده الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا نشك في انتفاء ما ذكروه وان كان
جايزا عقلا قولهم لو كان مقدورا للعبد من فعل الله تع مع ورود الامر به لكان الله تع
آمرا لفعل نفسه وهو ممتنع لا نسلم الاحاله في ذلك ولا يلزم من قبح ذلك في الشاهد
قبحه في الغايب لما بيناه من امتناع قياس الغايب على الشاهد واما ما ذكروه
من نسبه القضاء فجوابها يستدعي تحقيق معنى القضاء وبيان اعتباراته فنقول
القضاء قد يطلق بمعنى الاعلام كما قال تع وقضينا الى بني اسرايل في الكتاب
اي اعلمناهم وقد يطلق بمعنى الامر ومنه قوله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
اي امر ربك وقد يطلق بمعنى الاختراع والخلق ومنه قوله تع فقضيهن سبع

سماوات في يومين اي خلقهن وقد يطلق بمعنى القضاء الاحل ومنه يقال قضى
فلان نحبه ونزل به القضاء ومنه قوله تع فمنهم من قضى نحبه وقد يطلق بمعنى الزام
الحكم وابرامه ومنه يقال قضى القاضي وقد يطلق ويراد به الارادة ومنه قوله تع
فلما قضى موسى الاجل اي وفاه حقه وقد يطلق ويراد به ومنه قوله تع اذا قضى امرا فانما
يقول له كن فيكون اي اذا اراد وعلى هذا فالايمان من قضاء الله بكل اعتبار ولا
يكون الكفر من قضاء الله بمعنى انه مامور به وانما هو من القضاء بمعنى خلقه واراده الحكم
به والاعلام به وعلى هذا فخلق الكفر واراده والاعلام به والالزام به يكون حقا وان كان
الكفر في نفسه باطلا وقولهم القضاء اما مرضي به او غير مرضي به قلنا ان اريد بالرضا
عدم الاعتراض على الله تع فيما قضى به وبعدم الرضا الاعتراض فعندنا الرضا بهذا الاعتبار
واجب في كل قضاء كان طاعه او معصيه وان اريد بلزوم الرضا الركون الى
المقضي به وبعدم الرضا النفره والاباء عن قبوله فما كان من الطاعات المعصيه فالرضا
بها بهذا الاعتبار لازم واجب وما كان من غيرها فالرضا به بهذا الاعتبار ليس
واجبا ولا لازما ولهذا ان من اعتزم الالمام والاسقام يجب عليه السعي في دفعها
وازالتها ولو قيل بامتناع ذلك لكونها من قضاء الله كان خرقا لاجماع الامه
واما ما ذكروه من المنقول والادله السمعيه فظواهر غير قطعيه ثم غايتها اطلاق اسم
الفاعل على العبد واضافه الفعل اليه وليس في ذلك ما يدل على كونه موجدا
ومحدثا للفعله قولهم لان الفاعل من كان قادرا على ايجاد الفعل وان الفعل هو الحادث
من كان قادرا عليه ممنوع بل الفاعل على الحصه عندنا هو من وقع الفعل مقدورا له وهو
اعم من الموجد والفعل هو الحادث المقدور وعلى هذا فاطلاق الفاعل على الله تع وعلى
العبد يكون حقيقه وان سلمنا ان الفاعل في الحقيقه هو الموجد المحدث فلا نسلم اطلاق
ذلك العبد في لسان الشارع واهل اللغه مجازا بمعنى كون الفعل مقدورا له وان اطلق
ذلك في لسان اهل اللغه على اعتقادهم كونه حصه بناء على اعتقادهم كون العبد موجدا للفعله
فقد اصابوا في الاطلاق بناء على اعتقادهم واخطوا في الاعتقاد كما صابتهم في اطلاق لفظ الالهيه
على الاصنام لاعتقادهم واخطوا في الاعتقاد كما صابتهم في اطلاق لفظ الالهيه انما هي اللجاء والملاذ
في دفع الضر والبلوى وان اخطوا في اعتقادهم ذلك ثم ما ذكروه معارض بما حققنا
من النصوص الدالة على كون العبد غير خالق في مسئلة نفي خالق غير الله تع وما ذكروه من اطلاق
الامه معارض باطلاقات اخرى دالة على نصه وبيانه من خمسه اوجه الاول سوء
الامه مجمعه على ان الله تع اولى بالثناء عليه من العبد فلو كان العبد سوا الخالق لمعرفه
بالله وطاعته له وايمانه لو كان اولى بالثناء عليه من الله تع وسو خرق لاجماع المسلمين

وبيان اللازمة سوان الجاد المعرفه باسدتع والايمان به احسن من الجاد الاجسام الحسنه
والخيرات والفاوزات وذلك لان استحقاق الثناء والمدح على اصولهم منطوط
بحسن الفعل فكلما كان الفعل احسن كان اولى واحق بالثناء على فاعليه فان قيل
لانسلم ان المعرفه والايمان احسن من خلق الاجسام بل الامر بالعكس وبيانه ان
الاجسام واعراضها من الايات المعصه بالناظر فيها الى السعادة الاخرويه ومعرفتها
غير مختصه بطائفه دون طائفه ومنفعه اعم فهو احسن سلمنا ان الجاد المعرفه والايمان احسن
غير ان المنه بسدتع في ذلك حيث انه مكن منه بخلق القدره عليه والداعي الصارف
اليه فكان اولى باستحقاق الثناء من العبد قلنا اما الاول فهو خلاف اجماع المسلمين
وما ذكروه في التقرير فبالضد اولى وذلك لان حسن الاجسام واعراضها انما كان
لكونها دلايل المعرفه كما ذكروه وما كان حسنه من اجل غيره فذلك الغير يكون احسن
واما الثاني فيلزمهم منه انه اذا كان اولى باستحقاق الثناء لتمكينه من فعل الايمان ان يكون
اولى بالذم لتمكينه من فعل الكفر الثاني سوانه لم تزل الاله محمده على الدعاء لسدتع والتضرع اليه في
ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر والعصيان وكذلك الايه الصالحون والانبياء المرسلون
حتى قال ابرسيم الخليل واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وقال واسمعيل ربنا واجعلنا
مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وقال يوسف والا تصرف عني
كيدهن ولولا ان ذلك كله من فعل الله لما كان كذلك فان قيل المراد من السوال
انما هو التمكين من الطاعة والايمان بالاقدار عليهما فهو خلاف الظاهر من لفظ الجعل
والصرف وسائر الالفاظ المذكوره من غير دليل فلا يقبل كيف وان الاقدار على
الايمان والطاعه عندهم من باب اللطف وهو حتم على الله تع عندهم ومن لوازم الالهيه
فلا معنى لسواله ما لابد منه وهو حتم عليه كما لا يحسن ان يسال ويقال لا تظلم ولا تجر مع استحاله
الظلم والجور في حقه الثالث سوان المعتزله موافقون على استحاله رواية الاجسام عن
الحركه والسكون فلو كان العبد هو المخترع لحركه يده وسكونها فتقدير اضرابه عن تحقيق
مقدوره مع استمرار قدرته عليه فيلزم منه اما عجزه عن الحركه والسكون معا وهو محال او
ان يكون الباري هو الخالق لذلك مشروطا باضراب العبد عن مقدوره فيكون
الرب تع في فعله مرتبطا باضراب العبد وهو خلاف اجماع الامة الرابع سوان
الامة مجمعه على اقتدار الرب تع على استيفاء حقوقه من الطاعات من العباد فلو كانت
مخلوقه لهم لما كان قادرا على استيفائها بتقدير انصرافهم عنها وهو خلاف اجماع الامة و
بتقدير خلقها فيهم اضطرارا فعندهم يخرج عن كونها طاعه لكونها فعل الغير الخامس سوان
ان الامة مجمعه على امتناع وقوع خلاف مراد الله تع وانه لا يقع في ملكه الا ما يريد وان

ما اراده فهو واقع ومن اصل المعتزله ان الله تع يريد صلاح العبيد ويكره منهم الكفر والفسوق
والعصيان فلو كان العبد مستبدا بكسره خالقا لكان ذلك موجبا لانفكار مرادا لله
تع ووقوع مكروهه وهو خلاف الاجماع وربما يمسك الاصحاب ههنا بامور واهيه
نظهر فسادها بادنى تامل لمن له ادنى بصيره اثرنا الاعراض عن ذكرها شحا على الزمان من
تضييعه بذكر ما لا فائدة فيه قولهم ما المانع ان يكون القدرة الحادثه موثره في صفه زايدة
على نفس الفعل كما هو مذهب القاضي قلنا القول بهذه الصفه التي هي القدرة الحادثه
عند القايل بها مع كونها مجهوله فهي من الاحوال والقول بالاحوال باطل على ما سياتي
وبتقدير صحه القول بالاحوال اما ان يكون العبد مستغلا باثباتها او انه لا يستقل
باثباتها الا مع القدرة القديمه على ما عرف من اختلاف مذهبه في ذلك فان
كان الاول فقد وقع فيما فر عنه من تاثير القدرة الحادثه في نفس الفعل ومن وجود خالق
غير الله تع وان كان الثاني فيلزمه محلوق واحد بين خالقين وهو محال كما سبق فقد تحصل
من هذه الجمل ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري هو الطريق العدل والمسلك المتوسط
بين طرفي الجبر المحض واثبات خالق غير الله تع يتوصف بين دليل اثبات القدرة الحادثه
ودليل انتفاء خالق غير الله تع وعند هذا فلا بد من الاشاره الى تحقيق مذهبه في الكسب
والخلق وتحقيق الفرق بينهما وللعبارات في ذلك على اصله منسع واوفاها بالغرض اربع لانها
عبارتان الاولى ان الكسب عبارة عن المقدور بالقدرة الحادثه وفي مقابلته الخلق وهو المقدور
بالقدرة القديمه العبارة الثانيه ان الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه وفي مقابلته
الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه والله اعلم الفرع الثامن في الرد على القايلين
بالتولد وينشمل على ثلثه فصول الاول في تحقيق معنى التولد على اصول المعتزله وتفصيل
مذاهبهم فيه ب في الدلاله على ابطال القول بالتولد وابطال شبه متشبثه ج في ماخذ
تفريعات المعتزله على التولد ومنافقتهم فيها الفصل الاول في تحقيق معنى التولد
والمتولد على اصول المعتزله وبتفصيل مذاهبهم فيه اما التولد فقد قال بعض المعتزله فيه هو ما
جاز ان يقع من الافعال من غير قصد اليه وعلى قياسه التولد وهو وقوع الفعل من غير
قصد اليه وهو باطل بالفعل العليل المباشر في حاله النوم والغفله فانه ليس متولدا ولا
وقوعه بتولد اوان لم يكن مقصودا اليه على اصلهم ومنهم من قال المتولد ما وقع بسبب من
الفاعل في غير خبر الفاعل وسوبط بالعلم النظري فانه متولد عندهم من النظر وليس خارجا عن
خبر الناظر والاقرب في ذلك على اصولهم ان يقال التولد عبارة عن وقوع فعل من
فعل اخر والمتولد الفعل الواقع من فعل اخر ليس بقدرة بخلاف الفعل المباشر فانه
غير واقع بفعل اخر للفاعل بل بالقدرة والقدرة ليست فعلا للقادر بها ثم اختلفوا

فذهب بعضهم الى ان المتولدات باسرها كانت قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى
المتولد من النظر او غير قائمة بمحل القدرة كالالام المتولدة من الضرب من فعل فاعل السبب
وان كان فاعل السبب معدوما حاله وجود كالام لمن رمى بسهم ثم اخترمته المنية قبل بلوغ
السهم الرمية ثم اصاب الرمية بعد موته فنفس الاصابة وما يحدث منها من الالام
من فعل الميت ومنهم من قال كثمامة بن اشرس انها حوادث لا محدث لها وذهب
عمر الى انها واقعة بطباع الاجسام وطرد ذلك فى جميع الاعراض غير الارادة وذهب
النظام الى ان المتولدات من فعل الله تع لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب
ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما يقع من المتولدات فى محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان
منها مباينا لمحل قدرته فما وقع منها على وفق اختيار الفاعل فهو من فعله كالقطع والذبح وما لا
يقع على وفق اختيار الفاعل فليس من فعله كالالام فى المضروب والاندفاع فى الثقل
المدفوع ثم اختلف القائلون بان المتولدات من فعل فاعل السبب فذهب اكثرهم
الى انها مقدورة بقدرة فاعل السبب وان لم يكن مباشرة بالقدرة وسووا بهذا بين السبب
المباشر بالقدرة فى كونهما مقدورين غيرانهم فرقوا بينهما من اربعة اوجه الاول ان السبب
المباشر بالقدرة الواحدة فى المحل الواحد فى الوقت الواحد لا يكون اكثر من واحد
من جنس واحد بخلاف المتولدات فانها قد تكثر وان اتحد سببها كالالام
المتولدة من الاعتماد والوها الثانى ان السبب المباشر بالقدرة لا بد وان يكون
قائما بالقادر بخلاف المتولد الثالث ان السبب المباشر بالقدرة لا يكون
مع الموت بخلاف المتولد الرابع ان السبب المباشر بالقدرة يخرج عن كونه
مقدورا بوجوده والمتولد يخرج عن كونه مقدورا بوجود سببه على بعض الاراء ويعجب
بعضهم كعباد الصمرى الى انها غير مقدورة بل المقدور بالقدرة بسببها ثم اختلف
القائلون بكون المتولدات مقدورة بالقدرة على السبب فذهب بعضهم الى كونها
مقدورة قبل وجود سببها فلا يكون مقدورة بعد وجود سببها وذهب آخرون الى
كونها مقدورة بعد وجود سببها الى حالة وجودها واختلفوا ايضا فى ان مباشر السبب
اذا قصد المسبب وكان معصية هل يصح توبته عنه قبل وقوعه ام لا فذهب عباد
الصمرى الى المنع منه وجوزه آخرون وقال ابو هاشم لو كان المتولد جهلا فلا يصح التوبة
عنه قبل وقوعه ولا حاله وقوعه اذ التولد يستدعى معرفة كونه جهلا لتندم عليه ويكف عنه
وذلك غير متصور فى الجهل اذ لو علم كونه جهلا لكان عالما لا جاهلا هذا كله فى افعال
العباد المختارين واما افعال الله تع فقد اختلفوا فيها فمنهم من منع من تولد بعضها عن
بعض واوجب كونها مقدورة بالقدرة او القادرية القديمة من غير توسط ومنهم من

لم منع من ذلك ثم اختلف القائلون متولد افعال الله تع هل يجوز ان يقع اثنان من
المتولد منها مقدورا مباشرا بالقدرة القديمة ام لا فمنهم من جوزه ومنهم من منع مع اتفاقهم
الكل على ان المتولد من افعالنا لا يكون مثله مقدورا لنا مباشرا بالقدرة من غير
توسط وان الجواهر لا يكون متولده عن سبب من الاسباب الفصل الثانى
فى الدلالة على ابطال القول بالتولد وابطال شبه مثبتيه وقد اعتمد الاصحاب فى ذلك
على مسالك الاول انه اذا قيل سولد الفعل عن الفعل فاذا وجد المسبب وبهد
المتولد عقيب وجود السبب وسو المتولد منه محدث المسبب المتولد اما ان يكون
عن القدرة المباشرة للسبب او عن نفس السبب او عنهما او لا عن واحد منهما فان كان
الاول فهو باطل من اربعة اوجه الاول ان السبب على اصلهم موجب للسبب موجبا
للمسبب الثانى انه لو جاز ان يكون المتولد من فعل العبد حادثا بقدرة العبد فلم اصلهم
ان الرب تع قادر على ايجاد مثل ما تولد من فعل العبد من غير واسطة ويلزم من ذلك
جواز ايجاد المسبب للعبد لقدرته من غير واسطة ضرورة مضاهاة القدرة الحادثة فى
تاثيرها للتاثير قادرية الله تع ولم يقولوا به الثالث هو ان السبب على اصولهم موجب
للمسبب عند ارتفاع الموانع كايجاب العلة معلولها من غير تفاوت فى نفس
الايجاب والمعلول غير مقدور وان كانت العلة مقدورة فكذلك المسبب
بالنسبة الرابع هو ان المتولد لو وقع بالقدرة لوقع دون السبب وبيان الملازمة
من وجهين الاول هو ان السبب ليس شرطا فى وقوع القدرة لوجودها دون وجود
السبب عندهم ولا موثر لوقوع جنس المتولد بدليل ما لو كان جنس المتولد واقعا
بقدرة الله تع فانه لا يفتقر الى سبب على اصولهم ولو كان السبب شرطا فى الشاهد
لكان شرطا فى الغائب كالحيوة مع العلم ولا عدم السبب مانعا من ايجاده بالقدرة
لما ذكرناه فى الشرط واذا كانت القدرة معصفة له والسبب ليس شرطا للقدرة ولا له و
لا عدم السبب مانعا لزم وجود المقدور بها من غير توقف على السبب الثانى انه لو افتقر فى
كونه مقدورا الى وجود السبب لافتقر السبب فى كونه مقدورا الى سبب اخر وهو تسلسل ممتنع
وان كان حدوثه عن نفس السبب على انفراده فهو ممتنع لوجهين الاول ان السبب
عندهم يجوز ان يقدر على المسبب فاذا جاز وجود السبب فى زمان دون مسببه امكن ذلك
فى كل زمان لعدم باشر الازمنة فى اقتضاء الاسباب لمسبباتها وذلك يدل على امتناع
ايجاب السبب الثانى انه لو كان السبب موجبا للسبب لما جاز ان يتاخر المسبب عنه كما فى
ايجاب العلة لمعلولها ضرورة الحاد معنى الايجاب وان كان الحدوث بالسبب والقدرة
فيلزم منه جواز وجود مقدورين ومسوح على العدم وكل ما يدل على امتناع مقدورين

عند ارتفاع الموانع فلو كانت القدرة هى المقتضية
لحدوث المتولد لما كان السبب كذلك

بقدرتين فتولازم محالا وان كان لا بالقدرة ولا بالسبب فلا تولد وهو المطلوب وهذا المسلك ضعيف اذ للقائل ان يقول ما المانع من كون المتولد حادثا عن القدرة وما ذكرتموه في الوجه الاول فحاصله يرجع الى الزام الخصم بمذهبه وذلك لا يدل على امتناع الايجاب بالقدرة بالنسبة الى من لا مذهب له وذلك لو قدر قول الخصم اخطأت فما الرمني اياه فما الدليل على المطلوب وذلك مما لا تخلص منه الا بالانتقال الى طريق اخر كيف وانا بالانتقار الموانع فان وجوده بالقدرة مانع واما الوجه الثاني فمبني على ان الرب تع قادر على مثل المتولد من فعل العبد وهو ممنوع على ما سبق من مذهب السلفي وان سلمنا انه قادر على مثل فعل العبد ولكن لا نسلم انه لا توقف على واسطة بل ما كان متولدا من فعل العبد جاز ان يكون مثله متولدا من فعل الله تع على ما هو مذهب بعض المعتزلة وان سلمنا امتناع جوار مثل ذلك في حق الله تع ولكن لا يلزم مثله في حق العبد الا بطريق قياس الشاهد على الغائب وهو ممنوع لما سلف واما الوجه الثالث فحاصله يرجع الى الحاق السبب بالعلة بقياس تمثيلي وهو فاسد لما سبق ايضا كيف وهو مبني على القول بالاحوال وهو باطل على ما يأتي واما الوجه الرابع فلا نسلم دعوى الملازمة فيه قولكم في الوجه الاول السبب ليس شرطا في حق الغائب في جنس المتولد من مقدور العبد غير مسلم وان سلم انه ليس بشرط في حق الغائب فلا يلزم من اشتراطه في الشاهد اشتراطه في الغائب الا بالقياس التمثيلي وهو غير صحيح على ما عرف ولا نسلم ان اشتراط الحيوة للعلم غائبا مبني على اشتراطه شاهدا بل بناء على مدرك اخر واما الوجه الثاني من الوجه الرابع فحاصله ايضا راجع الى دعوى مجردة من غير دليل وان سلم امتناع حدوثه بالقدرة فالمانع من حدوثه بالسبب قولكم في الوجه الاول انه اذا جاز وجود السبب في زمان دون المسبب امكن ذلك في كل زمان ودعوى لا دليل عليها قولكم لانه لا تاثير للازمنة هي اقتضاء الاسباب لمسبباتها قلنا ما المانع ان يكون اقتضاء السبب للمسبب مشروطا بوقوع المسبب في الزمن الثاني من وجود السبب وحيث لم يكن المسبب موجودا في زمان وجود السبب كان لفوات شرطه ولا يلزم مثله في باقي الازمنة ضرورة بعض الشرط قولكم لو كان السبب موجبا للمسبب لما تاخر عنه ممنوع لجواز ان يكون ايجاب السبب له مشروطا بما ذكرناه قبل ولا يلزم من اشتراطه ذلك في السبب اشتراطه في العلة الا ان سلم الاشتراك في المعنى الموجب للاشتراط ولا سبيل اليه بامر يعني المسلك الثاني انه لو كانت افعال العبد المباشرة بقدرهم مولدة عند انتفاء الموانع فلا يخلو اما ان يقال بان افعال الله تع المباشرة بقدرته او قادريته مولدة

للمسببات او غير مولدة فان كان الاول فيلزم منه الاستغناء به في كون الجواهر متولدة من فعل من افعال الله المباشرة بقادريته ولا سعي الوثوق بكونها مباشرة بالقادرية من غير واسطة ولم يقل به قائل وان كان الثاني فيلزم منه ان لا يكون اعتماد الرياح الشديدة على غصون الاشجار واوراقها موجبا لتحريكها ولا تحقق استواء نسبة اعتماد الواحد منا على الجسم الى تحريكه مع اسفار الموانع ونسبة اعتماد الرياح الشديدة على غصون الاشجار واوراقها عند اسفار الموانع فاذا لم يكن اعتماد الرياح مولدا التحريك غصون الاشجار فكذلك اعتماد الواحد منا على ما يعتمد عليه من الاجسام وهو ضعيف ايضا اذ للقائل ان يقول ما المانع من كون افعال الرب المباشرة بقادريته مولدة قولكم لانه لا سعي الوثوق بكون الجواهر غير متولدة دعوى مجردة وهي اما ان تدعى فيها الضرورة او النظر لا سبيل الى الاول لما تقدم في امثاله وان كان الثاني فلابد من الدليل وان سلم امتناع التولد في افعال الله فما اللازم منه قولكم يلزم منه ان لا يكون فعل الواحد منا مولدا على ما قررتموه غير صحيح فانه لا يمتنع ان يكون شرط تولد الفعل من الفعل المباشر بالقدرة امتناع مباشرة المتولد بالقدرة وهذا الشرط متحقق بالنسبة الى اندفاع الجسم المتولد عن اعتماد الواحد منا على الجسم لكونه خارجا عن محل قدرته فان مباشرته بقدرة الواحد منا ممتنع بالاجماع منا ومنكم وهذا بخلاف ما هو خارج عن محل قدرة الباري وقادريته فانه غير ممتنع الا ان يكون مباشرا بقدرة الباري تع او قادريته وعند ذلك فلا يلزم من امتناع التولد في احدى الصورتين امتناع التولد في الاخرى ولا من جواز التولد في احدهما جوازه في الاخرى ثم وان سلم انه يلزم من امتناع تولد حركة غصون الاشجار من اعتماد الرياح العواصف عليها امتناع تولد اندفاع الجسم من اعتماد الواحد منا عليه فليس في ذلك ما يدل على ابطال التولد مطلقا ولا يلزم من ابطال تولد ما هو خارج عن محل قدرة العبد من الفعل القائم بمحل قدرته ابطال تولد ما هو قائم بمحل قدرته عما هو مباشر بقدرته كما هو مذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد وعند ذلك فالواجب ان يذكر ما في مذهبين المسلكين على سبيل الالزام والتسليك للخصم عند ذكر شبهه اما على طريق الاستدلال فلا المسلك الثالث انه يلزم من القول بالتولد وجود مخلوق بين خالقين واللازم ممتنع لما تقدم وبيان الملازمة انه لو التصق جوهر بكفي شخصين ودفعه احدهما الى جهة الاخر حاله جذب الاخر الى جهته فحركته واحدة لا محالة وهي اما ان يكون متولدة من اعتماد احدهما دون الاخر او من اعتمادهما فان كان الاول فهو ممتنع لعدم الاولوية وان الثاني لزم منه مخلوق بين خالقين وهو محال وما لزم عنه المحال فهو محال والقائل ان يقول

وان كان حاصلا من اعتمادهما فلا نسلم كون كل واحد منهما خالقا اذ القادر
من كل واحد منهما انما هو بعض التاثير وجملة الاثر مستند اليهما وان علم ذلك غير
ان هذا المسلك وان كان حجة في امتناع تولد بعض ما هو خارج عن محل قدرة العبد
عن الفعل المباشر بقدرة العبد فليس حجة فيما قام بمحل القدرة دون غيره والاقرب في
ذلك ان يقال لو كانت حركات السهم متولدة بعضها من بعض مع تفاوتها فتولد
كل واحد منها مما قبلها اما ان يكون في حال وجودها او بعد عدمها الاول محال والاجتماع
والثاني مما يعلم امتناعه ضرورة ويمكن ان يمشى في ابطال التولد على العموم بما اسلفناه
من الدليل في امتناع موجد غير الله تع وان كل موجود ممكن فوجوده ليس الا بالله تع
فان قيل ما ذكرتموه وان دل على ابطال التولد فهو معارض بما يدل على التولد وبيانه
من ثمانية اوجه الاول هو ان من رام دفع حجر في جهة من الجهات كان اندفاعه
على حسب قصد الدافع وداعيته ان رام اندفاعه اندفع والا فلا فدل على ان الاندفاع من
فعل العبد على ما قررناه في الافعال المباشرة بالقدرة الحادثة وليس اندفاع الحجر مباشرا
بالقدرة بالاجماع منا ومنكم فلم يبق الا ان يكون من فعله بواسطة ما باشره من الرفع و
على هذا يكون الكلام في حصول العلم النظري من النظر والاستدلال ونحوه الثاني
هو انا حيث راينا اختلاف القدرة الحادثة تاثير في اختلاف الافعال التي يحكم
عليها بكونها متولدة حتى ان الايد القوي يقوى على حمل ما لا تحمله الضعيف المديف
علمنا كونها مستندة اليها ولو كانت مستندة الى قدرة الله لا الى قدرة العبد
لما كان لاختلاف القدر تاثير بل كان يجوز تحرك الجبل باعتماد الضعيف
المديف عليه وان لا يتحرك الخردلة باعتماد الايد القوي عليها تخلق الله تع الحركة
في احدى الصورتين دون الاخرى ولا يخفى ما في ذلك من الجهالة ومخالفة المعقول
واذا كانت مستندة الى القدرة الحادثة فالقدرة غير مباشرة لها بالاجماع فبقي
جهة الواسطة الثالث ان العقل والشرع مجوز للامر بحمل المثقلات ودفعها و
تحصيل العلوم النظرية وايلام من ينفي ايلامه الى غير ذلك كما يجوزه في الافعال
المباشرة بالقدرة ولو لا تعلقها بالقدرة الحادثة لما حسن الامر بها كما لا يحسن الامر
بالحاد الجواهر والالوان وليست مباشرة بالقدرة فلزم الواسطة الرابع هو ان
العقلاء يستحسنون الذم والمدح على ذلك ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب
عليه فدل على انه من فعل العبد وليس مباشرا بالقدرة فكان متولدا الخامس
هو ان من حمل ثقلا او ضرب شخصا فالم يصح ان يقال حمل الثقل والم فلانا وليس
ذلك من المجاز عندهم فيجب حمله على حقيقته وهو اضافته حمل الثقل والايلام

اليه

اليه وليس ذلك مباشرا بقدرته فيتعين كونه من فعله بواسطة مقدورة المباشرة
بالقدرة السادس هو ان العظام المكسوة باللحم لا حيوة فيها وهي يحركه الاعصاب
الملتفة عليها فلو لم يكن متولده من حركة الاعصاب لما كانت حركات العظام من
افعال العباد وهو في عامة النكر السابع هو انه لو كان كل ما هو خارج عن محل القدرة
غير مقدور لكان كل ما هو قائم بمحل القدرة مقدورا وحيث وقع الانقسام في القائم
بمحل القدرة الى مقدور وغير مقدور فكذلك فيما هو خارج عن محل القدرة الثامن انه يصح
ان يقال قتل زيد عمرا فيضاف الفعل الى زيد ويحكم عليه بانه من فعله والقتل
قائم بالمقتول لا بالقاتل فدل على كونه متولدا من فعله المباشر بقدرته وبيان كون
القتل قائما بالمقتول من وجهين الاول انه لو لم يكن قائما به لكان معتولا لم يقم به قتل
ولو جاز ذلك لامكن وجود متحرك لم يقم به حركة وهو بعيد الثاني انه اذا قتل قتل الله
سبحانه فالقتل يكون قائما بالمقتول لاستحالة قيامه بالله تع فكذلك اذا قتل زيد
عمرا وجب ان يكون القتل قائما بالمقتول ليكون حكمه المقتول متحدا بالنسبة الى
الغائب والشاهد والجواب عن الشبهة الاولى ما اسلفناه في الافعال المباشرة
بالقدرة والذي نحكمه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب
القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات فان المتولد عندهم قد يقع بعد
عجز المتسبب وبعد موته بدهر وعاقل لا يجوز وقوع ما هذا شانه على حسب الداعية
والقصد وان سلمنا وقوعها على حسب القصد والداعية فليس في ذلك ما يدل
على انها من فعل العبد وحيث سلمنا ان الافعال المباشرة بالقدرة من افعال
العبد لم يكن ذلك لمجرد وقوعها على حسب القصد والداعية من غير احتياج الى سبب
وفي المتولدات لا بد من السبب والا خرجت عن كونها متولدة وان سلمنا انها
متولدة ولكنها كما دارت مع الفعل المباشر بالقدرة دارت مع القصد والداعية
وليس القول بتولدها من الفعل المباشر بالقدرة اولى من تولدها من القصد والداعية
فان قيل انما كانت متولدة من السبب دون القصد والداعية لان وجود المسبب
عقيب السبب واجب بخلاف القصد والداعية ان كان واجبا فما ذكروه خلف
وان لم يكن واجبا ولا لازما فقد بطل الاستدلال بكونه فعلا للعبد لوقوعه على حسب
قصده وداعيته كيف وانه يلزم من كون المسبب واجب الوقوع عقيب السبب
ان لا يكون مقدورا للعبد فانه لا معنى للمقدور بالقدرة الا ما يمكن فعله بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل وهو خلاف معتقد الاكثرين منهم وعن الشبهة الثانية ما
سبق في خلق الافعال وعن الشبهة الثالثة انه انما حسن الامر بها والنهي عنها لوقوعها

بحكم جرى العادة عقيب الفعل المقدور لا لانه متولد منه وبه يرجح الجواب عن الشبهة
الرابعة والخامسة ايضا وعن الشبهة السادسة بمنع كون العظام غرضه وبتقدير
كونها غرضية فالحكم في حركتها تبعا لحركة الاعصاب كحكم امتناع عقيب حركة الاعصاب
كحكم جرى العادة فعلى ما سبق في باقي المتولدات وعن الشبهة السابعة انها
دعوى مجردة من غير دليل وعن الشبهة الثامنة ان القتل وان كان قتلا بالقتول
فاضافته الى زيد وعمرو انما كان لاتيانه بفعل ملازمه القتل لحكم جرى العادة كما
سبق والله اعلم **الفصل الثالث** في ما خذ تفريعات المعتزلة على التولد و
مناقضهم فيها التفريع الاول انعقت المعتزلة على ان المتولد من السبب المقدور
بالقدرة الحادثة لا يتصور ان يكون مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط
السبب وقد احتجوا على ذلك لمسالك المسلك الاول قال ابو هاشم
لو جاز وقوع التولد مباشرا بالقدرة لامكن وجوده بوجود سببه وامكن وجوده مثله
مباشرا بالقدرة من غير سبب وذلك يفضي الى قيام جوازمثلين بمحل واحد مع
اتحاد القدرة ويلزم منه جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يفعل فيه اعدادا من الجبل
موازنة لاعداد اجزائه فريع وذلك محال المسلك الثاني انهم قالوا لو امكن
وجود المتولد بالسبب مارة وبالقدرة من غير سبب مارة لامكن فرض احد
الامرين دون الاخر ويلزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد موجودا نظرا الى
وجود احد مقتضييه ومعدوما بالنظر الى عدم المقتضي الاخر وموضح المسلك
الثالث انه لو جاز وقوع المسبب مباشرا بالقدرة لامكن وقوعه بالقدرة
بعد فرض وجود السبب من غير احتياج الى السبب ويلزم من ذلك
خروج السبب عن كونه موثرا في المسبب من غير مانع وموضح المسلك الرابع
انه اذا كان النظر مولدا للعلم فلو جاز تقدير وقوع العلم بالقدرة من غير نظر
للزم منه وقوع علم كسبي من غير سابقة نظر وموضح المسلك الخامس انه لو امكن
وقوع المسبب مباشرا بالقدرة لما امتنع ان يخلق القادر بعد وجود السبب
في ايقاع المسبب والا لكفاف عنه وموضح واعلم ان هذه المسالك وان كانت
باطلة البطلان ما هي مفرغة عليه من التولد غير انا نسلم صحة التولد جدلا ونناقضهم
فيها اما المسلك الاول فنبني على امتناع ايجاد مثلين في محل واحد
بقدرة واحدة وهو خلاف اصل القابل به فالمامن حمل جوهر افرادا بين ستة
جواهر متالف بها فقد قام بالجوهر المتوسط تاليفات ستة متماثلة حادثة بقدرة
واحدة عنده كيف وان الرب تع قادر عندهم على خلق مثلين في محل واحد

من حيث هو قادر والواحد منا قادر والقادر لا يخلف شاهدا ولا غائبا
فما جاز على احدهما جاز على الاخر وان سلمنا امتناع خلق مثلين في محل واحد
بقدرة واحدة فما المانع من ان يكون القدرة موجبة لعين ما يكسب وجوده
بالسبب لا غيره وعند ذلك فلا احالة واما المسلك الثاني فقد سبق الجواب
عنه فيما تقدم واما المسلك الثالث فباطل ايضا فانه ما المانع من القول
بان القدرة لا تو ثر في المسبب بعد وجود السبب بل انما تو ثر فيه بشرط
ان لا يكون السبب موجودا او ان يقال شرط تاثير السبب في المسبب
ان لا يكون القدرة مباشرة للسبب فاذا باشرته امتنع تاثير السبب فيه وهذه
المطالبة لا مخلص منها واما المسلك الرابع فمبني على امتناع وقوع العلم المقدور
من غير نظر واستدلال وهو ممنوع على ما تقدم وان سلمنا امتناع ذلك ولكنه
لا يدل على امتناع مباشرته بالقدرة مشروطا بالنظر السابق لا بمعنى ان النظر مولد له
واما المسلك الخامس فلا نسلم ملازمة التخير في المقدور لكونه مقدورا فان الفعل
القليل مقدور للنائم بالاجماع وان لم يكن مخيرا فيه وان سلمنا ملازمة التخير في المقدور
لكونه مقدورا فانما يمتنع ذلك ان لو فرض ان المسبب يكون مقدورا بعد وجود
السبب ولا مانع ان يقال بكونه مباشرا بالقدرة مشروطا بعدم وجود السبب كما تقدم
وعند ذلك فلا مسمع التخيير التفريع الثاني ذهب بعض المعتزلة الى ان جميع افعال الرب مقدور
بالقادرية من غير توسط سبب وانه لا يتصور وقوع فعل من افعاله متولدا عن سبب
وذهب ابو هاشم في احد قوليه الى جواز وقوع بعض افعال متولدا عن سبب وان ذلك
المتولد لا يقع الا متولدا وافقه على ذلك جماعة من المعتزلة وقال في قول اخر انه
لا يمتنع ان يقع المتولد من افعاله غير متولد اما ما خذ ابي هاشم في جواز وقوع التولد في
افعال الله فما مر والما خذ في التولد في افعال العبد وذلك انا لما شاهدنا حدوث
حركة الجسم من اعتماد الواحد منا عليه فتشاهد حركة غصون الاشجار واوراقها
حادثة من اعتماد الرياح العواصف عليها مع ان حركة الرياح العاصفة واعتمادها مخلوقة
لله تع وما خذه في امتناع كون المتولد من افعاله مباشرا بالقدرة او مباشرا فما سبق
في التفريع الاول وقد سبق بطلان ذلك كله واما النافون للتولد في افعال الله
مطلقا فقد احتجوا بحجتين الاولى انه لو وقع في فعله شيء متولد لافتقر الرب تع في فعله
الى السبب المولد كما في افعال العباد وذلك محال على الله تع الثانية انه لو جاز وقوع
التولد في افعال الله تع لامكن ان يقال بان نمو النابتات واغتذاء الحيوانات والصحة
والمرض وكلما انفق على كونه مباشرا بقدرة الله تع انه متولد من الاسباب وذلك

مح والحجتان باطلتان اما الحجة الاولى فمن وجهين الاول انه انما يلزم اضطرار الرب تع
فى فعله الى السبب ان لو قيل بان المسبب لا يوجد بدون السبب وهو غير مسلم
على ما ذكرناه من احد قولى ابى هاشم الثانى انه وان سلم امتناع وجود المتولد من
افعاله دون السبب فهو لا يزيد على امتناع ايجاده للالوان والاعراض دون محل يقوم به
وعند ذلك فاما ان يقدر فى خلق الاعراض دون المتولدات واما انه لا يقدر
ان دلت على ابطال التولد عابا فهى ايضا دالة على ابطال التولد شاهدا وما هو
القدر فى الشاهد يكون عذرا فى الغائب الفرع الثالث الفت المعتزلة على ان
النظر الصحيح يولد العلم بالمنظور فيه وانه لو ذهل عن النظر وعن العلم المتولد عنه ثم يذكر
النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا بل مقدورا مباشرا بالقدرة غير ضرورى
واحتجوا على ان العلم الحاصل عند تذكر النظر غير متولد من تذكر النظر بامرين الاول انه لو كان
متولدا من تذكر النظر لكان فعلا لمن تذكر النظر من فعله وتذكر النظر ضرورى من فعل الله
تع فالعلم المتولد منه يكون ضروريا ولو وقعت المعرفة بالله تع عند تذكر النظر ضرورية
لوجب عن ان يكون مامورا بها ومثابا عليها وهو مجمع باجماع الامة الثانى انه لو كان
تذكر النظر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لان التذكر قبل معارضة الشبهة
كهو بعدها والحجتان باطلتان اما الاولى فمبناها على ان الامر لا يكون الا بما هو مخلوق
للعبد وكذلك الثواب وقد ابطلناه فى مسئلة خلق الافعال واما الحجة الثانية
فمبنية على جواز عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح وهو غير مسلم التصور وان سلم
تصور عروضها عند تذكر النظر الصحيح فان كان ذلك يمنع من تولد العلم من تذكر
النظر عند عروض الشبهة فلا يمنع من تولده منه بتقدير عدم عروضها كما فى ابتداء
النظر فان عروض الشبهة يمنع من تولد العلم من النظر ولا يمنع من تولده منه بتقدير
عدم الشبهة فان قيل الشبهة من فعل العبد والنظر من فعله فلا يمكن ان يكون فعله
مانعا لفعله من التولد والتذكر ضرورى من فعل الله والشبهة من فعل العبد
فلا يكون فعل العبد مانعا من فعل الرب فيلزم عليهم ان لا يكون امساك
الابد القوى للشئ مانعا له من الحركة للواجبة له من اعتماد الريح العاصفة عليه بتقدير عدم
مسك الابد القوى له لكونه مانعا من فعل الله تع وسواء كان تحرك ذلك
الجسم متولدا من الاعتماد المخلوق لله تع فى الريح او مباشرا بقادرية عند اعتماد
الريح عليه وهو على خلاف اصلهم الفرع الرابع القائلون بالتولد مفقون على
ان الاصوات والالام من افعال الادميين لا يقع الا متولدة وزاد ابو هاشم
وقال بان التاليفات الواقعة من افعال الادميين لا يقع الا متولدة من غير

لفصل بين التاليف القائم بمحل قدرتين من قادر واحد كالذى يولف بين اصبعيه
وبين التاليف القائم بحسين مماسين لمحل القدرة دون غيره وجمهم فى ذلك
انه لا يعقل صوت دون اعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك
بعضها وكذلك لا يعقل تاليف بين جوهرين دون مجاورة بينهما ولو كان ذلك
مباشرا بالقدرة لما توقف على هذه الاسباب والذى يخص الالم الجارح عن
محل القدرة وان كل ما كان من افعال العبد وهو خارج عن محل قدرتهم فلا يكون
مباشرا بالقدرة بل متولدا ولقائل ان يقول وان سلمنا صحة التولد فما المانع ان
يكون الصوت والالم والتاليف مباشرا بالقدرة والاعتمادات فى الاصوات
والالام والمجاورة بالنسبة الى التاليف شروطا لوقوعها بالقدرة من غير تولد واحتلف
الاعتمادات لا يمنع من جعلها شروطا لشئ واحد والا امتنع اشتراط المحل فى العلم
وكون العالم حيا لاحتلافهما وهو مجمع والذى يخص التاليف القائم بمحل القدرة وغيره انه
ليس القول بكونه متولدا القيام به بغير محل القدرة اولى من كونه مباشرا بالقدرة لقيامه
بمحل القدرة كيف وانه مبنى على جواز قيام عرض واحد بمحلين وهو غير متصور والحق
فيه انه اذا وجد تاليف بين جوهرين فتاليف كل واحد مع الاخر غير تاليف
الاخر معه فهما تاليفان قام كل واحد منهما بجوهر غير الجوهر الذى قام التاليف الاخر
به الفرع الخامس ذهب كثير من المعتزلة الى ان من اعتمد على غيره بضرب او قطع
كان اعتماده عليه مولدا للالم فيه وقال ابن الجبائى على المختار من قوليه ان تولد
الالم انما هو عن الوهاء وهو افتراق الاجزاء المبنية منه العضو وتولد الوهاء من الاعتماد
محتجا على ذلك بان وقوع الالم على حسب الوهاء فى القلة والكثرة لا على حسب
الاعتماد وهذا هو خاصة الاسباب المولدة ولهذا فان من اعتمد بقدرته على خارجه
رقيقة فدخل المضروب من الالم اضعاف ما يجده لو كان ذلك الاعتماد
بعينه على خارجه مكثرة قوته منه مع تساوى الاعتمادين وليس ذلك الا للتفاوت
فى الوهاء دل على ان الوهاء هو السبب المولد للالم دون الاعتماد بالضرب وهو
فاسد من وجهين الاول ان من مذهب ابى هاشم ان ما يتولد عن الاعتماد فى
العضو الرخو من الوهاء اكثر مما يتولد عنه من الوهاء فى العضو المكثر القوى وكذلك
كان ما يولد عنده من احد الوهائن اكثر من الاخر واذا امكن ان يكون المتولد من
احد الاعتمادين المتساويين من الوهاء اكثر فما المانع من القول بان تولد الالم من
الاعتماد وان وقع التفاوت فيه فكمال العضو الرخو اقبل للوهاء من العضو
المكشف فكذلك هو اقبل للالم ولا فرق فلا تفرقة من هذا الوجه الوجه الثانى

بهذا ان الالم قد يتفاوت مع تساوى الوهاو تساوى الاعتمادات وذلك
كالوهاالحاصل من غرز الابره والحاصل من غرز رمانه العقرب وعند ذلك
فعكس القول بتولد الالم عن الوهامع التساوى فيه اولى من تولده من الاعتماد
مع تساويه ولا يمكن ان يقال بتساوى الاماكن المتولدين من الوهابين و
الزايد فى احدهما فمن خلق التدفع وان تولد الالم من الوهامشروط بالنفره اوان
الم اللذع الزايد متولد من السم الاول فلانه امكن ان يقال مثله بقدير تولد الالم
من الاعتماد واما الثانى فلانه ايضا امكن ان يقال بتولد الالم من الاعتماد مشروطا
بالوهاوالنفره وامكن ان يقال بوقوع الالم مباشرا بالقدرة مشروطا بالاعتماد
والوهاوالنفره وليس احد هذه الاحتمالات اولى من الاخر واما الثالث
فلان التولد اما من جسم السم اومن عرض من اعراضه فان كان الاول
فالاجسام عندهم غير مولدة وان كان الثانى فقد بطل التفريع السادس قسم
القائلون بالتولد الاسباب المولده الى ما تولد فى ابتدا رحدوثه وفى دوامه عند
زوال المانع كالاعتماد اللازم السفلى والى ما تولد فى ابتدائه دون دوامه كالمجاورة
المولدة للتاليف والوهاالمولد للالم ولم يعلموا ان المجاورة والوهافى ابتدائه كهو
فى دوامه فاذا قدر اسقاط الموانع من التولد حسب اسقاطها فى الاسدار فيلزم من
كونها غير مولده فى الدوام ان لا يكون مولده فى الابتداء ومن كونها مولدة فى
الابتداء ان يكون مولدة فى الدوام ضرورة عدم الفرق ولو اخذ خصوص الابتداء
او مالازمه شرطا فى التولد لكان ذلك شرطا فى جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به
التفريع السابع اختلفت المعتزله القائلون بالتولد فى الالوان والطعوم فذهب
بعضهم الى جواز وقوع بعض الالوان والطعوم متولده من افعال العبد غير مباشرة
بقدرهم وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصل من ضرب الدبس وسوطه
بالسواط محتجين على ذلك بما خد احتجاجهم فى غيره من المتولدات وموحصول
اللون والطعم على حسب الضرب والسوط وذهب اكثرهم الى ان الالوان
والطعوم لا يقع من افعال العبد لا مباشره بقدرهم ولا متولدة من افعالهم
محتجين على ذلك بانه لو جاز تولد اللون والطعم عن سبب من الاسباب لما
اختص ذلك بجسم دون جسم ضرورة ان الاجسام كلها قابله لجميع الالوان المتضادة
والطعوم وليس الامر كذلك اولتولد فى ذلك الجسم لون اوطعم غير ذلك اللون
والطعم ضرورة كونه قابلا للكل والكل ممتنع وليس لمن اذ لقائل ان يقول بها المانع من
ان يكون اختصاص بعض الاجسام بالطعم واللون المتولد لاختصاصه ببنيه مشروط

فى تولد ذلك اللون والطعم من السبب المعروض لا وجود لها فى غيره من الاجسام
فكذلك الكلام فى اختصاص السبب بتولد بعض الالوان الطعوم عنه او ان يكون
السبب المختص بتولد بعض الالوان والطعوم عنه على هيئه خاصه من الاعتمادات
مخصوصة لا تتهيا وجود مثلها فى غير ذلك الجسم لا بالنسبة الى لون اخر او طعم اخر
وهذه طعنات لا تخلص عنها التفريع الثامن اختلف المعتزله فى الموت هل
يكون متولدة من الالم المتولده من الجرح فذهب الحاى الى جوازه ونفاه
آخرون ومن نفاه فقد خالف قياس المتولد وترتب الموت على الآلام
ومدم البنيه حسب ترتب الالام على الوهاوالاعتمادات ومن اثبت ذلك
كان مراعما للدليل الدال على ابطال التولد واجماع الامة ونصوص الكتاب اما
الدليل فما سبق فلان الامة مجمعة على ان المستقل بالموت والاحياء انما هوالله
واما نصوص الكتاب فقوله تع هو يحيى ويميت وقوله تع ربى الذى يحيى ويميت
الى غير ذلك من الايات ثم يلزم الحاى القايل بتولد الموت من فعل
العبد ان يكون العبد قادرا على الحيوه المضاده للموت لان من مذهبه
ان القادر على الشى يكون قادرا على ضده وموجب التفريع التاسع اتفق القائلون
بالتولد على تعذر اجتماع حركتين متماثلتين فى جزء واحد بقدرة واحدة ولم يمنعوا
من وجود حركات كل حركه فى محل بقدره واحده لكن بشرط تفرق المحال وان
تضامت المحال واجتمعت فمنع على القدرة الواحده ما كان جايزا لها
حاله الافتراق الا ان يقوم بمحل القدرة اعداد من القدر موازنه لاعداد الاجزاء
المحركه المجتمعة كل قدره يوثر فى كل جزء حركه فتجمع فى كل جزء حركات بعدد جمله الاجزاء
المحركه او على هذا فلو كانت الاجزاء المحركه عشره مثلا فلا بد من عشر قدر قايمه
بالفاعل القادر على التحريك وكل قدرة فهى موثره فى كل جزء حركه فالحركات
القائمه بكل جزء عشره هذا اصل القوم وعليه اتفاقهم وهو من التحكمات البارده
والدعاوى الكاسده فانه لو قتل لهم لم كانت القدرة الواحده تحرك الاجزاء
المتفرقه بوجب فى كل واحد منها حركه ويمتنع عليها ذلك عند تضام الاجزاء
انه ما حدث بالتضام ثقل ولا زياده فى الاجزاء ولا فارق غير الاجتماع والافتراق
لم نجد والى الفرق سبيلا بل ولو قتل لم كانت القدرة الواحدة موجبه فى كل جزء حركه
عند التضام قدرة اخرى اليها موازنه للاجزاء المحركه ولم يكن موثرة بانفرادها مع ان
مقدور كل قدرة غير مقدور الاخرى ولا تعلق قدرتان بمقدور واحد ولا توثر
كل واحدة من القدر فى القدرة الاخرى ولا فى مقدورها بل كل واحدة حاله

انفرادها كهي حاله الاجتماع مع غيرها ولم لا كانت موثره في الحالتين او غير موثره في
الحالتين لم نجد والى الفرق سبيلا ولهذا قال ابن الحبائي وغيره من فضلاء المعتزله
لا نعرف لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما تشهل علينا حركته عند الافتراق
غير عند الاجتماع وهذا وان كان حقا فليس فيه ما يدل على وجوب
اجتماع قدر موازنة لاعداد الاجزاء المنضمه ولا ان يكون في كل جزء من الحركات
ما يوازي اعداد الاجزاء بل امكن ان يكون ذلك لعدم خلق الصنع القدرة على
الرفع حاله الانضمام وخلقه لها حاله التفريق بحكم جرى العادة او لتوقف الحركه والرفع
في الاجزاء المنضمه على وجود قدرة اخرى واحدة منضمه الى القدرة الاولى او كثر وبالجمله
على قدر لا يكون في عددها موازنه لعدد الاجزاء ولا محيص عنه واما الجبائي فانه قال
انضمام الاجزاء مانع من التحريك ولهذا فانا نجد القادر على الشيء يمتنع عليه المشي بالربط
والتقييد بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر
وقد ابطلناه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى
رجليه بل امكن ان يكون ذلك لمعنى مختص بتلك الصورة لا وجود له فيما نحن فيه
ولا طريق الى نفي ذلك بامر يعتمد على ما اسلفناه كيف والفرق واقع من جهة ان
مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف ما نحن فيه فانه قال بزوال المانع
سقد يران يوجد قدر موازنه لاعداد الاجزاء المنضمه ثم يلزم عليهم انه لو كانت اعداد
الاجزاء المنضمه عشرة فخلق في المحرك لها احد عشر قدرة فالقدرة الزائدة على العشرة اما
ان يكون موثره مع تاثير باقي القدر او غير موثرة فان كان الاول فهو محال لانها اما ان تؤثر في
حركة اخرى زائدة على حركات القدر العشرة او فيما اثرت فيه باقي القدر لا سبيل الى
الاول للاستغناء عنها ولا سبيل الى الثاني لامتناع تاثير قدرتين في مقدور
واحد وان كان الثاني فليس سقوط اعتبار اي قدرة فرض دون الباقي اولى
من العكس وهذه المحالات انما لزمت مما ذكروه فيكون محالا البتة رابع العاشر
ذهب بعض المعتزله الى ان ما يتحرك به الثقيل من الاعتمادات يمنة ويسرة
يمكن ان ترتفع به الى جهة فوق وخالفهم ابو هاشم واتباعه في ذلك محتجا عليهم بما نجده
كل عاقل من التفاوت بين التحريك وحركه وبين التحريك صعدا لكنه زعم ان
ما يفتقر اليه الثقيل في تحريكه يمنة ويسرة من الحركات القائمه بكل جزء منه لا بد منه في
جهة الدفع مع زيادة حركة واحدة ولو قيل لم حصرت الزيادة في حركة واحدة ولم لا كانت
اكثر من ذلك وهي ما يعلم الدافع تحرك الثقيل عندها لم نجد الى الحصر سبيلا التنويع
الحادي عشر اذا تعالى على حمل ثقيل انسان لستقل كل واحد منهما بحمله بتقدير انفراده

به فعال عباد الصمري والكعبي ان كل واحد منهما منفرد بحمل بعض من المثقل لا شاركه
فيه صاحبه ولا ست لهما فعلان في جزء من المثقل وقال اكثر المعتزله ست لكل واحد
منهما في كل جزء من اجزاء المثقل من الافعال حاله الاجتماع ما كان ست له حاله
الانفراد والمذهبان واهيان اما الاول فلانه لا بد وان يكون فعل كل واحد
منهما في بعض معنى في نفس الامر وليس ما تعين لفعل زيد فيه اولى من غير لعدم
الاولويه واما الثاني فلانه لو قيل اذا كان المقدور به لا سم جملة له دون ما به حركه في
كل جزء مثلا فما المانع عند اجتماعهما من صدور حركتين في كل جزء من كل واحد
منهما من غير حاجة الى ما به من كل واحد منهما لم نجد والى دفعه سبيلا التفريع الثاني
عشر مما اختلف فيه الحبائي وابنه من ذلك ان الثقيل الساكن هل يمكن
ان تولد فيه سكون ام لا فمنع الحبائي من ذلك لاعتقاده ان مولد السكون
الحركه ولا حركه وجوزه ابنه لاعتقاده ان المولد للسكون انما هو الاعتماد والاعتماد
على الثقيل في جهة فمكن وكل واحد من القولين مقابل للاخر من غير دليل ومن
ذلك ان الحبائي احال قيام الم بجسم من فعل الدافع دون الوهاد بتفريق
الاجزاء محتجا على ذلك بانا لم نتصادف الماء الا كذلك فكان لازما وخالفه
ابو هاشم في ذلك وقال لا يلزم من اطراد ذلك في الشاهد اطراده في الغائب
لان ما خرج عن محل القدرة في الشاهد لا يكون مباشرا بالقدره بخلاف الغائب
وما ذكره ابو هاشم تفريعا على القول بالتولد منقدح كيف وان ما ذكره الحبائي
يجر الى ان لا يكون بعض الانس وجاجة ولا وجاجة الانس بعضه ولا انسان
الانس انسان بناء على الشاهد وهو قول بقدم العالم وذلك فج ومما خالف
فيه ابن الحبائي للمعتزله انه لم يطلق على السبب مولد المسبب قال لان ذلك
يوهم انقطاع المسبب عن كونه فعلا لفاعل السبب بل المولد للمسبب من السبب
هو فاعل السبب والامر في الاصطلاح اللفظي قريب الاصل الثالث
في انه لا مخصص للمجازات الا الدافع وانه مريد لكل كاين وغير مريد لما لم يكن
ولما كان هذا الاصل من اعظم اصول هذا الكتاب واعضها على ذوي العقول
والالباب وجب ان يقدم عليه فصول لا يتم بحصة دونها وهي ستة فصول
الاول في اثبات الارادة الحادثة واحكامها الثاني في اضداد الارادة الحادثة
الثالثة في ان الارادة للشيء كراهيه لضده الرابع في ان الارادة الحادثة لا تكون
الا مرادا الخامس فيما يجوز تعلق الارادة به وما لا يجوز السادس في تحقيق متعلق
الارادة الفصل الاول في اثبات الارادة الحادثة واحكامها كتابيا

في مسايل الصفات اختلاف الناس في معنى الارادة وما هو المختار فيها و
بينا انها منفية الى قدمه وحادثة وبينا ثبوت القديمة منها وهذا اوان بيان
ثبوت الحادثة منها وقد اتفق العقلاء على ثبوت الارادة الحادثة شاهدا غير
الخاطر على ما اسلفناه في مسايل الصفات وهو مخصوص بما يجده كل عاقل من نفسه
من كونه متمكنا من تخصيص حركاته المقدورة بوقوف دون وقت وحاله دون
حاله بخلاف حركاته الاضطرارية وليس كونه متمكنا من التخصيص بحاله دون حاله
راجعا الى صفة الحركة المقدورة والحركة الاضطرارية بل الى القدرة وليس ذلك هو
نفس ذاته لوجود ذاته في الحالتين فلم يبق الا ان يكون صفة من صفات ذاته
وهو اما عدم او وجود ولا جايز ان يكون عدما والا لما صح وصف العدم بسببه وان
كان وجوديا فليس هو نفس الحيوة ولا العلم ولا غيرهما من الصفات المشتركة
بين الحالين ولا هو نفس القدرة اذ القدرة ليس من شانها تخصيص الحادث
بحاله دون حاله بل ما من شانه ان صاني به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن
الفعل كالعدم تخصصه فلم يبق الا ان يكون زايدا على ذلك كله وهو المعنى بالارادة
فقد مت بذلك ان العبد متصف بصفة الارادة واليه الاشارة بقوله
تع تريدون عرض الدنيا اثبت كون العبد مريدا والمزيد من قامت به الارادة
على ما سبق وكذلك قوله تع واسد يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون
الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما الى غير ذلك من الايات والدلايل الواضحات
واذا ثبت الارادة الحادثة فالقول في امتناع بقايها وفي وجوب مقارنتها
للمراد وامتناع تعلق الارادة الواحدة الحادثة بمرادين وفي تماثلها واختلافها وتضادها
وانها هل يفتقر في تعلقها بالمراد الى بنية مخصوصة وانه هل يتصور وجود مراد بين
مريدين وان اسد تع يريد مثل فعل العبد وانه هل يتصور وجود مراد واحد بارادة
لمريد واحد من جهة واحدة وفي امتناع تعلق الارادة الواحدة بمراد واحد من
وجهين فعلى ما سبق في القدرة الحادثة من المزيف والمختار فعليك بنقله
الى ههنا الفصل الثاني في اضداد الارادة الحادثة وهي تنقسم الى اضداد
خاصة واضداد عامة اما الخاصة فالكراهة وهي ضد الارادة بالحاق الايمة ولم
يبعدوا من انصاف الرب تع بها خلافا للاستاذ ابي اسحق فانه قال
الكراهة لا توصف بها الباري تع لان الكراهية راجعة الى النفرة عن الشي و
النفرة عنده من ضروب الالام والرب تع لا يوصف بشي من الالام
وهو على خلاف الاطلاق الشايع الذايع من الامة بكون اسد تع كارها

لكذا

لكذا وغير كاره لكذا ولو كانت الكراهة الماونفرة او ضعب بها الرب تع اذ هو
لا يوصف بالالم والنفرة وايضا فانه لو كانت الكراهة هي النفرة او ضرب من
الالم لكان قول القايل كرهت بمنزلة قوله تالمت ونفرت ولو كان كذلك
لما صح قول القايل كرهت الامر الفلاني اذ هو بمنزلة قوله تالمت الامر الفلاني
او نفرت الامر الفلاني وهو محال لكن قد يمكن ان يقال انما وقع الافتراق في
ذلك لخصوص اللفظ دون المعنى فان قيل لو كانت الكراهة ضد الارادة
لما اجتمعا والمعصية الواقعة عندكم مرادة لله تع ومكروهة له قلنا حدوث المعصية
الواقعة عندنا هو المراد وحدوثها ليس بمكروه بل المكروه كونها معصية وكونها
خارجة عن نفس الحدوث المراد فما اجتمعا واما الاضداد العامة فالموت والنوم
بالاتفاق واما الغفلة والسهو فالاجماع منا ومن المعتزلة وكل عاقل على انه لا يجامع
الارادة بمعنى ان ارادة الشي لا يجتمع مع السهو عن ذلك الشي وهل هما ضدان
فالذي عليه اصحابنا التضاد خلافا للمعتزلة فانهم قالوا غير متضادين وان امتنع الجمع
بينهما احتج الاصحاب بان الاوقع والسهو معنيان يمنع الجمع بينهما في المحل
الواحد بالنسبة الى شي واحد ولا يحصل فيهما مانع للمنع من الجمع غير التضاد فهما متضادان
وفيه نظر اذ ليس كل معنيين يمنع الجمع بينهما فهما متضادان فان القدرة على
الحركة على اصولنا معنى والسكون المضاد للحركة المقدورة معنى ولا يتصور الجمع
بين القدرة على الحركة والسكون ضرورة مقارنة القدرة على الحركة للحركة وليس
القدرة على الحركة والسكون ضدين بل القدرة على الحركة لازم ضد السكون وهو
الحركة وقول القايل لم يتخلل بين الارادة والكراهة ما يحصل الجمع غير التضاد دعوى
يفتقر الى البحث والسبر وهو غير بين كما سلف واما الحجة الخصم فمن وجهين الاول لو
كان السهو مضادا للارادة ليتعلق بمتعلقها على ضد تعلقها كالجهل فانه لما ضاد
العلم كان متعلقا بتعلق العلم على النقيض من تعلق العلم به والسهو ليس كذلك
فانه يتعلق بالقديم والباقي مع استحالة تعلق الارادة بهما الثاني انه لو كان السهو
مضادا للارادة فهو عندكم ايضا مضاد للعلم ولو كان ضد الها التضاد كالسواد
فانه لما كان ضد البياض والحمرة كان البياض والحمرة ضدين وليس العلم ضد الارادة
فلا يكون السهو ضدا لها والجواب عن الحجة الاولى لانسلم انه لو كان السهو
مضادا للارادة لكان متعلقا بتعلقها على النقيض ولا يلزم من وقوع ذلك
بعض المتضادات كالعلم والجهل وقوع ذلك مطلقا في كل متضادين
فان الموت عندنا ضد الارادة وليس هو على ما ذكروه واما الحجة الثانية فلانسلم

ان اضداد مختلفين انه لابد من تضاد المختلفين ولا انه يلزم من وقوع ذلك في بعض
المتضادات طرد في الباقي فان عندنا الموت مضاد للعلم والقدرة والارادة
ولا تضاد بين العلم والقدرة والارادة ومجرد الدعوى في ذلك غير مقبول فيما ليس
بضروري ومن مذهب الشيخ ان الارادتين المتعلقتين بالضدين في وقت
واحد في محل واحد ضدان كارادة الحركة يمنة وارادة الحركة يسرة قال القاضي
ابو بكر والذي يصح عندي عدم التضاد محتجا على ذلك بان من جهل تضاد شيئين
وقدر في نفسه جواز اجتماعهما فانه يتصور منه ارادتهما معا على رأي الشيخ ولو تضاد
لما اختص امتناع الجمع بينهما بحالة العلم دون غيره كالسواد والبياض فانهما لما
تضادا امتنع الجمع بينهما مطلقا سواء علما او جهلا وفيه نظر اذ الارادة على ما حققناه
عبارة عن معنى من شانه ان يتخصص به كل واحد من الجايزين بدلا عن الاخر وما لا يكون
كذلك فغير خارج عن القصد والتمني والشهوة والميل والعزم وليس ارادة على التحقيق
وعلى هذا فتعلق الارادة بالمراد لا معنى له غير تخصيص المراد بها فلا يعقل تعلقها بالمراد
من غير تخصيص له بها وعند ذلك فلا يخفى ان تعلق الارادتين بالضدين ممتنع
سواء علم تضادهما او لم يعلم ضرورة استحالة تخصيصهما معا في وقت واحد في
محل واحد ولا معنى لتضاد الارادتين غير امتناع اجتماع تعلقهما بالضدين معا وعلى
هذا فالمذهبان مدخولان اما مذهب الشيخ فلاعتقاده انه لا تضاد حالة
الجهل واما مذهب القاضي فلاعتقاده امتناع التضاد مطلقا فان قال ما صار
كلام القاضي ان الارادة الحادثة عندكم غير مخصصة للمراد كما ان القدرة الحادثة
غير موثرة في الايجاد فكيف يصح هذا البناء قلنا وان كانت الارادة الحادثة
غير موثرة في الايجاد ومعنى تعلقها بالمقدور مقارنته لها على ما تقدم ولا يخفى ان
تعلق الارادة الحادثة بالمراد على هذا التفسير مانع من الجمع بين تعلق الارادتين
بالضدين على ما عرف وعلى هذا فكل ضدين لا واسطة بينهما وتمتنع عرو المحل عنهما
فيمتنع الكراهية لهما اذ من ضرورة الكراهة لهما امتناع ارادة كل واحد منهما لاستحالة
الجمع بين كراهية الشيء وارادته ويلزم من ذلك خلو المحل عنهما وهو محال وان كان بينهما
واسطة فلا يمتنع تعلق الكراهة بهما لامكان اجتماعهما في العدم الفصل الثالث
في ان الارادة للشيء كراهية لضده مذهب الشيخ ابي الحسن وكثير من اصحابه ان
معنى ارادة الشيء كراهية لاضداد ذلك الشيء ولكن مقتضى اصل الشيخ وان لم يكن
مصرحا به من جهته ان يكون المراد للشيء عالما بان الشيء له اضداد فان من لا
يعلم وجود الشيء فلا يتصور ان يكون كارها له فاذا الارادة للشيء كراهية

لاضداده حاله علم المريد بالاضداد حاله جهله بها وقال الاستاذ ابو اسحق ارادة الشيء لا يكون
نفسها كراهية لاضداد ذلك الشيء مطلقا لانه لو كانت الارادة للشيء كراهية للضد
لكان ذلك لها من صفات نفسها وصفات النفس لا تزول ولو كان كذلك
لكانت الارادة كراهية لضده حاله الجهل به وهو ضعيف لما تقدم وقال امام الحرمين هذا
هو ايضا مقتضى اصل القاضي والحجة لمذهب الشيخ ابي الحسن ان المريد للشيء يلزمه
الكراهة لاضداده لاستحالة علمه على ما تجده كل عاقل من نفسه والكراهة اما ان يكون عين
الارادة او غيرها لا جايز ان يقال بالمغايرة والا فذلك اللازم اما ان يكون مثلا للارادة
او لا يكون مثلا لها فان كان مثلا فالمثلان لا يجتمعان في محل واحد على ما يأتي في
التضاد وان لم يكن مثلا فهو خلاف والخلاف اما ضد او ليس بضد لا جايز ان
يكون ضدا والا لما اجتمعا وقد اجتمعا وان لم يكن ضدا فكل خلافين ليسا بضدين يمكن
وجود احدهما دون الاخر كالعلم والقدرة ونحوهما وهو خلاف ما قبل من اللازم بل
والممكن وجود كل واحد منهما مع ضد الاخر وضد الكراهة للشيء الارادة له وذلك
يجر الى جواز ارادة الشيء وارادة ضد ذلك الشيء معا وهو ممنوع لما تقدم من ان الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادة واذا لم يكن كارها لغير ما هو مريد بها يتعين كون
الارادة للشيء على الكراهة لضدين ذلك الشيء وبهذا يعرف ان عين القرب
من المشرق هو عين التعدد من المغرب وان عين شغل الجوهر لحيز اسفل اليه عين
تفريغه للحيز الاخر ونحو ذلك وهذه الحجة فيها نظر اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان
المريد للشيء يكون كارها لضده بل غايته ان يكون كارها لعدم المراد اما الضد فلا يمتنع
ان يكون كارها له وامكن ان لا يكون وان سلم انه لابد وان يكون كارها للضد
ولكن لا نسلم ان الارادة عين الكراهة والمختار من الاقسام انهما من الاختلاف
من غير تضاد وعلى هذا فلا نسلم امكان وجود احد المختلفين دون الاخر مطلقا
في كل مختلفين ليلزم ما قيل وما المانع من كونهما متلازمين بحيث لا يمكن احدهما
عن الاخر ولا يلزم من جواز الانعكاك في بعض المختلفات جوازه مطلقا ولهذا
فان التحيز مع الجوهر من المختلفات ولا انعكاك لاحدهما عن الاخر على اصل
المعتزلة وبهذا يندفع ما ذكر من الوجه الثاني واما حجة مذهب الاستاذ ابي
اسحق فانما يلزم ان لو قيل بان ارادة الشيء عين الكراهة لضد ذلك الشيء
مطلقا وليس كذلك وانما المانع ان يكون الارادة للشيء عين الكراهة لضده
مشروطا بالعلم به كما ان اصل الكراهية للشيء او الارادة له مشروط بالعلم به فان
قيل لو جاز ان يكون ارادة الشيء عين الكراهة لضده لكان العلم بالشيء مهلا لضده

وصوح فانه لايلزم من العلم بالسواد الجهل بالبياض ونحوه قلنا هذه دعوى مجردة وتمثيل
من غير دليل جامع فلا يصح كيف وان الاتفاق واقع على ان ارادة الشئ كراهية لعدم
ذلك الشئ اما بعين الارادة او بغيرها ومالزم ان يكون العلم بوجود الشئ جهلا
بعدمه كان الجهل بالعدم عين العلم او غيره الفصل الرابع في ان الارادة الحادثة
لايوجب المراد مذهب الاشاعرة ان الارادة غير موجبة للمراد ووافقهم على ذلك
الجبائي وابنه وجماعة من المتاخرين من المعتزلة وذهب النظام والعلاف وجعفر
بن حرب وطائفة من قدماء البصريين الى ان الارادة يوجب المراد اذا كان
المراد فعلا للمريد وكانت الارادة قصدا الى ايقاع الفعل المقدور عند زوال
الموانع واما ان كانت الارادة عزما او كانت الارادة قصد الفعل الغير فلا اما الحجة
اصحابنا على امتناع كون الارادة موجبة للمراد فما اسلفناه في امتناع كون القدرة
الحادثة موجبة للمقدور فعليك سلكه الى ههنا واما النظام فانه قال اذا اراد المريد
الحركة الى جهة اليمنة لقدير اد كانت ارادته قصد الايقاع الفعل مع ارتفاع الموانع
فاما ان يقال بجواز وقوع الحركة في الحالة الثانية من وجود الارادة الى جهة غير جهة
اليمنة اولا بد من وقوع ماعينه من الحركة لاجائز ان يقال بالاول والا فلك
الحركة اما ان تقع مرادة او غير مرادة لاجائز ان تقع من غير ارادة والالامكن ذلك
في كل حركة اذليس البعض بالاستعداد عن الارادة اولى من البعض وان كان و
قوعها بالارادة فالارادة لها اما ان يكون مقارنة لها او متقدمة عليها لاجائز ان
يقال بالمقارنة لان الارادة قصد والقصد الى الشئ يجب ان يكون متقدما على
ذلك الشئ ولاجائز ان يقال سقدمها عليها لان ذلك يحوالى اجتماع الارادتين
لضدين مع العلم بهما في وقت واحد وذلك محال فلم يبق الا القسم الثاني وهو وجوب
وقوع ماعينه من الحركة في الوقت الثاني وهو المعني بايجاب الارادة للمراد واعلم
ان هذه الحجة انما يلزمنا ان لو قلنا بوجوب تاثير الارادة في المراد بالتخصيص وليس
كذلك بل عامة انا نقول بوجوب مقارنتها للمراد من غير تاثير كما قلنا في القدرة
وليس القول بكون الارادة موجبة للمراد بسبب المقارنة بينهما من غير تاثير لاحدهما
في الاخر باولى من كون المراد موجبا للارادة كما سبق في القدرة وان سمي مسمى الارادة
موجبة بهذا الاعتبار فلا منازعة معه في عين التسمية بل سذه الحجة لازمة على المعتزلة القائلين
بان الارادة غير موجبة للمراد مع اعترافهم بتاثيرها في صفة المراد وللصفة تعلقت
اصلهم اختلفوا في جوابها بعد الاتفاق منهم على جواز وقوع الحركة في الوقت الثاني
من وجود الارادة الى خلاف جهة الحركة المرادة فمنهم من قال بانها تقع مرادة اذ

لو وقعت غير مرادة لامكن ذلك في كل حركة لما سبق ثم من هولاء من قال بان
الارادة لضد الحركة المرادة اولا تقع مقارنة لها لامتقدمة عليها حتى لايجتمع ارادتان
لضدين في وقت واحد مع العلم بهما اذ هو محال لما سبق وهذا هو قول الجبائي ومنهم
من قال انها تقع بارادة متقدمة عليها ولو وقع ذلك لكانت الارادة الاولى وهذا
هو قول ابي هاشم ومن المعتزلة القائلين بامتناع ايجاب الارادة للمراد من قال
بان الحركة للضادة تقع في الوقت الثاني من غير ارادة لانها لو كانت مرادة فالارادة
اما مقارنة لها او متقدمة عليها لاجائز ان يكون مقارنة لها لما تقدم ولا متقدمة عليها
للمحال المذكور اولا وربما اسند بعضهم وقوعها الى البنية المخصوصة وكل هذه الاجوبة
فمدخولة اما جواب الجبائي فاما ان يقول بان كل ارادة تقارن المراد كما هو المنقول
عنه من احد قوليه واما ان يقول بالمقارنة في صورة الالزام دون غيرها كما هو المنقول عنه
في قول اخر فان كان الاول فلا حق انه يلزم من مقارنة الارادة للمراد مع تاثير الارادة
في صفة المراد ان يكون موجبة للمراد كما قال النظام وموافقوه وان كان الثاني
فيلزم منه ان يكون الارادة في صورة المقارنة موجبة وهو خلاف مذهبه ثم انه ليس
القول بمقارنة الارادة لاحدى الحركتين وتقدم ارادة الاخرى عليها اولى من العكس
واما جواب ابي هاشم فحاصله راجع الى ان الارادة المفروضة اولا لم يكن سقدير وقوع
الحركة المضادة وهو محال لما فيه من القول بعدم ما قيل بوجوده في وقت واحد والقول
بان الحركة للضادة سقدير وقوعها لا يكون مرادة لوجب ان يكون كل حركة حكذا
لما تقدم من عدم اولوية بعض الحركات بالاستناد عن الارادة دون البعض وعلى
هذا اسطل القول باسناد الحركة للضادة الى البنية المخصوصة ايضا الفصل الخامس
فيما يحور تعلق الارادة به وما لا يجوز اما ما لا يجوز تعلق الارادة به فالمستحيلات كالجمع
بين الضدين وانقلاب الحادث قديما والقديم حادثا الى غير ذلك ولا فرق
بين الغايب والشاهد لكن مع العلم بالاستحالة شاهدا وكذلك الحكم في ارادة
القديم الواجب اذ الارادة انما هي للتخصيص وتحصيل الحاصل محال وكل ذلك
مما لا خلاف فيه بين العقلاء واما ما يجوز تعلق الارادة به فكل ما هو جايز في نفسه
وسواء كان مقدورا للمريد او غير مقدور له وسواء كان وجودا او عدما وسواء كان
العدم طارئا او اصليا كارادة الاحداث الشئ وذهب بعض المعتزلة الى استحالة ارادة
العدم المحض ومنهم من جوز ذلك لكنه لم يصف العدم بكونه مرادا وان تعلقت
الارادة به كما قال ابو هاشم في العلم بالمستحيلات والمذهبان باطلان اما الاول
فلانه خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من ارادة لا يكون الشئ كما يجده من ارادة

كونه وليس ذلك عائدا الى ارادة الضد فانه قديريد الاحدث مالا ضد له كالجوهر
وليس الفناء ضد الجوهر ليقال سيتعلق الارادة به على ما سنبينه وسقدير كون الفناء
ضدا فانما يكون بعد حدوث الجوهر لا قبله فلا يمكن ان يكون ارادة الاحدث
الجوهر ارادة لفنائه وسقدير بحصول الفناء قبل حدوث الجوهر فقد يريد الاحدث
الجوهر من لا يخطر الفناء بباله وهذا المذهب الثاني فنطلانه بما ابطلنا به قول ابي
هاشم في علم لا معلوم له فان قيل اذا جوزتم تعلق الارادة بكل جايز فكل باق
مما ليس واحبال ذاته جايز فليكن الارادة متعلقة به ولم يقل به احد من العقلاء
فقد اجاب عنه الاستاذ ابو اسحق بان ارادة المعنى الذي به كون الباقي باقيا
ممكن واما الباقي من غير بقاء فغير ممكن فلا يتعلق به الارادة وليس يحق فانه ان كان
الباقي من الممكنات باقيا بنفسه فلا اشكال لازم وان كان باقيا بمعنى فلو قيل لم
لا يجوز ان يتعلق الارادة بالباقي مع جوازه ويقطع النظر عن المعنى الموجب للبقاء لم يكن
ما ذكره الاستاذ في الجواب كافيا والحق في الجواب انه لا امتناع من تعلق الارادة
بالباقي وانما الذي يمتنع تعلقها به تجدد وجود الباقي فانه محال وعليه تحويم امام الحرمين هذا
ما قال الاصحاب في تعلق الارادة بالمراد والواجب انما هو التفصيل في هذا الباب
وهو ان يقال ان اريد بالارادة المعنى الذي من شانه تخصيص الحادث بوقت
حدوثه وحاله دون حاله كما اسلفناه في تحقيق معنى الارادة وبالتعلق تفسير
التخصيص فيمتنع تعلقها بما لا يكون مخصصة له وسواء كان جايزا في نفسه او لم يكن
كما اسلفناه في الفصل الثاني من هذا الاصل وان اريد به ما سوى ذلك
من القصد والتمني او الشهوة او الميل او غيره وبالتعلق غير التخصيص فلم وعلى
كل حال فلا يتصور ان يكون الفاعل عالما بفعله الا وهو مريد له سواء فيه جميع المعتزلة
ما سوى المتولدات من الاسباب فانها يجوز ان يكون عندهم مراده و
غير مراده وان كانت من افعال فاعل السبب واما الارادة فلو اقدم
تع عبده على الارادة فهل يجب ان يكون تلك الارادة مرادة له بارادة اخرى
وهل يتعلق ارادته بارادة المقدورة ام لا فذهب اصحابنا الى وجوب ذلك
لانه لا يتصور فعل من فاعل وهو عالم به ذاكر له من غير ارادة به ومنع الجبايي
من ذلك واحال كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى واما ابو هاشم
فانه قال ان كانت الارادة قصدا الى الفعل مقارنة له او متقدمة عليه كتقدم
القدرة على المقدور جاز ان يكون مرادة والا يكون مرادة واما ان كانت
متقدمة على الفعل بازمنة وكانت عزما على الفعل فلا بد ان يكون مرادة

وكل

وكل ذلك تحمل في دفع سؤال التسلسل على قولهم بان المدتع مريد بارادة حادثة لا في محل
احتج اصحابنا بان الاجماع متاو من المعتزلة منعقد على كل مقدور معلوم ما عدا موضع النزاع لا
بد وان يكون مرادا بارادة مخصصة له وانما افتقر الى تعلق الارادة به من جهة كونه جايزا فان
المخصص للجايزات انما هو الارادة كما سبق تقريره في مسائل الصفات والاراة المقدرة
جايزة فكان تخصيصها مفتقرا الى مخصص من جهة الفاعل لها وذلك المخصص هو الارادة ولو
امكن استغناؤها مع جوازها عن الارادة المخصصة لاستغنى كل جايز عن المخصص وذلك محال
لافضائه الى تخصص بعض الجايزات دون البعض من غير مخصص فان قيل ما ذكرتموه انما يلزم
منه وجوب الارادة مع جوازها من غير مخصص سقديرا ان لا تكون مرادة ان لو لم يكن
الداعي اليها كافيا في التخصيص فلم قلتم بانه غير كاف وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على
ارادة الارادة لكن معنا ما يدل على امتناع ذلك وبيانه من وجهين الاول انه لو كانت
الارادة المقدورة مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة السابعة مفتقرة الى ثالثة والثالثة
الى رابعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له وهو محال الثاني انه لو جاز ان ترد الارادة لجاز ان يستهي
الشهوة وان يتمنى المتمنى وكل ذلك محال قلنا اما داعي الارادة لو اكتفى به عن ارادة الارادة
لاكتفى بداعي المراد عن ارادة المراد واما النشر فانما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة
مرادة بارادة مكتسبة وليس كذلك بل انما قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية
حاصلة للفاعل على خلق الله تع فان قيل فلو كان المراد معصية فارادته يكون معصية لان
ارادة المعصية معصية وهلم جرا فالارادة المخلوقة لله تع يكون معصية ولا يكون الرب
خالقها فقد سبق الجواب عن امثال هذا في مسئلة خلق الافعال وما ذكروه آخرا
فدعوى مجردة وتمثيل من غير جامع فلا يصح على ما عرف كيف وان ما ذكروه لازم عليهم
في الارادة السابقة على المراد بازمنة فانها لا بد وان يكون مرادة على اصولهم كما بيناه
فما هو جوابهم ثم فهو جوابنا ههنا الفصل السادس في تحقيق متعلق الارادة وذهب
القاضي ابو بكر والبصريون من المعتزلة الى ان الارادة اذا تعلقت بقول او فعل فلا بد
وان تثبت له حالة زايدة على ذاته اما في القول فكالو قال القايل لغيره افعل فانه
اذا اراد به الايجاب او الندب او الاباحة او التعجيز او التنديب الى غير
ذلك من المحامل فقد افادت الارادة قوله اثبات حالة زايدة في كل واحدة من
هذه الصور وهي ما بها الممايزة بين هذه الجهات وان كان قوله افعل متحدا لا اختلاف
فيه واما في الفعل فكالسجود فانه بالارادة سد تع سبب له صفة الطاعة وبالارادة للصنم
صار بها صفة المعصية وان كان السجود متحدا لا اختلاف فيه الى نظايره ولهذا
قال الكعبي ان محال قوله افعل وهو موجب خلاف قوله افعل وهو تاديب وخالفهم

في ذلك بعض اصحابنا احتج القاضي ومتبعوه بان الارادة لابد لها من مراد وانه يستحيل
وجود ارادة لامراد لها كما يستحيل وجود علم لامعلوم له وقدرة لامقدور لها ومتعلق
الارادة في هذه الجهات القولية والفعلية ليس هو نفس القول او الفعل لعدم
الاختلاف فيه فلم يبق الا ان يكون صفة زائدة عليه وايضا فان العاقل يجد
من نفسه التفرقة بين هذه الاقوال والافعال وليست التفرقة عايدة الى ما به الاتفاق
من القول او الفعل فلم يبق الا ان يكون عايدا الى ما به الافتراق وما به الافتراق
غير ما به الاتفاق وذلك هو المطلوب والحق عندي في ذلك ان ما ذكره القاضي في الدلالة
على ان متعلق الارادة في الصور المذكورة ليس هو نفس القول والفعل المطلقين
بل امر زايد عليهما فهو مسلم لامراء فيه لكنه ان اراد بذلك الامر الزايد الذي هو
اثر الارادة صفة وجودية وحالة بثبوته للفعل او القول في جهاته المختلفة فهو ممتنع
والا كانت الارادة موثرة في حدوث تلك الصفة وثبوتها ويلزم من ذلك
ثبوت اخص صفة القدرة للارادة وان يكون الارادة قدرة والقدرة ارادة وقد غلب
لحقيقة كل واحدة من الصفتين كيف وان العاقل اذا لحث مع نفسه ونظر بعقله نظرا منصفا
علم ان قول القايل حاله كونه موجبا لهو حاله كونه نادبا وانه ليس لاحدهما صفة ثبوتية
يمتاز بها عن الاخر وبه يبطل قول الكعبي باجتلافهما في نفسهما وان اراد به ان صيغة
افعل المقدورة فالجوز ان ترد للوجوب تارة وللندب اخرى وان كل واحد
من الجايزين فمتعلق القدرة من جهة حدوثه ووجوده فان متعلق الارادة تعيين
احد الجايزين لان يوجد بالقدرة بدلا عن الاخر فهو الحق وان اراد به غير هذين فلا بد
من تصويره وبيان وجوده وهو غير متصور ولا مبرهن واذا تبينا على ما ردناه من
الفصول واوردناه من الاصول فنعود الى المقصود في بيان ان كل كاين مراد
لله وما ليس بكاين ليس مرادا القول في ان كل كاين فمراد الله تع وما ليس
بكاين غير مراد الكون مذهب اهل الحق من اصحابنا ان كل جايز كاين فهو مراد
لله تع وان كل جايز ليس بكاين غير مراد الكون واتفقوا على صحة اسناد جميع الكاينات
الى ارادته جملة بقولهم جميع الكاينات مرادة لله تع واختلفوا في جواز اسنادها اليه
مفصلا فمنهم من منع من ذلك وان يقال الكفر والفسوق مراد لله حذرا من تخيل
السامع ان الارادة هي الامر كما ذهب اليه بعض العلماء وان الكفر والفسوق
مامور به وعند توهم الالتباس في الاطلاق يجب التوقف فيه على ورود الشرع به
ولم يرد وبهذا كما يصح ان يقال بالاجماع وبالنص الله خالق كل شيء ولا يقال الله
خالق القذورات والنجاسات والكلاب والخنازير وان كانت

من

من مخلوقاته وكما يقال ان كل شي في العالم لله تع بالاضافة الملكية ولا يقال له الزوجة
والاولاد وان كان في العالم زوجة واولاد وهم مضافون اليه اضافة ملك
وليس ذلك الا لما فيه من احتمال اللبس والتوقف على ورود الشرع بالاطلاق ومنهم
من جوز ذلك وقال ان الله تع مريد للكفر والفسوق والمعصية معاقبا عليه و
من اصحابنا من فصل بين قوله ان الله يريد بالكافر الكفر وبين قوله يريد منه الكفر فاجاز
الاول ومنع الثاني لابنايه عن الرضا بالكفر بخلاف الاول واما المعتزلة فانهم قالوا ما كان
من افعال الله تع فهو مراد له غير ارادته الحادثة على ما فصلناه من مذهب الجبايي وابنه
فيه وما كان من افعال العباد المتكلفين فان كان واجبا اراد وقوعه ولم يرد تركه وان
كان حراما كره وقوعه ولا يريد وقوعه وان كان مندوبا اراد وقوعه ولا يكره تركه وان
كان مكروها كره وقوعه ولا يريده وان كان مباحا فلا يريده ولا يكرهه وما كان من
افعال غير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهايم فحكمها حكم الافعال المباحة من المكلفين
حجة اصحابنا في الطرف الاول وهو ان كل كاين فمراد لله تع هو ان كل كاين فهو مخلوق
لله تع وكل مخلوق لله تع فهو مراد له فكل كاين فهو مراد له اما بيان المقدمة الاولى
فمما مر في الاصل الذي قتل هذا الاصل واما المقدمة الثانية فهو ان كل مخلوق لله تع
فلا بد وان يكون جايز الوجود وجايز العدم والا كان واجبا لذاته او ممتنعا وخرج
عن كونه مخلوقا وكل جايز فلا بد له في وجوده وحدوثه من مخصص والا كان وجود احد
الجايزين من غير مخصص وهو محال فاذا كل مخلوق لله لا بد له من مخصص وكل ما لا بد له من
مخصص فلا بد وان يكون مرادا اذ لا مخصص غير الارادة على ما تقدم فكل مخلوق لله
تع مراد وليس مخلوقه مرادا مخصصا بارادة غير والا لخرج عن كونه مستند الخلقه وهو
محال فاذا كل كاين فهو مراد لله تع وفي الطرف الثاني وهو ان ما لا يكون غير مراد الكون
فهو ان ما ليس بكاين من الجايزات فلا بد وان يكون الرب تع عالما بانه لا يكون
والا كان جاهلا به والجهل على الله تع محال كما سبق ويلزم من علمه بان لا يكون استحالة
الكون والا لانقلب العلم جهلا بتقدير الكون والعلم باستحالة وقوع الشي معلوم
بالضرورة انه لا يريده ولانه لو اراده فاما ان يقع مراده او لا يقع والاول يلزم منه انقلاب
العلم جهلا والثاني يلزم منه ان يكون عاجزا قاصرا عن تحقيق مراده والكل على الله تع
محال ويعضد هذا الدليل العقلي اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار
على اطلاق قولهم ما شاء الله كان يدل على الطرف الثاني وهو ان كل ما ليس
بكاين فهو غير مراد الكون لانه لو كان مراد الكون ولم يكن فيكون على خلاف قولهم

ما شاء الله كان ومالم يشالم يكن دليل على الطرف الاول وسوان كل كاين
فهو مراد الكون له لانه لولم يكن مراد اله لكان كونه على خلاف قولهم ومالم يشا
لم يكن فان قيل لانسلم ان كل كاين مخلوق لله تع على ماسبق في الاصلين التقديمين
سلنا ان كل كاين مخلوق لله تع ولكن لانسلم انه لابد وان يكون مريدا له وما
ذكرتموه في سانه وان سلم ولالة عليه لكنه معارض بما يدل على بعضه وبيانه
من سبعة اوجه الاول ان الكفر الواقع والعاصي الواقعة منهيه وكل منهي فهو مكروه
غير مراد الكون اما انها منهيه فبالاجماع واما انها مكروهة غير مرادة الكون فمن و
جهين الاول انه لو جمع الناهي بين قوله انهاك عن كذا واريده منك ولست
كار بعاله منك كان في نظر اهل اللسان والعقل متناقضا الثاني ان قوله لاتفعل
قدير دبمعنى النهي كقوله ولاتقربوا الزنا ولاتاكلوا اموال اليتيم الى غير ذلك وقد يرد بمعنى
التحقير كقوله ولاتمدن عينيك ولسان العافه كقوله تع ولاتحسبن الله غافلا عما يعمل
الظالمون وللدعاء كقوله ولاتكلنا الى انفسنا وللياس كقوله لاتعتذروا اليوم وللارشاد
كقوله لاتسلوا عن اشياء وانما تمر النهي على غيره من المحامل باراده ترك الفعل وكراهية
الثاني ان الكفر والعاصي من الكاينات فلو كانت مرادة لله تع لكان فاعلها بموافقته
لاراده الله تع مطيعا ويدل على ان موافقة المريد فيما اراد طاعة سوان من ارادة اظهار
الطاعة لغيره قال انى افعل ما يريد كما تقول انى افعل ما امر ولهذا قال الشاعر رب
من انضجت غيظا صدره قد تمنى لى موتا لم يطع اى لم يجب الى ما اراد وفيه
اضافة الطاعة الى الارادة ويدل عليه من السنة قوله عليه السلام لعمه ابى طالب
ان اطعت الله اطاعك اى ان فعلت ما اراد فعل ما يريد ويلزم من كون الكافر
والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته ان يكون مستحقا للثواب وهو باطل بالاجماع الثالث
ان من جملة الكاينات السفه والظلم فلو كان الرب تع مريدا له لكان سفيها ظالما على
ما يشهد به العرف والسفه الظالم مذموم ملام والرب تعالى وتقدس عن ذلك
الرابع ان من الكاينات القبايح والارادة القبيح قبيحة فلو كان الرب تع مريدا للقبايح
لكانت ارادته قبيحة وهو محال الخامس ان الله تع عالم حكيم ورعاية الصلاح في فعله
واجب على ما تقدم في التحسين والتقبيل ولا مصلحة في ارادة الكفر والمعصية لكونه موبقا
مهلكا فلا يكون خالقا له وهو غير مريد له السابع المعارضة بالنصوص فمنها قوله تع
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والعسر من جملة الكاينات ومنها قوله تع
وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين والظلم من جملة الكاينات و

ومنها قوله تع والله لا يحب الفساد وقوله تع ولا يرضى لعباده الكفر والعسر والظلم
والفساد والكفر من جملة الكاينات وقد دلت هذه النصوص على انه غير مراد سلنا
ان كل كاين مراد لله تع ولكن لانسلم ان كل ما ليس بكاين غير مراد الكون قولكم
لابد وان يكون الرب تع عالما انه لا يكون مسلم ولكن لانسلم استحالة كون ما
علم الله انه لا يكون وان سلمنا استحالة كونه فلانسلم استحالة اراده ما علم انه
لا يقع على وفق الارادة ولهذا فان كل احد يريد البقاء الف سنة او اكثر وان علم
بالقطع بقول نبي صادق مخبر عن الله انه لا يبقى تلك المدة قولكم ولانه اما ان يقع مراده
او لا يقع لم قلتم انه يمتنع ان لا يقع قولكم يلزم منه ان يكون عاجزا قاصرا عن تحقيق مراده
قلنا متى يلزمه القصور والعجز فيما هو من فعله اذا لم يقع وهو مراد له اولا من فعله الاول
مسلم والثاني ممنوع ولهذا فان في الشاهد من اراد القيام والقعود وما هو من افعاله
ولم يمكن منه عد عاجزا بخلاف من اراد من غيره القيام والقعود ولم يفعل فانه لا يعد
عاجزا والذي نسلم انه لا يقع من مراد الله انما هو فعل غيره لا من فعل نفسه وان سلمنا
امكان كونه عاجزا بالنسبة الى فعل الغير ولكن في حق من يقدر على اضطرار ذلك الغير
الى مراده او في حق من لا يقدر الاول ممنوع والثاني مسلم والايمان من الكافر وان
لم يكن من فعل الله تع فهو قادر على اضطراره اليه باظهار آية يظل عنقه لها خاضعا على
ما قال تع ان نشا ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين وقال
تع ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها اى لجمعناهم على الهدى قسرا وقهرا والذي
يدل على ذلك انه لو جاز من مقعد ضعيف لملك عظيم ودست مملكته والاعوان
من حوله نسبته ولعنه فانا نعلم من الملك انه لا يريد ذلك منه ولا يعد اجماع
العلم بقدرته على ردعه وزجره عجزا منه ولا قصورا سلنا امكان العجز والقصور مطلقا
ولكن بالنسبة الى من تضر به وينتفع بموافقة اراده ومخالفتها او بالنسبة الى من ليس
كذلك الاول مسلم والثاني ممنوع والرب تعالى وتقدس عن الاضرار والانتفاع
فلا يعد قاصرا ولا عاجزا بعدم نفوذ اراده سلنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع
اراده ما لم يقع لكنه معارض بما يدل على بعضه وبيانه ان الله تع امر بالايمان و
الطاعة ويلزم من كونه مامورا ان يكون مرادا لله تع ويدل عليه وجهان الاول
انه لو جمع الامر بين قوله لغيره لعبده امرك بكذا ولا ارتضيه منك كان متناقضا
كما عرف في النهي الثاني ان قول القايل لغيره افعل قد يرد للايجاب كقوله
تع اقم الصلوة والندب كقوله فكاتبوهم والارشاد كقوله واستشهدوا
والاباحة كقوله فاصطادوا وللتاديب كقوله عليه السلم لابن عباس كل

كما لملك والامتنان كقوله كلوا من رزقنا كم والاكرام كقوله ادخلوها بسلام امنين
والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وللتسخير كقوله كونوا قردة خاسئين وللتعجيز كقوله
كونوا حجارة او حديدا وللاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية
كقوله فاصبروا او لا تصبروا وللانذار كقوله كلوا وتمتعوا وللدعاء كقول القايل سد
تع اعزلي وللكمال القدرة كقوله كن فيكون وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل
الطويل الا انجلي وانما سمي للايجاب بارادة المامور به فدل على انه قد اريد
الايمان من الكافر لكونه مامورا به ومع ذلك فهو غير واقع منه واما ما ذكرتموه
من الاستثنا وبقول اهل الاجماع ما شاء الله كان ومالم يشا لم يكن
فتمسك بالاطلاقات والظواهر الظنيات في القطعيات وهو ممتنع وايضا فان
من مذهبكم ان العموم لا صيغة له وعند ذلك فلا مانع من حمل هذا الاطلاق على بعض
المرادات دون البعض وان كان ظاهرا في العموم فهو معارض باجماع اخر وهو
ان الاطلاق ايضا شايع ذايع بقولهم استغفر الله مما كره الله من غير نكير ايضا
وذلك يدل على ان المعاصي واقعة مع كراهة الله تع ويلزم من كونه كارها لها
ان لا يكون مريدا لها سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان كل كاين مراد لله تعالى
وان كل ما ليس بكاين غير مراد الكون له ولكنه معارض بما يدل على عدم
ذلك وذلك لانه لو كان كما ذكرتموه فكل ما هو مراد لله تع فلا بد من وقوعه
وما ليس مرادا لله فيمتنع وقوعه ويلزم من ذلك ان يكون العبد مضطرا
وملجا الى ما يفعل وما لا يفعل على وجه لا يمكن من الفعل بدل الترك والترك
بدلا عن الفعل وهو خلاف الحس ويلزم منه ابطال الامر والنهي والثواب والعقاب
على الطاعات والمعاصي وهو خلاف الشرع والدين واجماع المسلمين والجواب قولهم
لا نسلم ان كل كاين مخلوق لله تع فدليله ما سبق في الاصل الثاني قولهم لا نسلم كونه
مريدا له قلنا دليله ما بيناه قولهم الكفر والمعاصي منهي عنه وعنها مسلم قولهم كل منهي عنه
غير مراد الكون قلنا لا نسلم ان كل منهي غير مراد الكون والمكروه منه من المنهي الواقع انما هو
كونه معصية لا نفس حدوثه كما سبق في اضداد الارادة قولهم لو قال القايل لغيره انهاك
عن كذا واريد وقوعه منك ولا اكرهه كان تناقضا لا نسلم ذلك كيف وستعلم
ذلك منهم والسيد العاتب من جهة السلطان على ضربه عبده المتواعد منه بالم
عقابه اذا اعتذر عن ذلك لمخالفته لنهيه فقال لنهيه بين يدي فنهاه عن فعل من
الافعال طلبا للخلاص من عقاب السلطان فانا نعلم انه لا يكره منه الفعل الذي
نهاه عنه بل يكون مريدا منه الا يفعل تحصيلا للنجاة وبسط عذره ومع ذلك يعد

العبد

العبد مطيعا بمقدور الامثال وعاصيا بمقدور المخالفة ويحسن لسيده عذر السيد بمقدور المخالفة
ولو لا ان ما اتى به نهي لما حسن شي من ذلك قولهم انما يحسن صرف قوله لا تفعل
الى النهي دون غيره من المحامل بكراهة الفعل المنهي عنه لا نسلم ذلك وما المانع من الصرف
بقرينة اخرى غير ما ذكروه وما المانع ان يكون الصارف العرابن الدالة على اللوم
بمقدور الفعل والشاهد بمقدور الترك فصدا قولهم الكفر والمعاصي من الكاينات مسلم
قولهم لو كان ذلك مرادا لله تع لكان الكافر والعاصي مطيعا بموافقته للارادة قلنا
الكفر والمعصية من حيث هو فعل حادث مرادا لله تع لا من حيث هو كفر ومعصية
على ما سبق وعلى هذا فلا يلزم ان يكون الكافر بكفره ومعصيته مطيعا وان سلمنا ان
الكفر والمعصية مرادان ولكن لا نسلم تحقق الطاعة بفعل المراد من حيث هو مراد بل
من جهة كونه مامورا به لظهور الامر وشهرته بخلاف الارادة الهي كامنة باطنة ولهذا يقال
في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة ومنه قوله تع ابنا عن قول
موسى لهرون افعصيت امري ولم يقل ارادتي والذي يدل على ان موافقة الارادة
ليست طاعة امور بينة الاول انه لو اراد ومريد من شخص شا فوقع المراد من فعل
ذلك الشخص على وفق ارادة المريد من غير شعور للفاعل بارادة المريد فانه لا يكون
طاعة وان تحقق ما ذكروه من موافقة الفعل الارادة الثاني انه لو كان الفعل على
وفق الارادة طاعة للمريد لكان من اراد فعل امر فعله يكون مطيعا لنفسه بنفسه وهو
ممتنع ولهذا فانه لما كان امتثال الامر طاعة امتنع امر المرء لنفسه الثالث انه
لو كان موافقة الارادة طاعة لكان موافقة المريد في ارادته طاعة له ولهذا فان من
اراد اظهار الخضوع لغيره لا نفرق بين قوله ابى فاعل لما تريد وبين قوله انى مريد لما تريد
ولو كان كذلك لكان ارادة الواحد منا لموت الانبيا والطاعا ليس
مطيعا لله تع لموافقته ارادة الرب تع في ذلك وهو باطل بما ذكروه من قولهم
ان من اراد اظهار الطاعة لغيره قال اني افعل ما يريد وما الشعر فنقول ان يكون
ممن يجمع بقوله في اللغة فلا حجة فيه او المذكور فيه التمني والتمني ليس بارادة والا كان
الرب تع متمنيا لكونه مريدا وموافقة المتمني ليس طاعة بالاتفاق وان قيل انه
يجوز بالتمني عن الارادة فليس اولى من القول بانه تجوز به عن الامر ثم وان سلمنا
ان موافقة المريد في ارادته طاعة ولكن مطلقا او بشرط ان يكون الاتي به قاصدا
لموافقة الارادة الاول ممنوع على ما تقدم والثاني مسلم ولكن الكافر لا ياتي بالكفر
لقصد موافقة ارادة الرب تع فلا يكون مطيعا بذلك قولهم لو كان مريدا
للسفه والظلم لكان سفيها ظالما سبق جوابه في خلق الافعال قولهم ان ارادة

القبيح قبحه فهو مبني على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح الذاتي وقد ابطلناه
قولهم رعاية الصلاح في فعله واجب بطل بما سبق في التعديل والتجويز قولهم اذا جاز
ان يكون امرا بالشيء وليس مريدا له جاز ان يكون خالقا له ولا يكون مريدا له
فهو جمع من غير دليل جامع فلا يقبل كيف والفرق حاصل وذلك لان الامر لا
يتوقف عليه وجود المامور بخلاف الارادة في الايجاد ضرورة كون الحادث
جائزا وتخصص الجائز دون مخصص محال كما سبق واما النصوص فقد سبق جوابها
في مسئلة الارادة قولهم لانسلم استحالة كون ما علم الله انه لا يكون قلنا لانه لو وقع
لانقلب علم الباري تع جهلا وهو محال وملزم عنه المحال فهو محال غير ان احالته لا لذاته بل
لغيره وللمحال لغيره مساو للجائز لذاته من جهة انه يقع قولهم لانسلم امتناع ارادة ما علم
انه لا يقع قلنا امتناع ذلك مما يعلمه كل احد من نفسه بالضرورة وما ذكروه من المثال
فلانسلم انه ارادة بل هو تمن والتمني على الله محال قولهم العجز والقصور انما يلزم فيما هو من
فعل النفس لا فيما هو من فعل غيره فهو مبني على فاسد اصلهم ان ثم خالقا غير الله
وفاعلا سواه وقد ابطلناه في الاصل الثاني ومما انه لا خالق الا الله ولا مبدع سواه
قولهم انما يكون عاجزا ان لو لم يكن قادرا على اضطرار العبد الى ما يريد قلنا الاضطرار
بطريق اظهار الايات وانواع المخوفات اما ان يكون مفضيا الى الايمان في
حق من يعرف الاله او في حق من لا يعرفه الاول ممنوع لان المعرفة حاصلة له وتحصيل
الحاصل محال والثاني ايضا ممتنع لان من لا يعرف الله تع لا يعلم ان المقصود من ذلك
الافضاء الى معرفته فلا يكون مفضيا الى المعرفة فان قالوا بان الله يقيض له ملكا
يقول له انك ان امنت ونجوت من هذه المهالك وان اصررت على
كفرك هلكت فنقول الايمان بالملكة فرع الايمان بالله تع فمن لا يصدق بالله
فلا يكون مصدقا بالملكة ثم وان كان مصدقا بالملكة فما الذي يؤمنه ان يكون المخاطب
له غرارا ملكا ثم وان سلمنا امكان معرفته بذلك ولكن لانسلم ان ظهور
الايات وانواع المخوفات مما يوجب الاضطرار الى الايمان ويدل عليه قوله
تع ولو اننا نزلنا اليهم الملئكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله تع وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون
ثم وان سلمنا لزوم الاضطرار الى الايمان من ظهور الايات غير ان القول بالاضطرار
منهم لا يصح فان المقصود عن التكليف بالايمان والطاعة عندهم انما هو الفوز بالنعيم
المقيم وازاحة العذاب الاليم وذلك لا يحصل عندهم بالاضطرار بل انما يحصل بالاختيار
وعند ذلك فالتكليف بالايمان مع عدم حصول الغرض منه والحكمة المطلوبة

يكون قبيحا والقبيح يستحيل صدوره من الله تع عندهم واما ما تمسكوا به من
الايات فظواهر غير نفسه محتملة للتاويل والتخصيص والمعارضة كيف وان
قوله فظلت اعناقهم لها خاضعين وقوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى اما
ان يكون ذلك بطريق الاضطرار او لا بطريق الاضطرار فان كان بطريق
الاضطرار فهو قبيح عندهم على ما سبق وان كان لا بطريق الاضطرار فلا يكون
الايمان لازما وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ضربوه من مثال الملك قولهم
انما يوصف بالنقص والقصور من يضر وينفع قلنا فيلزم على قولهم ان لا
يوصف الرب تع بالنقص والقصور بتقدير عدم نفوذ ارادته في افعاله وهو محال ويلزم ايضا
ان لا يوصف الجمادات بالنقص نظرا الى ما فاتها من كمالات الحيوانات لعدم
تضررها وانتفاعها وهو ايضا ممتنع قولهم يلزم من كون الايمان مامورا ان يكون مرادا
بنا ابطال ملازمة الارادة للامر في مسئلة الكلام وما ذكروه من التقرير في الوجهين فجوابهما
على ما عرف في النهي قولهم ما ذكرتموه من الاجماع ارظني قلنا وان كان ظنيا فلم يذكره
للاستدلال بل انما ذكرناه لبيان ان ما ذكرناه على وفق الدين واجماع المسلمين
انه دليل بخلاف ما ذكروه قولهم العموم عندكم لا صيغة له قلنا بمعنى انه ليس ثم صيغة يقتضي
بمجردها العموم مع قطع النظر عن القرائن والقرائن فمما يخص منه منظافره على ارادة العموم
من قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فانهم انما اوردوا ذلك في معرض
التعظيم لله واعلاء شانه فلا يمكن ان يقال بتحقق هذا المعنى سعود مشيئة في افعاله
دون افعال العباد اذ الواحد منا ايضا بهذه المثابة ولا فائدة في تخصيص الرب تع
بذلك وما ذكروه من المعارضة بقولهم استغفر الله مما امره فيجب حمله على المنهي عنه
لا على ما سبق فضي الارادة فان سمه المنهي مكروها سائغ وهو الاولى جمعا بين الدليلين
فانه اولى من تعطيل احدهما قولهم ما ذكرتموه يلزم منه ان يكون العبد مضطرا الى آخر
ما ذكروه قلنا هذا لازم عليكم في العلم فان ما علم الله تع وقوعه لا بد من وقوعه وما
لم علم عدمه فلا بد من عدمه ويخرج العبد بذلك عن الاختيار كما قلتم في الارادة وما هو
الجواب في العلم هو الجواب في الارادة والله اعلم النوع السابع في اسماء الله
الحسنى وهو يشتمل على ثلثة فصول الاول في الاسم والتسمية والمسمى الثاني في ماخذ
جواز تسمية الاسماء الحسنى الثالث في معاني اسماء الله الحسنى الفصل الاول
في الاسم والتسمية والمسمى اتفق العقلاء على ان التسمية ليست نفس المسمى واختلفوا
في الاسم فذهب الاكثرون من اصحابنا والجم الغفير الى ان التسمية هو نفس الاقوال
الدالة والاسم هو نفس المدلول وسواء كان المدلول وجودا او عدما خلافا للشذوذ من

اصحابنا فی قوله ان قول القایل معدوم تسمیة لامسمی لها لظنه ان الاسم لایکون
الا بشویا ثم اختلف مولاء فی الاسم هل هو نفس المسمی ام لا فقال بعضهم کالاستاد
ابی بکر بن فورک وغیره ان کل اسم فهو المسمی بعینه وانه اذا قال القایل الله فقوله
دال علی اسم هو المسمی بعینه واذا قال الله عالم او خالق فقوله دال علی الرب الموصوف
بکونه عالما او خالقا وقال بعضهم الاسماء منقسمه فمنها ما هو عین المسمی کالموجود والذات
ومنها ما هو غیر المسمی ککون الباری خالقا وفاعلا فان المسمی بکونه خالقا وفاعلا ذاته
والاسم هو نفس الفعل والخلق وفعله وخلقه غیر ذاته ومنها ما لیس هو نفس المسمی ولا غیره
کاضافات الرب تع بصفاته النفسانیه ککونه عالما وقادرا ونحوه فان المسمی ذاته والاسم
علمه وقدرته وعلمه وقدرته لیس نفس ذاته ولا غیرها کما سبق فی الصفات وذهبت
المعتزله الی ان الاسم هو التسمیه ووافقهم علی ذلک بعض المتاخرین من اصحابنا
وذهب الاستاد ابو منصور ابن ایوب الی ان الاسم مشترک بین التسمیه والمسمی
وانه قد یرد تاره ویراد به التسمیه وتاره ویراد به المسمی فاقام الدلیل فیه علی عود الاسم
الی التسمیه دون المسمی وبالعکس وجب اتباعه والابقینا علی الوقف وهو مذهب
من مذاهب اللغه احتج اصحابنا علی ان الاسم غیر التسمیه بالنصوص واللغه والاجماع
اما النصوص فقوله تع سبح اسم ربک الاعلی ای ربک لاستحاله اضافه التسمیه
بذلک وایضا قوله تع ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم وابا وکم والمراد به
الاصنام لا نفس الاقوال الداله علیها فانهم ما کانوا یعبدون اقوالهم وایضا قوله
تع ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه والمراد به ذکر الله لا نفس التسمیه اذ التسمیه
هی نفس الذکر فلو اراد بالاسم نفس الذکر لکان معناه ولا تاکلوا مما لم یذکر ذکر الله علیه
وهو ممتنع واما اللغه فمن وجهین الاول قول سیبویه الافعال امثله اخذت من لفظ
احداث الاسماء والاحداث انما تصدر من المسمیات لا من الاقوال الثانی
قول لبید الی الحول ثم اسم السلام علیکما ومن یبک حولا کاملا فقد اعتذر والمراد من
قوله فاسم السلم الذی هو متبادر الی الفهم عند اطلاق السلام واما الاجماع فهو ان
الامه من المسلمین مجمعه قبل ظهور هذا الخلاف علی ان الاسماء الحسنی کانت قد
تع فی ازله ولو کانت الاسماء هی التسمیات ای الاقوال الداله والعبارات لکانت
العبارات الداله قدیمه اولما کانت الاسماء الحسنی قدیمه وکل واحد من الامرین
ممتنع وایضا فان ارباب العقول متفقون علی ان المسمیات لها اسماء و
ان سکت المسمون عن التسمیات والاقوال الداله واذا ثبت ان الاسم مغایر
للتسمیه فیمتنع ان یکون الاسم هو المسمی مطلقا بل لابد من التفصیل الذی ذکرناه لانا

نعلم

نعلم بالاضطرار اختلاف المدلولات فی قول القایل الله وفی قوله الله عالم والله
خالق وان کل واحد منهما یدل علی معنی مغایر لما یدل علیه القول الاخر وذلک مع اتحاد المسمی
ممتنع وعلی هذا فکل تسمیه من حیث انها صفه للقایل بها اسم لاندراجه الصدق والاکذب
وان دخلها ذلک من جهه کونها تسمیه ولیس کل اسم تسمیه فان العلم اسم لمن هو
صفه له ولیس تسمیه لانه لیس بقول دال ولو قال الله تع کلامی صدق فالاسم والتسمیه
فیه واحد اذ التسمیه کلامه وهو الاسم المدلول والمسمی ذاته ولیست التسمیه منها والاسم
هو المسمی ولا غیره ولو قال تع انا الله فالاسم هو المسمی والتسمیه کلامه ولیست التسمیه
والاسم والمسمی منها هو هو ولا غیره ولو قال تع انا الخالق فالتسمیه قوله والمسمی
ذاته ولیست التسمیه منها عین المسمی ولا غیره والاسم هو الخلق وهو غیر التسمیه
والمسمی ولو قال الواحد منا الله او قال الله عالم او الله خالق فالتسمیه هی قول الواحد
منا وهی عین الاسم والمسمی فی جمیع هذه الصور وفی الصوره الاولی الاسم هو المسمی
وفی الثانیه الاسم لیس هو هو المسمی ولا غیره وفی الثالثه غیر المسمی فان قیل المراد من
النصوص المذکوره انما هو المسمی بطریق حذف المضاف واقامه المضاف الیه
مقامه کما فی قوله تع واسئل القریه ای اهل القریه علی ما سبق تحقیقه وعلیه یجب
حمل کلام سیبویه ودلیل التاویل ما سندکره عن قریب والمراد بالسلام فی
قول الشاعر انما هو الله تع اذ السلام من اسمائه علی ما یاتی واما الاجماع علی الاسماء
الحسنی فی الازل فمما لا یمکن التمسک به اما علی اصلکم فانه وان تقدرت الاقوال
الحادثه ازلا فالاقوال القدیمه غیر متعددة عندکم فی المانع من ازلیه الاسماء الازلیه
وهی الاقوال القدیمه عندکم واما عندنا فلانه یجب الحمل علی ان الاسماء الحسنی
کانت له فی الازل بالقوه والامکان وعلیه یجب حمل اطلاق الفعلا وعلی الاسماء
وان سکت المسمون ویدل علی ما ذکرناه من التاویل فی جمیع ما ذکروه امور
بلثه الاول هو ان الاسم فی اللغه الصحیحه ماخوذ من السمه وهی العلامه وذلک انما یتحقق
فی الاقوال الداله دون المدلولات الثانی انه لو کان الاسم هو المسمی للزم تعدد الاله
تع ضروره انعقاد الاجماع علی تعدد اسمائه وانها تسعه وتسعون اسما والتعدد فی الله
تع محال الثالث انه لو کان الاسم هو المسمی لکان المسمی للنار عارضا علیها وهو محال والجواب
اما ما ذکروه علی النصوص فقول سیبویه فراجع الی الاضمار فی الکلام بما لیس منه وهو
ممتنع الا لضروره ولا ضروره فانا سنبطل ما ذکروه من دلیل التاویل واما حمل
السلم فی قول الشاعر علی الله تع فقد حققناه من ان السلام المعهود هو المتبادر منه
لفظ السلام وعند الاطلاق فلا بد له من دلیل قولهم ما المانع علی اصلکم من قدم الاسماء

لقدم الاقوال الرابعة قلنا نحن انما ذكرنا الاجماع من هذا الوجه بطريق الالزام على
الخصوم وهم فلا يعتقدون قولا قد بنا الا ذكرناه استدلالا على ما عتقده وما ذكروه
من الحمل على القوة والامكان فتاويل لا بد له من دليل وكذلك القول في تاويل اجماع
العقلاء وما ذكروه من الدليل الاول في التاويل فغير صحيح بل هو ماخوذ من السمو ومنه يقال
في تصغيره سمي لا وسم في جمعه اسماء لا اوسام وان سلمنا ما ذكروه فانما يدل على اختصاص
الاسم بالنسبة فان سمة كل شي وعلامته خصوص تقتضيه وذلك مستحق في مدلول اللفظ و
اما الدليل الثاني فانما يلزم من اعتقد كون الاسماء متعددة وهي المسمى واما من قال بان الاسماء
متعددة وانها اسماء منقسمة الى اسماء ذات هي المسمى واسماء صفات واسماء افعال فلا
لكن يلزم على هذا القايل اشكال مشكل وهو ان هذا وان ساعد في اسماء الذات
والصفات والافعال فغير مساعد في اسماء الذات مع تعددها واتحاد الذات
وذلك نحو تسميته ذاتا موجودا الها ولا جواب له الا باعتقاد عدم تعدد اسماء
الذات مع اتحادها واعادة كل اسم الى صفة زايدة على نفس الذات كما ذكره القاضي
ابو بكر وان التعدد في التسمية والاسم لا في المسمى واما الدليل الثالث فانما يلزم
ان لو كان الاسم هو القول الدال وهو المسمى وليس كذلك على ما حققناه.

الفصل الثاني في ماخذ جواز تسميات الاسماء الحسنى وليس ماخذ الجواز في ذلك
دليلا عقليا ولا قياسا لفظيا والا كان تسميه الرب تعالى ممكنة فقهيا وهو فاسد مع صحة
معاني هذه التسميات في حقه وهي العلم والقصد والى من تسميته بالمكر والخديعة والكيد
والوكيل مع اشكالها في ظواهرها بل ماخذ ذلك انما هو الاطلاق والاذن من الشارع
فكل ما ورد الاذن من الشارع به جوزناه وما ورد المنع منه منعناه ومالم يرد فيه
اطلاق ولا منع فقد قال بعض اصحابنا بالمنع منه وليس القول بالمنع مع عدم
ورود المنع منه اولى من القول بالجواز مع عدم ورود التجويز اذ المنع والتجويز
حكمان وليس اثبات احدهما مع عدم دليله اولى من الاخر بل الحق في ذلك
الوقف وهو انا لا نحكم بجواز ولا منع والمنع في ذلك من الظواهر الشرعية ما هو المنع
في سائر الاحكام وسواء يكون ظاهرا في دلالته وفي صحته ولا يشترط فيه القطع
كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكون التجويز والمنع من الله حكام الشرعية وان
التفرقة بين حكم وحكم في اشتراط القطع في احدهما دون الاخر بحكم لا دليل عليه فان
قيل تسميات اسماء الصفات وان كان مفيدا الا ان ما ورد من تسميات
الذات غير مفيد لان المقصود من التسمية انما هو التعريف والتعريف بها لنفس
الذات غير ممكن اما بالنسبة الى الله تعالى فلان علمه بذاته وبغيرها غير متوقف

على تسميه ولا بغيرها من التعريفات والا كان بتقدير عدم ذلك العرف جاهلا
وهو محال واما بالنسبة الى الواحد منا فلان معرفة حقيقة ذات الاله غير ممكنة له على
ما سبق في مسايل الصفات قلنا ما ذكرتموه مبني على وجوب رعاية الغرض
والمصلحة في افعال الله تعالى وقد سبق بطلانه وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم
ان معرفة حقيقة ذات الاله غير ممكن على ما سبق ايضا في مسايل الصفات

الفصل الثالث في معاني اسماء الله الحسنى والاسماء الحسنى تسعة وتسعون
اسما اولها الله وهو من الاسماء الخاصة بذاته لا بوصف غيره فانه اختلف فيه
فذهب ذاهبون الى انه اسم علم للذات لا اشتقاق له وذهب ذاهبون
الى انه مشتق اذ الاصل فيه الاله غير انه ادخلت عليه اللام للتفخيم والتعظيم فقالوا اللاه ولما
كان استعمال ذلك غالبا والهمزة مستثقلة حذفوا الهمزة وادغموا لام التعظيم
في اللام الاخرى فقالوا الله ومنهم من قال الاصل فيه لاه غير انه ادخلت عليه اللام
الاخرى للتعظيم فصار الله ثم اختلف هولاء في جهة اشتقاقه فمنهم من قال هو
ماخوذ من الاله وهو التعبد ومنهم من قال هو ماخوذ من الوله وهو الحيرة وقيل معنى
الاله هو القادر على الخلق فرجع حاصله الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد
وحاصله يرجع الى صفة الارادة وصفة سلبيه وقيل هو الغالب الذي لا يغلب وقيل
هو الذي لا يصح التكليف الا منه وحاصل هذين الوجهين يرجع الى صفة فعليه وسلبية
الرحمن الرحيم معناه مريد الانعام على الخلق يرجع حاصلها الى صفة الارادة وهما
بمنزلة الندمان والنديم والرحمن من الاسماء المختصة بالمدح دون غيره بخلاف الرحيم
وقال ابن عباس الرحمن لجماعة جميعا والرحيم للمومنين خاصة وقال الرحيم لاهل
الدنيا والرحمن لاصل الاخرة وقيل الرحمن يرحم جملة والرحيم هو العطوف بالبر في
على عباده الملك قيل معناه انه يقدر من يشاء ويذل من يشاء ويستحيل عليه
الاذلال وحاصله راجع الى صفة فعليه وسلبيه وقيل هو الملك السالب فيرجع حاصله الى
صفة فعليه وسلبيه وقيل هو الذي يولي ويعزل ولا يتصور عليه توليه ولا عزل وهو راجع الى
صفة فعليه وسلبيه وقيل هو المنفرد بالعز والسلطان اي متصف به دون غيره والعز
هو القدرة على ما يشاء فيرجع حاصله الى صفة القدرة وصفة سلبيه وقيل هو ذو الملك والملك
خلقه وعلى هذا فتسميته بالملك انما يصح فيما لا يزال لا في الازل وقال القاضي ابو بكر هو
القادر وعلى هذا فعود الى صفة القدرة ويكون مسمى بالملك في الازل لكونه قادرا ازلا وابدا
في حال بقائها وان لم يكن مقدورة الايجاد فلا خروج عن كونها مملوكة باعتبار القدرة على
افنائها اما الحلق لفنائها او لكون الاعراض التي لا تبقى لا تبقى الجواهر الا بها القدوس قيل

معناه انه البرى من المعايب فيكون صفة نفى وقيل سو الذى له الكمال فى كل وصف
اختص به وقيل سو الذى لاتحده الاوهام ولا تصوره الابصار فيكون صفة سلبيه
السلام قيل معناه ذو السلامة عما يستحيل عليه من النقائص فيكون صفة سلبيه
وقيل هو ذو السلم اى ان السلامة به ومنه فيكون صفة فعليه وقيل بل معناه انه
يسلم على خلقه ومنه قوله تع سلام قولا من رب رحيم فيكون صفة كلاميه
او لخلق المجرة فيكون صفة فعليه وقيل معناه انه يؤمن عباده من الفزع الاكبر اما بان
لايخلق لهم الطامة من ذلك فرجع الى صفة فعليه او بان يخبرهم بالامن من ذلك
فيرجع الى صفة كلاميه وقيل معناه ان الخلايق ينكشف له فيرجع الى صفة كلاميه وسلبيه
وقيل معناه استحالة الزوال عليه فيكون صفة سلبيه المهيمن قيل معناه الشاهد
ومنه قوله تع مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه اى شاهدا عليه ومنه
قول الشاعر ان الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الالباب لكن من الامه من
فسره بكونه شهيدا بمعنى كونه عالما فيرجع الى صفة العلم ومنهم من فسره بالقول المصدق فيرجع
الى صفة الكلام وقيل معنى المهيمن الامين اى الصادق فى قوله وقيل معناه الحفيظ وسياتى
شرحه العزيز قيل سو الذى لا يرام وقيل هو الذى لا يخالف فى مراده وقيل سو الذى
لا يخاف بالتهديد وقيل سو الذى لا يحط عن منزلته وقيل سو الذى لا مثل له وقيل سو
الذى لا يحد بحد وقيل سو الذى لا يصح عليه نقص وحاصل الكل يرجع الى صفات سلبيه
وقيل سو الذى يعذب من اراد وقيل هو الذى عليه ثواب العاملين فيكون صفة فعليه
وقيل سو القادر والعزة بمعنى القدرة ومنه المثل فى قولهم من عز بز وقال تع فعززنا بثالث
اى قوينا وايدنا فيرجع الى صفة القدرة الجبار قيل سو ماخوذ من الجبر وسو الاصلاح ومنه
يقال جبرت العظم فالجبر وقيل سو الحامل لخلقه على ما يريد فيكون صفة فعليه وقيل
سو المبيع الذى لا يسال ومنه يقال للنخلة اذا طالت وفاتت عنها الايدى جبارة
وقيل سو الذى لا يكون عند التقدير ولا تشقق عند البذل وقيل سو الذى لا ينبغى ما لا يكون
ولا يتاسف على عالم يكن وقيل سو الذى لا منافس فى فضله ولا طالب لعلله ولا يجرى
عليه فى مقدور وقيل سو الذى لا يجب عليه شئ وقال ابن عباس سو العظيم والعظيم
سو ما انتفت عنه جميع صفات النقص وحاصل الجميع الى صفات سلبيه وقيل معنى
العظيم سو ما ثبت له جميع صفات الكمال واستحق عنه جميع صفات النقص ولذلك
مشتمل على الصفات النفسانيه والفعليه والسلبيه المتكبر قيل معناه ما قيل فى معنى
العظيم الخالق وسو المختص باختراع الاشياء البارى فى معنى الخالق المصور وهو
المختص بابداع التركيب وكل ذلك من صفات الفعل الغفار معناه المريد لازالة

المومن قيل معناه المصدق لنفسه ورسله فيما اتوا به عنه فى سلفهم اما بالقول فيكون صفة كلاميه فتحرر

العقوبة بعد استحقاقها وسو راجع الى صفة الارادة القهار ومعناه القالب الذى لا يغالب
وسو صفة سلبيه وفعليه الوهاب وسو المختص بكثرة العطاء وسو صفة فعليه الرزاق و
سو المختص بعطية ما يقوت ويدفع التلف وسو صفة فعليه الفتاح قيل معناه المختص
بتيسير ما يعسره فيكون صفة فعليه وقيل سو الحاكم ومنه قوله تع ربنا افتح بيننا وبين
قومنا بالحق اى احكم ثم الحكم قد يكون بالقول والاخبار وقد يكون بالقضاء والقدر
فالاول يرجع الى صفة كلاميه والثانى يرجع الى القدرة والارادة وقيل الحاكم سو المانع ومنه
يقال حكمة اللجام لمنعها من جماح الدابة وسو راجع الى صفة فعليه وقيل معنى الفتاح خالق
الفتح وسو النصر ومنه قوله تع ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح معناه ان تستنصروا فقد
جاءكم النصر وسو ايضا راجع الى صفة فعليه العليم ومعناه العالم بجميع المعلومات وسو
صفة عليه القابض وسو المختص بالبسط الباسط وسو المختص بالتوسعة والمنح وهما
صفتان فعليتان الخافض ومعناه الموجب لحط المنزلة الرفيع وسو صفة فعليه
الرافع ومعناه المعطى للمنازل العليه وسو صفة فعليه المعز ومعناه معطى القوة وسو
صفة فعليه المذل وسو فى معنى الخافض وسو صفة فعليه السميع البصير اى هو ذو سمع
وبصر الحكم معناه الحاكم وقد سبق تفسيره العدل ومعناه انه لا يقع منه ما يفعل فهو
صفة سلبيه اللطيف قيل معناه خالق اللطف فيكون صفة فعليه وقيل هو
العليم بالخفيات فيرجع الى صفة العلم الخبير قيل معناه العليم وقيل معناه المخبر فالاول
صفة عليه والثانى صفة كلاميه الحليم قيل معناه انه الذى لا يستفزه زلات العصاة
بتعجيل العقاب عليها قيل وفيها العفو فيكون صفة سلبيه العظيم قد سبق معناه
الغفور ومعناه مريد ازالة العقوبة بعد استحقاقها الشكور قيل معناه المجازى على الشكر
وقيل انه المثيب على القليل من الطاعة بالكثير من نعمه وعلى التعذيب يرجع حاصله
الى صفة فعليه وقيل معناه انه الثنى على من تمسك بطاعته فيرجع الى صفة كلاميه
العلى ومعناه معنى المتكبر وفى معناه الكبير ايضا الحفيظ قيل معناه العلم فيرجع
الى صفة العلم وقيل سو الذى لا يشغله شئ عن شئ فيرجع الى صفة سلبيه وقيل
سو الذى سبق ما يريد ابقاءه فيرجع الى صفة فعليه المقيت قيل معناه خالق الاقوات
وقيل هو المقدر وحاصلها يرجع الى صفة فعليه وقيل معناه الشهيد وسو العالم بالحاضر
والغايب فيرجع الى صفة العلم وقيل سو المقتدر فيرجع الى صفة القدرة الحسيب قيل
معناه الكافى لخلقه ما يكفى العباد ومن مهماتهم فيكون صفة فعليه وقيل سو المحاسب للخلق
للمكلفين عما فعلوه من خير وشر فيرجع الى صفة كلاميه الجليل ومعناه معنى المتكبر كما سبق
الكريم قيل معناه الجواد فيكون صفة فعليه ان قيل الجواد سو والجواد صفة القدرة

ان قل الجواد هو المقتدر على الجود وقيل هو العلي الرتبة ومنه يقال كرام المواشي لسمانها
وقد سبق تفسير العلي وقيل هو الذي يعفو عن الذنوب وسيأتي شرح العفو الرقيب
ومعناه الحفيظ وقد سبق تفسيره المجيب قيل معناه الذي يحب الداعين وقيل
هو الذي يسمع الداعي بالراد والاول يرجع الى صفة كلامه والثاني الى صفة فعليه
الواسع قيل معناه العالم وقيل معناه الغني وقيل معناه الكافي للخلق والاول صفة
علم والثاني صفة سلب والثالث صفة فعل الحكيم قيل معناه الحاكم وقد سبق تفسيره
وقيل معناه العليم وهو صفة علمية وقيل هو المحكم المتقن للاشياء فيرجع الى صفة فعليه
الودود وقيل معناه المودود كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وهو المحبوب
وقيل هو الواد اي المحب ومعنى كونه محبا شاكرا على الطيع في الدنيا وثوابه له في الاخرى فيرجع الى
صفة فعليه وكلاميه المجيد قيل معناه الجميل الافعال وقيل معناه الكبير الافضال ومنه
قول العرب مجدت الابل اذا صادفت مرعى خصيبا فيكون راجعا على التفسيرين الى
صفة فعليه وقيل هو الذي لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح لغيره فيكون صفة سلبية
الباعث معناه المعيد الشهيد ومعناه العالم بالحاضر والغائب فهو صفة علمية الحق قيل
معناه الموجود الواجب لذاته اي انه لا يفتقر في وجوده الى غيره فيرجع الى صفة سلبية وقيل
معناه المحق اي الصادق في القول وقيل هو مظهر الحق فيرجع الى صفة فعليه وقيل معنى الحق
العدل وهو صفة فعليه الوكيل قيل معناه الكفيل اي المتكفل بحاجات الخلق فيكون
صفة فعلية وقيل هو الموكول اليه في امور الخلق القوي معناه مالك من كل مراد القادر عليه
فيرجع الى صفة القدرة المتين معناه نفي النهاية في القدرة وهو صفة نفسية وسلبية الولي
ومعناه الحافظ للولاية الحميد معناه المحمود المحصي قيل معناه العالم وقيل هو القادر ومنه
قوله علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه وقيل هو المبني عن عدد كل معدود فالاول يرجع
الى صفة العلم والثاني الى صفة القدرة والثالث الى صفة الكلام المبدي وهو للمحصي بالبدار
المفصل فهو صفة فعلية المعيد ومعناه المحتص باعادة الخلق وهو صفة فعلية المحيي معناه
خالق الحيوة فيكون صفة فعلية المميت ومعناه خالق الموت وهو صفة فعلية
الحي ظاهر وهو صفة نفسية القيوم قيل معناه الدايم الباقي وقيل معناه اقامة التدبير
في العالم فالاول صفة ذات والثاني صفة فعل الواجد قيل معناه انه الغني الذي لا
يعسر ومنه قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وقيل هو العالم
والاول صفة سلبية والثاني صفة ذاتية وقيل هو المحتص بايجاد ما يريد فهو صفة
فعلية وسلبية الماجد قيل معناه المرتفع العالي وقيل هو المحتص بالولاية والتوليه
فالاول صفة ذاتية والثاني صفة فعلية الاحد سبق تفسيره في اثبات الوحدانية

العمد

العمد قيل معناه السيد ومنه قول الشاعر الاكرم الباذخ الفخري اسيد بمروين مسعود
بالسيد الصمد ثم قيل السيد هو المالك وقيل هو الحليم وقيل هو العالي المجد وقيل
هو المدعو المسئول وقيل معنى الصمد هو الذي لا جوف له فيكون صفة سلبية والاول
صفة نفسه وقيل معنى الصمد انه لم يزل القادر المقتدر معناهما ظاهر وهو اثبات
القدرة فهو صفة نفسه المقدم المؤخر معناه المحتص بتقديم من يشاء وما خر من يشاء وهو
صفة فعليه وسلبيه الاول الاخر معناه انه ازلي ولا زال وانه قبل كل شيء وليس قبله شيء
وبعد كل شيء وليس بعده شيء ومما صفتان سلبيتان الظاهر قيل معناه القاهر والغالب
ومنه يقال ظهر فلان على فلان اذا قهره فيكون صفة فعليه وقيل هو المعلوم بالادلة القاطعة
الباطن قيل معناه المحتجب عن حواس خلقه بحيث لا يدرك في الدنيا فيكون صفة سلبية
وقيل هو العالم بخفيات الامور فيكون صفة نفسه الوالي معناه المالك لكل شيء والقادر
عليه فهو عائد الى صفة نفسه المتعالي وبقرب معناه من العالي وقد سبق تفسيره البر معناه
البار اي فاعل البر وهو الاحسان الى الخلق وهو صفة فعلية التواب معناه انه يرجع
بفضله واحسانه على عبيده اذا عادوا عن معاصيهم وتابوا اليه فان التوبة بمعنى العود الى الحق
ومنه قوله تع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم ليرجعوا وهو صفة فعلية المنتقم معناه
المعاقب لمن عصاه وهو صفة فعلية الرؤف معناه المريد للتخفيف عن العبيد
مالك الملك معناه المتصرف في المخلوقات على حسب ما يشاء ويختار فيرجع الى
صفة فعلية ذو الجلال والاكرام وهو قريب من معنى الجليل المقسط معناه العادل
ومنه يقال اقسط الرجل اذا عدل وقسط اذا جار وهو صفة فعلية الجامع معناه المحتص
بجمع الخصوم يوم القصاص وانصاف المظلوم من الظالم وهو صفة فعلية الغني معناه
الذي لا يفتقر الى شيء وهو صفة سلبية المغني معناه المحسن لاحوال الخلق وهو صفة
فعلية المانع معناه المانع لمن يشاء من النافع وهو صفة فعلية الضار النافع معناه
خالق الضر والنفع وهو صفة فعلية النور سبق تفسيره في نفي التشبيه الهادي معناه المحتص
بخلق الهدى وهو صفة فعلية البديع قيل معناه انه المبدع الخالق وقيل انه لا نظير له الباقي
معناه لا اخر له ولا يصور عليه العدم وهو صفة سلبية الوارث معناه الباقي
بعد فناء الخلق والمالك بعد زوال كل مالك سواه الرشيد قيل معناه انه موصوف
بالعدل وقيل معناه المرشد الى سبل الخيرات الصبور معناه الحليم وقد سبق تفسيره
فهذه جملة معاني الاسماء الحسنى لخصناها على غاية الايجاز والاختصار مميزين بعضها
عن بعض تقريبا لفهمها على القاصرين واعلم ان الاسماء الحسنى قد تنقسم وجوها من
القسم لا بد من الاشارة اليها مبالغة في التفهيم لغير المتدربين الاول ان من الاسماء

الحسنى ما هي نفس ذاته ومنها ما هي غير ذاته ومنها ما ليس هي نفس الذات
ولا غيرها كما سبق تعريفه الثاني الان الاسماء منها ما هي صفات لنفسانية كالعلم
والقدرة ومنها ما هي صفات فعليه كالخالق والرازق ومنها ما هي صفة سلبية
كالغني الثالث الاسماء منها ما لا يتعدى للذات كالاله ومنها ما يتعدى كالعالم
والقادر فانه يتعدى الى المعلوم والمقدور الرابع الاسماء منها ما لا يسمى بها غيره
كالاله والرحمن ومنها ما يسمى بها غيره اما مطلقا كالعالم والقادر واما بالاضافة
كالقابض والباسط فانه لا يقال للفقير قابض ما بسط مطلقا بل قابض المال وباسط
الخير الخامس من الاسماء ما دل عليها فعله كالعلم يدل عليه الاتقان ومنها
ما يدل عليه صفة من صفاته كالحيوة يدل عليها العلم السادس الاسماء منها
الى ما هي قديمة كصفات الذات والى ما هي حادثة كصفات الافعال السابع
الاسماء منها ما هي قايمة بذاته كالاسماء النفسانية ومنها ما هي خارجة عن ذاته
كاسماء الافعال الثامن الاسماء منها ما معناه واحد كالعالم والقادر ومنها ما هو
مركب من صفة فعليه وسلبية او نفسه وسلبيه او صفة نفسانيه
وفعليه او من الصفات النفسانيه والفعليه والسلبيه
التاسع الاسماء منها ما هو متفق على معناه ومنها
ما هو مختلف فيه واعتبر كل ذلك بما اسلفنا
والى ههنا تم الكلام في القسم
الاول في واجب الوجود

ويتلوه الكلام في القسم الثاني في الوجود الممكن