كتاب الإرشاد تأليف الإمام أبي المعالي
عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني
النيسابوري رضي عنه وشرح صدره وقدره

ارشاد للامام الحرمين رحمه الله عليه

[redacted]

صدره [redacted] العيسى بن محمد الكردي

[redacted] لابي القسم بن علي

[redacted]

٢١٧٨
الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

٢

٢/١
١٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد

الحمد لله بارئ النسم ومحيي الرمم ومقدر القسم ومقرر
الأمم إلى النهاية والخذلان بما قارف الزلل والتميم موضح
الحق بموضحات الدلايل ومزهق الكفر والباطل ومبتعث
الرسول صلى الله عليه وسلم على حين ضلال من الخلق وفتور
من الحق بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا
منيرا ولما رأيت أن لة التوحيد عصاما يشتد به
ورباطا لأسباب التابلة ألفينا الكتب المشتملة
المحتوية على الفواطع الصائعة والبراهين القاطعة
لتنقط لذكرها همم أهل الزمان وصادفنا المعتقدات
عرية عن قواطع البرهان رأينا أن نسلك مسلكا
يشتمل على الأدلة الفطرية والقضايا العقلية متعليا
عن رتب المعتقدات منحطا عن جلة المصنفات
والله ولي الإعانة والتوفيق وهو بالفعل حقيق

باب في أحكام النظر أول ما يجب على العاقل
البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم نزعا القصد
إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم لحديث العالم

والنظر في اصلاح الموجبين هو الفكر الذي يطلب
به من قام به علما أو غلبة ظن ثم ينقسم النظر
إلى الصحيح والفاسد فالصحيح منه كلما يوصي إلى
العثور على الوجه الذي منه يعمل الدليل والبقاء
ما عداه ثم قد يفسد النظر لخلل في بعض شرائط
الدليل أصلا وقد يقصر مع استيفاء للشرائط
أولا لطرو قاطع فإن قيل قد أنكرت طايفة من
إفضاء النظر إلى العلم وزعموا أن معارف العلوم
الخواص فكيف السبيل إلى إفحامهم قلنا الوجه
أن نقسم الكلام عليهم فنقول هل تزعمون أنكم
عالمون بفساد النظر أم تشترطون فيه فإن
قطعوا بفساد النظر فقد ناقضوا من مذهبهم
في حصر معارف العلوم في الحواس إذ العلم
بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات
ثم نقول أعلمتم بفساد النظر ضرورة أم علمتموه
نظرا فإن زعموا أنهم علموه ضرورة كانوا مباهتين
ثم لا يسلمون من مقابلة دعواهم بنقيضها وإن

زعموا أنهم أفسدوا قسمة النظر بالنظر فقد ناقض
كلامهم حيث جعلوا جملة النظر وقضوا بأنه
لا يؤدي إلى العلم ثم تمسكوا بنوع من النظر واعترفوا
بكونه مفضيا إلى العلم فإن قالوا إنما أثبتم
النظر وادعيتم أداءه إلى العلم أفتسندون
دعواكم إلى الضرورة أم تسندونها إلى النظر
فإن ادعيتم الضرورة لزمكم ما ألزمتموناه وانعكس
عليكم مرامكم وإن حكمتم بصحة النظر بالنظر
فقد أثبتم الشيء بنفسه وهذا مستحيل قلنا
كلامكم هذا يفيدكم شيئا أم لا يفيدكم شيئا
أصلا فإن زعموا أنه لا يفيد علما ولا يجلب حكما
فقد اعترفوا بكونه لغوا وكونه موقفة
الجواب وإن زعموا أنه يفيد العلم بقضاء العقل
فقد تمسكوا بضرب من النظر في سياق إنكار
جميعه فإن قالوا اعترضنا مقابلة القياس
أعرضنا عليهم التقسيم وقلنا معارضة القياس
بالقياس من وجوه النظر ثم لا بعد في إثبات

بالحوادث لكنه متصف بالحوادث فهو حادث وأما جوهر وأما عرض فلو أ

جميع أنواع النظر بنوع منها فثبت نقيضه وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه
إذ بالعلم يعلم العلم كما به تعلم سائر المعلومات
فإن قال السائل لست قاطعا ببطلان النظر فيلزمكم
على تقسيمكم وإنما أنا مستريب مسترشد فالوجه
أن يقول لمن رام إرشادا سبيله أن تنظر في أدلة
نظرا قويما وتنهج نهجا مستقيما فإذا صح منك النظر
واستندت منه العبر أفضت بك إلى العلم فإن
نظر كما رسم له وأنكر أن الصحيح النظر
لا العلم فقد قبل عناده وسقط استرشاده

فصل النظر يضاد العلم بالمنظور فيه

ويضاد الجهل به والشك فيه ووجوه مضادته
للعلم أنه لحث عليه وانتفاء توصل إليه وذا لا يناقض
تحقق العلم إذ الحاصل لا يتحصل وسبيل مضادته للجهل
انتفاء يتعلق بالمنتفي على خلاف ما هو به والموصوف
به مصمم عليه وذا لا يناقض النظلب والبحث
والشك نزعة بين معتقدين والنظر بغيته الحق

فالنظر لا يثبت للبصيرة وهو متقدم عليه فبقي أن من الكلام والكلا

فهو مضاف للمتعلم وجملة اضداده **فصل النظر**
الصحيح اذا تم على سداده ولم تعقبه آفة تنافي العلم
فيحصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتحريم النظر فيه
ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع
ذكره ولا يولد النظر العلم ولا يوجبه اذ الجاب
العلة معلولها وزعمت المعتزلة انه يولده
ووافقوا على ان ذكر النظر لا يولد العلم وان كان
يتضمنه وسيرد اصل التوليد في موضعه ان شاء
الله عز وجل فان قالوا اذا كان النظر لا يولد
العلم ولا يوجبه اذ الجاب العلة معلولها فما معنى
تضمنه له قلنا المراد به انه النظر الصحيح
اذا انسوق اليه الاتيان عنه فيتعين عقلا ثبوت
العلم بالمنظور فيه فثبوتهما كالمتلازمين من
غير ان يوجب احدهما الثاني او يولده وسبيلهما
كسبيل الارادة للشيء مع العلم به اذ لا يتحقق
اراده الشيء من غير علم به ثم تلازمهما لا يقضي بكون
احدهما مولدا او موجبا **فصل النظر**
او موجبا

الصحيح يتضمن العلم كما سبق والنظر القاسد
لا يتضمن علما وكما لا يتضمنه فكذلك لا يتضمن
جهلا ولا ضدا من اضداد العلم سواه فان النظر
الصحيح يطلع الناظر على وجه الدليل المقتضي لا
لعلم بالمدلول على الوجه الذي يقتضي العلم
بالدليل ضرورة واذا فسد النظر بمصادفة
الشبهة فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد
على التحقيق لكانت دليلا ولكان الاعتقاد علما
ومما يوضح ذلك ان الدليل لما دل بصفتيه النفسية
كل من اخذ به علما على مدلوله فلو كان للشبهة
وجه ايضا لفاء العالم الحقيقة الشبهة الى
الجهل وليس الامر كذلك **فصل** الادلة هي
التي يتوصل بصحيح النظر فيها الى علم ما لا يعلم ضرورة
في مستقر العادة اضطرارا وهي تنقسم الى العقلي
والسمعي فاما العقلي من الادلة فما دل بصفة
لازمة هو في نفسه عليها ولا يتقرر في العقل
تقرير وجوب مغايرة الدال للمدلول كالحادث

العلم

الدال لجواز وجوده على مقتض لخصصه بالوجود
الجائز وكذا الكلام الاتفاق والتخصيص المدا لكان
على علم المنفي وارادة المخصص والسمعي هو
الذي يستند الى خبر صدق او امر يجب اتباعه

فصل النظر الموصل الى المعارف واجب

ومن لم يوجبه الشرع: وجملة احكام
التكليف متلقاة من الادلة السمعية
والقضايا الشرعية: وزعمت المعتزلة ان
العقل يتوصل به الى العلم وجوب وما يتوصل
النظر فيعلم وجوبها عنده هم عقلا وستاتي
المسئلة بالتحقيق والتبيح ان شاء الله عز وجل
ولكنا ذكرنا منها طرفا لتختص بالنظر:
قال قالوا اذا لم يعلم من لم يعلم وجوب النظر عقلا
فهي مصيركم الى ابطال الحجج السمعية
والحسام سبيل الاحتجاج قلنا هم اذا دعوا الخلق
الى ما ظهر من امرهم واشتهر عنهم النظر
فيما اتوه من المعجزات وخصوا به من الايات

فيقال لهم لا يجب النظر الا بشرع مستفاد
وتكليف ثابت مستقر ولما يثبت عندنا
بعد شرع تلقاه منه الواجبات فتحملهم هذا
الاعتراف على الاضراب عن الارشاد والتمادي
على الجحد والعناد: قلنا هذا الذي الزمتمونا
به الشرع المنقول تنعكس عليكم في قضايا
العقول قال الموصل الى العلم بوجوب النظر في
مجاري العبر عندكم ان العاقل لخطر الجواز
صانع يطلب منه معرفته وشكره على
نعمه ولو عرفه لتجاوز جنات النواب الجزيل ولو
كفر واستكبر لاستحق العقاب الوبيل فاذا
تقابل عنده الجائزان وتعارض لديه الاحتمالان
وهو يتوقع في التمسك باحدهما التعرض للمنعم
المفيض ويرفض ملابسة الثاني استجلب
العذاب الاليم والعقل يقضي باختيار النجات
وايثار تجنب المهلكات فاذا كان السبيل المفضي
الى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر في النفس

وتعارض الجائزات في الحدوث فمن قال عن هذه
الخواطر وغفل عن هذه الضمائر لا يكون عالما
بوجوب النظر ويلزم الخصوم في مدارك
العقول عند الغفلة والذهول ما ألزمونا
في مقتضى الشرع المنقول وما ألزمناهم في
فرض الكلام في عدم الخاطرين بناظر الى دعاء
النبوة مع المعجزة ويلزمهم التعكس ولم
يلزمنا ما قالوا فإن المعجزة اذا ظهرت وتمكن
العاقل من تركها كانت بمثابة جريان
الخاطرين على زعم الخصم فاذا جرى بامكان
النظر في المعجز عند ظهورها ثم نقول
شرط الموجب عند فوات المسمع الدال
عليه مع تمكن المكلف من الوصول اليه فاذا
ظهرت المعجزات دلت على صدق المرسل
اليه لا لذات فعند تقرر الشرع واستقر السمع
المبني على وجوب المواجبات وحظر المحظور
ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف

به وليس الشرط تمكين المخاطب من تحصيل
العلم به :: فإن قيل ما الدليل على وجوب النظر
والاستدلال من جهة الشرع قلنا اجتمعت
الامة على وجوب معرفة الباري سبحانه
وتعالى واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول
الى اكتساب المعارف الا بالنظر وما لا
يتوصل الى الواجب الا به فواجب

باب في حقيقة العلم

العلم معرفة المعلوم على ما هو به وهذا أولى في رسوم
حدود العلم من الفاظ ماثورة عن بعض اصحابنا في حد
العلم العلم منها قول بعضهم تبين المعلوم على
ما هو به ومنها قول شيخنا رحمة الله العلم ما
أوجب كون محله عالما ومنها قول طائفة العلم
ما يصح ممن اتصف به إحكام الفعل واتقانه ::
فاما قول من قال تبين المعلوم على ما هو به فهو مزيف
عند اذ التبيين مبني على الاحاطة بالمعلوم عن جهل
أو غفلة اذ لا يقول من علم ما لم يكن يعلم قد تبينه

وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم
والحادث ولا يرتضي أيضا حد العلم بانه الذي
يوجب لمحله كونه عالما بان الغرض من الحد وجه
تبين المحدود وهذا فيه احتمال اذ لم يجر عروضه
ومثله في كل معنا يسئل المرء عن حده، ولا يصح أيضا
تحديد العلم بما يصح من الموصوف به الاحكام
بان العلوم بالمستحيلات والقديم والموجودات
الباقية لا يصح من الموصوفات بها احكام البتة وانما
ينعرج تحت ما قاله هذا الفائل ضرب واحد من العلوم
وهو العلم بالاتقان والاحكام. واما اوائل المعتزلة
فقد قالوا في حد العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو
به مع توطين النفس عليه فابطل عليهم بالاعتقاد
المقلد، ثبوت الصانع تعالى فانه اعتقاد المعتقد
على ما هو به مع سكون النفس الى المعتقد ثم هو ليس
بعلم عند المتاخرون وقالوا هو اعتقاد الشيء على ما هو
به مع توطين النفس اوفع ضرره او تضررا وهذا
يبطل بالعلم بان لا شريك لله تعالى والعلم بالمستحيلات

كالاجتماع بالمتضادات ونحوها فانها علوم
وليست علوما بالشيء اذ الشيء هو الموجود عندنا
وهو الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده عندهم
فقد شذت علوم عن الحد المفيد بالشيء **فصل**
العلم ينقسم الى القديم والحادث فالعلم القديم
صفة الباري تعالى القائمة بذاته المتعلق بالمعلو
غير المتناهية الموجب للرب سبحانه وتعالى حكمه
الاحاطة المتقدس عن كونه ضروريا او كسبيا
والعلم الحادث ينقسم الى الضروري والمبتدي
والكسبي فالضروري العلم الحادث غير مقدور
للعبد مع اله اقتران بضرر او حاجة والمبتدي بهي
كالضروري غير انه لا يقترن بضرر او حاجة وقد
سمي كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني ومن
حكم الضروري في مستقر العادة ان يتوالى ولا
يتناقى الا ان يكلم عنه والمتكلم به وذا له كالعلم
بالمدركات وعلم المرء بنفسه والعلم باستحالة
اجتماع الضدين ونحوها. والعلم الكسبي هو

ما ان
وان
قال القاضي هذا يدل على ان
كسبي

هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة ثم
إن كل علم كسبي نظري هو الذي يتضمنه
النظر الصحيح في الدليل هذا ما اتسم عليه
العادة وفي المقدور إحداث علم وإحداث
القدرة عليه من غير تقديم نظر ولكن العادة
مستمرة على أن كل علم كسبي نظري **فصل** للمعلوم
أضداد لخصها وأضدادها نضادها ونضاد غيرها
فأما الأضداد الخاصة فمنها الجهل وهو اعتقاد
المعتقد على خلاف ما هو به ومنها الشك وهو
الاستمرار به في معتقدين من غير ترجيح أحدهما
على الثاني ومنها الظن وهو كالشك في الترديد
إلا أنه يترجح أحد المعتقدين في حكمه والأضداد
العامة كالموت والنوم والغفلة والغشية فهذه
المعاني تضاد العلوم وتضاد الإرادة **فصل**
العقل علوم ضرورية والدليل على أنه من العلوم استحالة
الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم ولأن
قيل ما المانع من كون العقل ليس من قبيل العلوم متنوعا

خارج جامي قبيل العلوم

نبوته بثبوت ضروب منها كالإرادة المشروطة
بالعلم بالمراد قلنا عرضنا أن نتعرض للعقل المشروط
في التكليف إذ العاري منه لا يحيط علما بما تكلف
فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما كلف
ولا يحيط به إلا بعد علوم بمعلومات هي أصول
النظر ولا يتقرر التوصل إلى العلم بتكليفه ونهاه
فقصدنا تاضبه قبل العلوم التي يشترط تقديمها
على ابتداء النظر وسميناها عقلا وبينا الغرض من
العقل بديا السؤال ولسنا ننكر كون العقل من
الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معان وعرضنا
منها ما ذكرناه وليس العقل من العلوم النظرية
إذ يشترط ابتداء النظر تقديم العقل وليس العقل
جملة العلوم الضرورية بأن الصبي ومن لا يعقل
يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه فاستبان
بهذا أن العقل من العلوم الضرورية وليس كلها
وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال كل علم
يحصل العاقل منه عند التذكر ولا يشاركه

فيه من ليس بعاقل وهو العقل وخرج من مقتضى
السبر ان العقل علوم ضرورية وجواز الجائزات
واستحالة المستحيلات كالعلم باستحالة اجتماع
المتضادات والعلم بان المعلوم لا يخلوا عن
النفي والاثبات والعلم بان الموجود لا يخلوا
عن الحدوث او القدم **باب القول في**
حدث العالم اعلموا ارشدكم الله ان الموحدين
تواضعوا على عبارات في اغراضهم ابتغاء منهم
لجمع المعاني الكثيرة في العبارات الوجيزة مما
يستعملونه وهو منطوق به لغة وشرعا العالم
وهو كل موجود سوى الله تعالى ثم العالم جواهر
واعراض والجوهر هو المتحيز وكل جسم متحيز والعرض
هو المعنى القايم بالجوهر كالالوان والطعوم
والروائح والحيوة والموت والقدر القايمة بالجوهر
وبما يطلقونه الاكوان وهي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون وجمعها ما تخصص
الجوهر بمكان او تغيير مكان والجسم

في اصطلاح الموحدين المتالف فاذا تالف
جوهران كانا جسمين اذ كل واحد منهما
متالف مع المتباين ثم حدث الجواهر يبتني
على اصول اربع منها اثبات الاعراض ومنها
اثبات حدثها ومنها اثبات استحالة تعري
الجواهر عن الاعراض ومنها اثبات استحالة
حوادث لا اول لها واذا ثبتت هذه الاصول
ترتب عليها ان الجواهر لا تسبق الحوادث
وما لا يسبق الحوادث فهو حادث . فاما
الاصل الاول فقد انكرت طوايف من الملحدة
الاعراض وزعموا ان لا موجود الا الجواهر .
والدليل على اثبات الاعراض انا اذا راينا جوهرا
ساكنا ثم رايناه متحركا علمنا بالجهة التي
التي انتقل اليها مغايرا للتي انتقل عنها وعلى
الاضطرار نعلم ان اختصاصه بجهة من الممكنا
وليس من الواجبات اذ لا يستحيل تغيير بقاء
الجوهر في الجهة الاولى والحكم الجايز تبوته

والجايز انتفاؤه إذا اختص بالثبوت الجايز به لا
عن لانتفاء المجوز افتقر إلى مخصص يقتضي له
له التخصيص وذلك الله أيضا معلوم على المذهب به
فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس
الجوهر أو زايد عليه وباطل أن يكون المقتضى نفس
الجوهر إذ لو كان كذلك لما اختص بالجهة التي
فرضنا الكلام فيها لما مات نفسه ولا استحال
عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها فثبت
أن المقتضى زايد على الجوهر ثم المزايد عليه يستحيل
أن يكون عدما إذ لا فرق بين نفي المقتضي وبين
تقدير مقتض منفي وإذا وضح كون المقتضى زايدا
على الجوهر لم يخل أن يكون مثلا له أو خلافا وبطل
أن يكون مثلا له وإن مثل الجوهر جوهر ولو اقتضى
جوهر الجوهر اختصاصا الجوهر غير بجهة
لاستحال اختصاصه بتلك الجهة مع تقدير انتفاء
الجوهر الذي قدر مقتضيا وليس الأمر كذلك إذ
ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضيا اختصاصا

أولا من الثاني فإذا ثبت المقتضي المزايد على
على الجوهر وتقرر أنه خلافه لم يخل أن يكون
فاعلا مختارا أو موجبا فإن كان موجبا
تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته إذ لو لم
يكن له به اختصاص لما كان بإيجاب الحكم
له أولا من الإيجاب لغيره والذي وصفنا هو
العرض الذي سميناه وإن قدر مقدر المخصص
فاعلا والكلام في جوهر مستمر الوجود
كان ذلك محالا إذ الباقي لا يفعل ولا بد للفاعل
من فعل فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض
وهي من أهم الأعراض في إثبات حدث العالم

والأصل الثاني: إثبات حدث الأعراض
والغرض من ذلك الترتيب على أصول منها إيضاح
استحالة عدم القديم ومنها تقدير استحالة قيام
الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها ومنها
الرد على القايلين بالكمون والظهور والأولى أن نظهر
الدلالة في حدث الأعراض ونورد هذه الأصول في معرض

الأسبولية وثبتت المفاصة منها في معرض الاجوبة:
بقول الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرت عليه
الحركة وعلى طروها على حدوثها واثبقي السكون
يطردها يقضي لحدوث السكون انه لو ثبت لزمه
لاستحال عدمه: فان قيل بم تنكرون على من يزعم
ان الحركة كانت كامنة في الجوهر ثم ظهرت
وانكمن لظهورها السكون: قلنا لو كان كذلك
لاجتمع الضدان في المحل الواحد وكما تعلم
استحالة كون الشيء متحركا ساكنا فكذلك
تعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون ثم لو
ظهرت الحركة مرة واستكمنت اخرى كان
ذلك اعتوار الحكمين على حدوثها وذلك يتضمن
ثبوت معنيين يقتضي احدهما كون الحركة
بناء بدة ويقتضي الاخر كونها مستكمنة خابية
فان الدال على الاعراض تناوب الاحكام وتعاقبها
على الجواهر ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون
معنيين ظهورهما غير ظهورا نثرهما وكمونهما

وكمونهما فيه بكمون اثرهما وتسلسل القول
في ذلك ثم الحركة توجب كون محلها متحركا
لعينها فلو جاز ثبوتها من غير ان توجب حكمها
للزم تجويز الماء ابدا فيها وذلك يقلب جنسها
ويحيل حقيقة نفسها فان قيل ما الدليل على
استحالة عدم القديم قلنا الدليل عليه ان عدمه
في وقت مفروض يستحيل ان يكون واجبا حتى
يمتنع تقديرا استمرار الوجود الازلي فيه وهذا
معلوم بطلانه ببديهة العقل ولو قدر في وقت
مفروض عدم جائز مع تجويز استمرار الوجود
بدلا عنه من غير مقتض لكان محلا لاداء الجائز
يفتقر الى مقتض والعدم يفني عن يستحيل تعلقه
بفاعل مخصص ويستحيل ايضا حمل العدم على
طريان ضد فان الطاري ليس بمصادم القديم
اولا من القديم فمنع ما قدر ضد الله من الطرو ولا يجوز
ولا يجوز استثناء عدم القديم لما انتفاء شرط من شرائط
استمرار الوجود للقديم اذ لو قدر لوجود القديم

شرط لكان قديما مفتقرا لعدمه لو قدر الى مقتض
ثم يتسلسل القول. وإن قيل أحد أركان الدليل
على حدوث الاعراض مبني على منع انتقالها فما
الدليل على منع انتقالها؟ لنا قايل أن يقول الحركة الطارئة
على جوهر منتقلة اليه من جوهر آخر. قالجواب
أن الحركة حقيقتها الانتقال فينبغي ان تقتضي
ما وجدت انتقال جوهر بها ولو انتقلت من جوهر
الى آخر لزم طريان حال عليها لا يكون فيها
انتقال وهو الم قلت لجنسها وانقلاب الاجناس
محال ولو انتقلت لا لانتقال لافتقرت الى انتقال ثم كذا الم
القول في الانتقال المنتقل الى انتقال وهو الم يفضي
الى ملا يناهى وقد ثبت مجموع ما ذكرنا ما حدث
الاعراض والاصل لم تنطفئ به. وأما الأصل
الثالث فهو تبين استحالة تعري الجواهر عن
الأعراض والذي صار اليه أهل الحق ان الجواهر لا تخلوا
عن كل واحد من اجناس الاعراض عن واحد من جميع
اضدادها وان كانت لها اضداد وان كان لها ضد واحد

لم تخل الجوهر عن احد الضدين وان قدر عرض لا ضد له
لم تخل الجوهر عن قبول واحد من جنسيه وجوزه
الملحدة خلو الجواهر عن جميع الاعراض والجواهر
في اصطلاحهم تسمى الهيولى والمادة والاعراض
تسمى الصور وجوز الصالحي الخلو عن جملة الاعراض
ابتداء ومنع البصريون من المعتزلة العروض عن الاكوان
الاكوان وجوزوا العروض عما عداها. وقال
الكعبي ومتبعوه تجوز الخلو عن الاكوان ومنع
الخلو عن الالوان وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع
العروض عن الاعراض بعد قبول الجواهر لها فتفرض
الكلام مع الملحدة في الاكوان وان القول فيها يستتبع
الى الضرورة فانا نبدي بهذه الخصوص تعلم ان الجواهر
القابلة للاجتماع والافتراق لا تخلو عن حملة الاعراض
ولا متباينة ومما يوضح ذلك انها اذا اجتمعت
فيما لا يزال ولا يتفرق في العقل اجتماعها الا عن افتراق
سابق فانه قدر لها الوجود قبل الاجتماع وكذلك
اذا تحقق الافتراق علمنا اضطرارا الى العلم بان

هو البقاء

الاقتران مسبوق باجتماع وعرضنا في رد اثبات
حدث العالم بنقض الاكوار وايجاد لنا رة على المعتزلة
فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين احدهما
الاستشهاد بالاجماع على امتناع الخروج عن الاعراض
بعد الاتصاف بها وفحوى كل عرض باق فانه ينتفي
عن محله بطروض ضده ثم الضد انما يطرأ في حال
علم المنتفي به على زعمهم فاذا انتفى البياض قطعا
جاز ان لا يحدث بعد انتفائه لون اذ لم يكن يجوز
تقدير الخلو عن الالوان ونظير هذه الطريقة في
اجناس الاعراض وتقول ايضا الدال على استحالة
قيام الحوادث بذات الرب سبحانه انه لو قام
به لم يخل عنها وما لم يقض بحدثه ... فانه اجوز
الخضر عرو الجوهر عن الحوادث مع قبوله لها
صحة وجوازا فلا تستحيل مع ما الملم ليدل على
استحالة قبول المتبادي للحوادث ... والاصل الذي
يشتمل على ايضاح استحالة حوادث لا اول لها
والاعتناء بهذا الركن حتم فان اثبات الغرض منه

يزعزع جملة مذاهب الملحدة فان معظمهم
ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دوران
الفلك دورة قبل دورة الى غير اول ثم لم تزل الحوادث
في عالم الكون والفساد تتعاقب كالملاحي
مفتح وكل ولد مسبوق بوالد وكل زرع مسبوق
ببذر وكل بيضة مسبوقة ... فنقول
موجب افعالكم يقضي بدخول حوادث لا نهاية
لاعدادها ولا غاية لاحكامها على التعاقب
في الوجود وذلك معلوم بطلانه بادنى التحقيق
فاما فرض القول في الدورة التي نحن فيها ونقول من
اصل الملحدة انه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها
دورات لا نهاية لها وما انتفت عنه النهاية
يستحيل ان تنصرم بالواحد على التواحد فاذا
تصرمت التي قبل هذه الدورة اذ انقضاؤها
وانتهاؤها بتناهيها وهذا الفدر كاف
في غرضنا ... فان قيل مقام اهل الجنان فيها ما لا
سرمد فاذا لم يتعد اثبات حوادث لا اخر لها
لم يتعد اثبات حوادث لا اول لها فلنا المستحيل

ان يدخل في الوجود ما لا تناهى أحادا على التوالي وليس
في توقع الوجود في الاستقبال والمأل قضايا يوجود ما لا
تناهى وتستحيل ان تدخل في الوجود من مقدورات
الباري تعالى ما لا تحصره عدد ولا تخصيه أمد والذي
تحقق انما ان حقيقة الحادث ما له اول واثبات
الحوادث مع نفي الاولية تناقض وليس من حقيقة
الحادث ان يكون له آخر وضرب المحيطون لهذا اليل
في الوجهين مثالين فقالوا مثال اثبات حوادث لا اول
لها قبل كل حادث حادث قول القائل لم يخاطبه
لا اعطيتك درهما الا اعطيتك قبله دينارا ولا
اعطيتك دينارا الا واعطيتك قبله درهما فانه
يتصور ان يعطي على حكم شرطه دينارا ولا درهما
ومثال ما الزموه ان يقول القائل لا اعطيتك دينارا
الا اعطيتك بعده درهما ولا اعطيتك درهما الا
اعطيتك بعده دينارا فيتصور ان يجري على حكم
الشرط فانا اثبتنا بما ذكرناه الاعراض وحررناها
واستخلاصنا نعري الجواهر عنها واستبقاءها الى
اول فيخرج من مضمون هذه الاصول ان الجواهر

لا تسبقها ولا تسبق الحوادث فهو خاطئ
على الاضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار وهذه
الطريق كافية في اثبات حدث الجواهر والاعراض ونحن
بعد ذلك نوضح الطريق الموصل الى العلم بالصانع

باب القول في اثبات العلم بالصانع

اذا اثبتنا حدث العالم وتبين انه مفتقر الوجود
بالحادث جائز وجوده وانتفاؤه وكل وقت هادثه
وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات
ومن الممكنات استجاز وجوده عن اسنم اذ العدم
اذا وقع الوجود الجائز بدلا عن اسنم اذ العدم
المجوز قضت العقول بحاجة ايضها بافتقاره الى
مخصص خصصه بالوقوع وذلك لان اسنم كان لله
مستنبين على الضرورة لا حاجة به الى سبب البعد
والتمسك بسبيل النظر ثم اذا وضح افتقار الحادث
مخصصا على الجملة فليس يخلو ذلك المخصص من ان يكون
موجبا وقوع الحدوث لثابتة العلة الموجبة معلولها
واما ان يكون طبيعة كما صار اليه الطبائعيون

وأما أن يكون باعثاً مختاراً أو باطلاً أن يكون جاذباً
مجرى العلل فإن العلة توجب معلولها على الاقتران
ولو قدرنا المخصص علة لم يخل أن يكون قديمة أو حادثة
فإن كانت قديمة يجب أن توجب وجود العالم
أزلاً وهذا يفضي إلى القول بقدم العالم وقد أقمنا
الدلالة على حدثه وإن كانت حادثة افتقرت إلى
مخصص ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضي
وزعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال
فإن الطبيعة عند مثبتيها توجب أثرها إذا ارتفعت
الموانع فإن كانت الطبيعة قديمة فلتقض
بقدم العالم وإن كانت حادثة فلتكن مفتقرة
إلى مخصص وهذا القدر كافٍ في الرد على هؤلاء
ولعلنا نرد على الصابئين بعد هذا إن شاء الله
عز وجل وإذا بطل أن يكون مخصص الحوادث علة
موجبة أو طبيعة توجب بنفسها لا على اختيار
فيتعين بعد هذا إلى القطع بأن مخصص الحوادث
فاعل لها على اختيار ومخصص إيقاعها ببعض

الصفات والأوقات وإذا أحاط العاقل بحدث العالم
واستبان أن له صانعاً تبين عليه بعد ذلك
النظر في ثلاثة أصول أحدها يشتمل على ذكر ما
يجب لله تعالى من الصفات والثاني يشتمل على
ذكر ما يستحيل عليه والثالث ينطوي على ذكر ما
يجوز من أحكامه سبحانه وتعالى ويتم بذكر
هذه الأصول قواعد العقائد إن شاء الله تعالى

باب القول فيما يجب لله من الصفات

اعلم أن صفاته سبحانه منها نفسية ومنها معنو
وحقيقة صفة النفس كل صفة إثبات لنفس
لازمة لها بقيت النفس غير معللة. والصفات
المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها
معللة بعلل قائمة بالموصوف وبين القسمين
بالمثال أن كون الجوهر متحيزاً هو صفة إثبات
لازمة للجوهر ما استمرت نفسه وهي غير معللة
بزائد عن الجوهر وكانت من صفات النفس وكون
العالم عالماً معلل بالعلم القائم بالعالم فكانت

هذه الصفة وما يظاهيها في غرضنا من الصفات
المعنوية وسبيلنا أن نتعرض في هذا المعتقد
لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة لله
تعالى ونفتتحها بالنظر في ثبوت وجوده ∴
بان قال قائل قد تم لكم بما قدمتم على العلم بالصانع
فبم تنكرون على من يقدر الصانع معدوما وما قلنا
العدم عندنا نفي محض وليس المعدوم على صفة من
من صفات ولا فرق بين نفي الصانع وبين نفي
الصانع منفي من كل وجه بل نفي الصانع وان
كان باطلا بالدليل القاطع بالقول فيه غير متناقض
في نفسه والمصير الى اثبات صانع منفي متناقض
وانما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة
من حيث اثبتوا المعدوم صفات الاثبات
وقضوا بان المعدوم على خصائص الاجناس والوجه
المرضي الا نعدم الوجود من الصفات فان الوجود
نفس الذات وليس بمثابة التحيز للجوهر
فان التحيز صفة زايدة على ذات الجوهر ووجوده

الجوهر عندنا فالقسمة من غير تقدم بزمن ولا مهلة
رضي الله عنهم ينوسعون في غير الوجود من
الصفات والعلم به علم بالذات **فصل**
بان قيل ما الدليل على قدم الباري تعالى تعالى
ثبوت العلم بوجوده وما حقيقة القديم اولا
∴ قلنا ذهب بعض الائمة الى ان القديم هو الذي
لا اول لوجوده ∴ وقال شيخنا رضي الله عنه
كل موجود استمر وجوده وتقادم زمانا مستطارلا
بانه بسمات في بقاء اطلاق اللسان قال الله تعالى
حتى عاد كالعرجون القديم غير مفتتح والدليل
عليه انه لو كان حادثا لافتقر الى محدث وكذلك
القول في محدثه ويتساوى الكل الى اثبات حوادث
لا اول لها وقد سبق ايضاح بطلان ذلك ∴ بان
قيل في اثبات موجود لا اول له اثبات اوقات
متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود
الا في اوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث لا اول
لها ∴ قلنا هذا زلل ممن ظنه بان الاوقات يعبر

بها عن موجوداتٍ تقارنُ موجوداً وكلُّ موجودٍ
أضيفَ إلى مقارنةِ موجودٍ لهُ فهو وقتهُ والمستمرُّ
في العادةِ أنَّ المتعبَّرَ بالوقاتِ عن حركاتِ
الفلكِ وتعاقبِ الليلِ والنهارِ إذا قيلَ تمَّ الشيءُ في معنى
الوقتِ فليسَ من شرطِ وجودِ الشيءِ أن يقارنَ شيئاً
موجوداً آخرَ إذا لم يتعلقْ أحدُهما بالثاني في
فصيبتِ العقلِ ولو اقترنَ كلُّ موجودٍ إلى وقتٍ وقدرٍ
الأوقاتُ موجودةً لا تقترنُ إلى أوقاتٍ وذلك
تجرُّ إلى جهالاتٍ لا يتخلصُ عاقلٌ والباري سبحانهُ
وتعالى قبلَ حدوثِ الحوادثِ منفردٌ بوجودهِ
وصفاتهِ لا يقارنهُ حادثٌ **فصلٌ**
الباري سبحانهُ وتعالى قائمٌ بنفسهِ متعالٍ عن
الافتقارِ إلى محلٍّ يحلهُ أو مكانٍ يقلهُ واختلفتْ
عباراتُ الأئمةِ رضيَ اللهُ عنهم في معنى القائمِ بالنفسِ
فمنهم من قالَ هو الموجودُ المستغني عن المحلِّ
والجوهرُ قائمٌ بنفسهِ وقالَ الأستاذُ الإمامُ
أبو إسحاقَ رضيَ اللهُ عنهُ القائمُ بالنفسِ هو المستغني

عن المحلِّ والمختصُّ لا يختصُّ عندهُ وعندَ العقلاءِ
بالباري تعالى إذ الجوهرُ وإن لم يفتقرْ إلى محلٍّ
يحلهُ فقد افتقرَ وجودهُ ابتداءً إلى مخصصٍ قائمٍ
والغرضُ المبتغى من هذا الفصلِ الدليلُ على تقدسِ
الباري تباركَ وتعالى عن الحاجةِ إلى المحلِّ والدليلُ
عليهِ أنهُ لو حلَّ محلاً وافتقرَ وجودهُ إليهِ لكانَ
المحلُّ قديماً ولكانَ هو جلَّ وعلى صفةً لهُ إذ
كلُّ محلٍّ موصوفٌ بما قامَ بهِ والصفةُ تستحيلُ
أن تتصفَ بالأحكامِ التي توجبها المعاني
وسنبينُ وجوبَ اتصافِ الباري تعالى بكونهِ
حياً عالماً قادراً **فصلٌ** من صفاتِ نفسِ
القديمِ تعالى مخالفتهُ للحوادثِ فالربُّ تعالى لا
يشبهُ شيئاً من الحوادثِ ولا يشبههُ شيءٌ منها ولا بدَّ
في صحةِ هذا الفصلِ من التنبيهِ على حقيقةِ المثلينِ
والخلافيينِ فالمثلانِ كلُّ موجودينِ ثبتَ لكلِّ واحدٍ
منهما من صفاتِ النفسِ مثلُ ما ثبتَ للثاني وعبرَ
بعضُ الأئمةِ عن هذا بأن قالَ المثلانِ كلُّ موجودينِ

بسبة أحدهما مسبة للآخر وربما قيل في حدهما هما
الموجودان اللذان يشتويان فيما يجب ويجوز ويستحيل
والأولى العبارة الأولى والمختلفان كل موجودين
يثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للمثلين
وذهب الجبائي ومتأخروا المعتزلة الى أن المثلين
هما المتفقان المشتركان في أخص الصفات
ثم قالوا المثل يشترك في الأخص يوجب الاشتراك
فيما عداه من الصفات غير المعللة وهذا هو المذهب
بنوا كثيرا من الأهواء وهو باطل فإن الأخص لو أوجب
الاشتراك فيه في سائر الصفات النفسية
لامتنع مشاركة الشيء خلافه في صفات العموم
إذ هما غير مشتركين في الأخص وإذا افترقت العلة
لزم انتفاء المعلول وقد علمنا أن السواد المخالف
للبياض بالأخص مشارك له في الحدوث والوجود
والعرضية والوبية وغيرها فبطل تعليل التماثل في
الصفات بالاشتراك في الأخص وما يطل به الك
أن الشيء عندهم يماثل مثله بما خالفه به خلافه

الكتاب الذي كان في ملك السيد

ثم العلم مخالف للقدرة في كونه عالما على الضرورة
ومنكرة الحال جاحد لها وقد الحال يبطل المصير
أن المخالفة والمماثلة يقعان بالأخص والوجه
بعد بطلان الأخص تعليلا له أن نقول لا بد من
رعاية جميع صفات النفس في تبيين المماثلة
وقد بطل التعليل بشيء منها فلا وجه الا ذكر
جميعها وفرض المعتزلة أصلها حيث
اثبتوا للباري سبحانه وتعالى ارادة حادثة
يستحيل عليها القيام بالمحل وقضوا بانتفاء مثل
إرادتنا القائمة بالمحل وهذا اعتراف بالاشتراك
في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر
الصفات .. فإن قيل هل يجوز أن يستند أحد
المثلين لحكم عن مماثله أم هل يجوز أن يشاركه
أحد المخالفين في حكم ما خالفه .. قلنا هذه السؤا
يشتمل على مسئلتين وأما الأولى فالجواب عنها
أن الشيء لا يستند بصفة نفس عن مثله ويجوز
أن تنفرد بصفة معنى وقوعا ويجوز منها على

مما قيل فيه وبيانه بالمثال ان الجواهر مماثلة
لاستوايها في صفات النفسي اذ لا يستحق جوهر
عن جوهر بالتحيز وقبول الاعراض لا غير ذا يك
من صفات النفسي فقد تختص بعض الجواهر بضرب
من الاعراض يجوز امثالها في سائر فخرج من ذا ان
اختصاص الشيء ببعض الصفات الجايزة على
على مماثله لا يقدح في مماثلته له فان الشيء مماثل
ماثله لنفسه فيراعى في حكم المماثلة جميع
صفات النفسي واما المسئلة الثانية التي نصها
السؤال فالوجه فيه انه لا يمتنع مشاركة الشيء
لما خالفه في بعض صفات العموم فان السواد
وان خالف البياض فانه مشاركه في الوجود
وكونهما عرضين لا يخرجه الى غير ذا المدرك
من التعرض لهذه المسئلة المرء على طوايفين
الباطنية حيث قالوا لا يثبت للباري تعالى
صفة من صفات الاثبات وزعموا انهم لو
وصفوا القديم بكونه انما موجودا لكان
من صفاته

الحوادث

ذا الى تشبيها منهم له بالحوادث اذ هي موجودات
موجودات وسلكوا مسلك النفي فيما يشتقون
عنه من صفات الاثبات واذا قيل لهم الصانع
موجود ابوه الى وقالوا ليس معنا وهذا
الذي قالوه تحقيق له وانا نقول باضطرار نعلم انه
ليس بين الاثبات والمثبوت مرتبة وهو كما ان نفوا
اقيمت عليهم القواطع في اثبات العلم به
وان اثبتوه لزمهم من اثباته ما حاذروه اذ الحوا
ثابته وان زعموا ان الصانع ثابت ولكن لا نسميه
ثابتا لم يغنهم عن الى فان التماثل والاختلاف
يتعلقان بما يثبت عقلا دون ما يطلق في اللغات
والتسميات ثم يلزمهم ان يصفوا الرب تعالى
بالوجود ويمتنعوا عن وصف الحوادث تعالى الله في
الى حصول غرضهم فيبطل ما قالوه من كل وجه
فان قيل هل تكلفون القول بان الله تعالى يدل
الحوادث في الوجود ام تابون ذا الى قلنا لهم هذا
ملا سبيل الى اطلاقه فان القايل اذا قال المجرب

تعالا بما تل الحوادث بل وصف ذاته بالمماثلة
وانما شارك القديم المحادث في حكم واجب بلا وجه
لا طلاق التشبيه والتمثيل عموما ثم رد به الخصوص
بل الوجه ان يقال لحقيقة الوجود قد ثبت على وجه
واجب شاهدنا وغايبا فيقع الغرض لما به
الاشتراك لموجود ما عداه جاز قبل الشتم تكليفون
كونه مخالفا لخلقه وان كان يشارك الحوادث
في الوجود ∴ قلنا المخالفة بين الخلقين لا تجري
مجرى المماثلة جاز المماثلة من حقيقتها تساوي
المثلين الموصوفين بها في جميع صفات النفس
والمخالفة لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات
اذ لا تحقق المخالفة التعرض لاشتراك المختلفين
في الوجود فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك
في صفات النفس لم تكلفها والاختلاف
ليس من موضوع التباين في كل الصفات ∴
وان قال قايل فقد ذكرتم انه لا يمتنع اشتراك
القديم والحادث في بعض صفات الاثبات

الاصلان

فصلوا ما تختص الجواهر به من الصفات وهي
تشتمل على حكم الادلة ∴ فلنا قد ذكرنا ان ما تختص
الجواهر به فمنها تختص الجواهر به التحيز فمنه
اهل الحق قاطبة ان القديم سبحانه يتعالى عن
التحيز والتخصص بالجهات وذهبت الكرامية
وبعض الحشوية الى ان الباري تعالى فوقهم متحيز
مختص بجهة فوق وتعالى الله عن قولهم ∴ ومن
الدليل على فساد ما تحلوه ان المختص بالجهات
يجوز عليه المحاذاة مع الاجسام وكل ما جاز
الاجسام لم يخل من ان يكون مساويا لا فقدارها
او لا فقدار بعضها او لحاذى بها منه بعضه
وكل اصل فاد الى تقدير الادلة او تبعيضه فهو
كفر صراح ثم ما لحاذى الاجرام يجوز ان ماسها
وما جاز عليه مماسة الاجرام ومباينتها كان
حادثا اذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها
للمماسة والمباينة على ما سبق وان طردوا
الدليل حدث الجواهر لزم القضاء بحدث ما اثبتوه

متحيرا وان نفضوا التحيز مما الزموه المتسم عليهم
الطريق الى اثبات حدث الجواهر وان استدلوا
بظاهر قوله سبحانه الرحمن على العرش استوى
والوجه معارضتهم باي برهان عرفوا تاويلها
منها فقوله تعالى وهو معكم اين ما كنتم فلسانهم
عن معيته الى فان حملوه على كونه معنى بالاحاطة
بهم والعلم لم يمتنع منا حمل الاستوى على القهر
والغلبة وهو المعنى في اللغة اذ العرب تقول استوى
فلان على العراق لمن احتوى على مقاليد الملك واستولى
على الاقاليم وقد ايد تخصيص العرش بالذكر انه
اعظم المخلوقات التي نص عليها
تنبيها بذكره على ما دونه ... وان قيل الاستواء
بمعنى الغلبة ينبئ عن سبق مكافحة ومحاولة
قلنا هذا باطل اذ لو انبا الاستواء عن ذلك
لانبا عليه القهر ثم الاستواء بمعنى الاستقرار
بالذات ينبئ عن اضطراب واعوجاج والتزام
الحدث وهو لا يبعد حمل الاستواء على قصد

الاصلي

الاله الامر في العرش وهذا تاويل سفيان الثوري
واستشهد عليه بقوله ثم استوى الى السماء
وهي دخان معناه قصد اليها ... وان قيل هلا
اجريتم الاية على ظاهرها من غير تعرض للتاويل
مصيرا الى انها من المتشابهات التي لا يعلم
تاويلها الا الله عز وجل قلنا ان رام التاويل
اجرى الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان
وهو الاستقرار فهو الملتزم للتجسيم وان تشكل
كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم وان
فطن باستحالة الاستقرار فقد تاول الظاهر
والذي دعا اليه من اجرا الاية على ظاهرها
لم يستقم له واذا ازيل الظاهر فطعا فلا بعد
بعده في حمل الاية على محمل قويم في العقول
مستقيم في موجب الشرع والاعراض عن اقنا
جدا ازلى من مواقعة محذور في الاعتقاد اجدر الى
اللبس والايهام واستزلال العوام ونظر في
المتشابهات الى اصول الدين وتعريض بعضها

من كتاب الله تعالى لرجم الظنون والمعنى بقوله
تعالى وأخر متشابهات مراجعة منكري
البعث لرسول الله صلى الله عليه وسلم عن استعجا
الساعة والسؤال عن منتهاها ومرسيها
ومرساها والمراد بقوله وما يعلم تاويله الا الله
اي وما يعلم ما له الا الله ويبتدئ اذ الم قوله
تعالى هل ينظرون الا تاويله والتاويل يرجع
الى المحمول على الساعة باتفاق الجماعة
فصل صرحت كتب المواجب من الكرامية بتسمية
الرب تعالى عن قولهم جسما وسبيل معالجتهم
ان قول الجسم هو المتالف في حقيقة اللغة
ولذا لم يقال في شخص فضل شخصا بالعبالة وكثرة
تالف الاجزاء انه اجسم منه وانه جسيم ولا وجه
لحمل المبالغة الا على تالف الاجزاء اذا ثبتت المبالغة
الماخوذة من الجسم عن زيادة التاليف فاسم الجسم
يجب ان يدل على اصل التاليف اذ الاعلم دال
على مزيد في العلم دال العلم على اصله ثم نقول ان

ان سميتم المباري جسما واثبتم له حقايق الاجسا
فقد تعرضتم لامرين اما ان تنقضوا الا لتحرث
الجواهر فان مبناها على قبولها للتاليف والمما
والمباينة واما ان تطردوها وتنقضوا بفيا
الجواهر بالصانع وكلاهما خروج عن الدين
ومن زعم منهم انه لا يثبت للباري سبحانه وتعالى
احكام الاجسام وانما المعنى بتسميته جسما
الدلالة على وجوده فان قالوا اذا قيل لهم لم
تحكمون بتسمية ربكم باسم ينبئ عما يستحيل
في وصفه من غير ان يرد به شرع ويستقر قبيه
سمع وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسما
ثم يحمل الجسمة على الوجود فان قيل اذا لم يمنع
تسمية الاله نفسا كما دل عليه قوله تعالى
تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك فلا يبعد
ايضا تسميته جسما قلنا لا يسوغ القياس
في اثبات اسم من اسماء الرب سبحانه وتعالى
اذ لو ساغ ذا لم لساغ مثله في الجسمة على ان

النفس يراد بها الوجود ولذا الملحد قول
القايل نفس العرض والعرض نفسه ولا يحسن
أن يقول جسم العرض ثم الأصل اتباع الشرع

فصل مما يخالف الجوهر فيه حكم الأدلة
قبول العرض وصحة الاتصاف بالحوادث والرب
سبحانه وتعالا يتقدس عن قبول الحوادث ـ
وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات
الرب سبحانه وتعالا عن قولهم ثم زعموا أنه
لا يتصف بما يقوم به من الحوادث وصاروا إلى
جهالة لم يستقبحوا التها فقالوا القول الحادث
يقوم بذات الباري سبحانه وتعالا وهو غير
قايل به وإنما هو قايل بالقايلية وحقيقة
أصلهم أن أفعال الرب لا تجوز أن تتجدد ولذا الم
وصفوه بكونه خالقا في الأزل فلم تحاشوا
من قيام الحوادث به وتنكبوا إثبات وصف جليل
لله كرارا وفرارا ٭٭ والدليل على بطلان ما قالوه
الله لو قبل الحوادث لم تخل منها لما سبق تقريره

في الجواهر حيث قضينا باستحالة تعريها عن
الأعراض وما لم يخل من الحوادث لم يسبقها ـ
وينساق ذلك إلى الحكم بحدوث الصانع ولا
يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة مع مصيرهم
إلى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض على تفصيل لهم
أشرنا إليه وإثباتهم أحكاما محدثة لذات
الباري تعالا عن الاتصاف بالحوادث فإن الفاعلية
لا تعقل على زعمهم ويصدهم أيضا عن طرد الدليل
في هذه المسئلة أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام
لذات من غير أن تدل على الحدوث لم يمتنع مثل
ذلك في الأعراض أعني أن نفس الأعراض على الذات
ونقول للكرامية مصيركم إلى إثبات قوارع
وتعليكم اتصاف الباري تعالا به مناقض لقولكم
لو جاز قيام معنا محل غايبا من غير أن يتصف
المحل شاهدا قيام أقوال وعلوم وإرادات
بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن
المعاني وهذا لم يخلط الخفايا وتجرأ في جهالات

ثم نقول لهم اذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث
بذاته فما المانع من تجويز قيام الموازي حادث
بذاته على التعاقب وكذا سائر الانواع فيما
يوافقونا على استحالته فبامر به من الحوادث
ومما يلزمهم تجويز قيام قدر متحاذ ثة وعلم حادث
بذاته على حسب اصلهم في القول والارادة للعالمين
ولا تجدون بين ما تجوزونه وامتنعوا منه فصلا
ونقول ايضا اذا وصفتم الرب بكونه متحيزا وكل
متحيز جرم وجسم ولا يتقرر في المعقول خلو الاجرام
عن الالوان فما المانع من تجويز قيام الالوان
بذات الرب تعالى ولا مجيص لهم عن شيء مما الزموا

فصل في الدليل على استحالة كون الرب
تعالى جوهرا والتنصيص على نكتة في الرد
على النصارى الجوهر في اصطلاح المتكلمين
هو المتحيز وقد اوضحنا الدليل على استحالة
كون الباري تعالى متحيزا وقد تحذ الجوهر
بالمقابل للاعراض وقد تبين استحالة قبول الباري

هو اصل التثليث
الخبر هو الواقع اعني لوقوعه رميته جم بالشهلم والجبر واجبر لوكم بكسر الكاف والسكون

سبحانه وتعالى للحوادث ومن وصف الرب
بكونه تعالى جوهرا فسم الكلام عليه وقيل
وقيل ان اردت تسميته جوهرا لتضافه لخصائص
الجواهر فقد سبقت الادلة على استحالة اتصافه
عليه وان اردت التسمية من غير وصفه
بحقيقته وخاصيته والتسميات تتفق
من السمع اذ العقول لا تدل عليها ولنتشهد
بمعاني التسمية دلالة سمعية ولا يسوغ
في شيء من العقول التحكم بتسمية الباري تعالى
تلقيبا وذهبت النصارى الى ان الباري سبحانه
وتعالى عن قولهم جوهر وانه تعالى ثالث ثلاثة
وعنوا بكونه جوهرا انه اصل الاقانيم والاقانيم
عندهم ثلاثة الوجود والحيوة والعلم ثم
يعبرون عن الوجود بالاب وعن العلم بالكلمة
وقد يسمونه الابن ويعبرون عن الحياة بروح
القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام فان الكلام
مخلوق عندهم ثم هذه الاقانيم هي الجوهر

على مزيج والجوهر واحد والاقانيم ثلاثة وليست
الاقانيم عندهم موجودات بانفسها بل هي
للجوهر في حكم الاحوال عندنا مثبتيها من الاسلاميين
والحال مثل التحيز للجوهر فهو حال زايدة على وجود
الجوهر ولا يتصف الحال بالعدم ولا بالوجود ولكنه
صفة لموجود والاقانيم تحل محل الاحوال عندنا
النصاري ثم زعموا أن الكلمة اتحدت بالمسيح
وتدرعت بالناسوت منه واختلفت مذاهبهم
في تدرع اللاهوت بالناسوت فزعم بعضهم أن
المعنى به حلول الكلمة جسد المسيح كما تحل
العرض محله وذهبت الروم الى أن الكلمة مازجت
جسم المسيح وخالطته مخالطة الخمر الماء
اصول مذاهبهم .. فيقول لا معنى لحصركم الاقانيم
فيما ذكرتموه وكم تنكرون على من يزعم أن الاقانيم
اربعة منها الفدرة وليس اخراج القدرة من الاقانيم
اولى من اخراج العلم وكذا الكلام في الصفة الى
أن الوجود أقنوم فلا تمتنع عد البقاء اقنوما

(الاهوت عندهم هو الله والناسوت هو المسيح)

ويلزمون السمع والبصر على نحو ما تقدم ونقول
لهم اذا زعمتم أن الكلمة تدرعت بالمسيح
وقسمتموه بالحلول فهل لحصتم العلم المسمى كلمة
هل فارق الجوهر أم لا فإن زعموا انه فارقه لزمهم
فيه أن يقولوا ان ليس للجوهر اقنوم العلم لما
كان متدرعا بالمسيح وهذا مما يأبونه فإن
زعموا أن اقنوم العلم فارق الجوهر استحال مع
ذلك حلوله في جسد عيسى عليه السلام مع
اختصاصه بالجوهر الاول فانه تمتنع حلول عرض
في جسم مع بقاء ذلك العرض في جسم آخر فاذا
امتنع ذلك في العرض فلأن يمتنع في الخاصة
التي تنزل منزلة صفات النفس اولى .. ولو جاز
أن تتحد الكلمة بالمسيح لجاز أن يتحد الجوهر
نفسه بالمسيح ولا فصل في ذلك وقد منعوا
اتحاد الجوهر .. ويقال لهم اذا اتحدت الكلمة بالمسيح
فهلا اتحدت به روح القدس وهو اقنوم الحياة
فإن من حكم العلم الا يفارق الحيوة وكل ذلك

يوضح خبط النصارى والرد عليهم في الدرس في الاختلاط
ثنايب الرد على أصحاب الحلول المخصوص بان الاختلاط
انما يتصف به الاجرام والاجسام فكيف وجهة
في الأقنوم الذي هو خاصية وما يصعب موقعه
عليهم أن تقول لهم تنكرون على من يزعم أن الكلمة التي
لموسى عليه السلام ولغة الملك تقلب العصا
حية ويطلق البحر وفاكالاطواء الى غير ذلك
من آياته والذي تخيلوه قاسة معتقدهم من اجليه ما
ظهر على يدي عيسى عليه السلام من ابراء الاكمه والا
والابرص واحياء الموتى باذن الله فاذا عرضوا بايات
غيره من الانبياء عليهم السلام اضطربت مذاهبهم
ولم يرجعوا الى محصول انه اصلهم أن الالتحام لم يقع
الا بالمسيح عليه السلام ثم مذهبهم أن الاقانيم
الهة والنصارى مع اختلافهم مجمعون على
التثليث فنقول لهم كل اقنوم لا يتصف
عندكم بالوجود على حياله فكيف يتصف بالالهية
فلا يتصف بالوجود وسنفهم واضح الادلة على

أن الاله يجب ان يكون حيا عالما فاعلا فلو كان
اقنوم العلم الهالوجب ان يكون حيا فاعلا ثم يقال
لهم هلا جعلتم الالهة اربعة الجوهر والوجود
والحياة والعلم لولا المركون الى محض التحكم
الدين ثم اطبقة النصارى على ان المسيح الله
والمتفقوا على انه ابن الاله وانفقوا على انه لاهوت
وناسوت وهذه مناقضات بان اطلاق اسم
الاله لمحض حكم الالهية وليس المسيح الها فخا
ثم أطبقوا ان المسيح صلب وقتل ولما رجعوا قالوا
المصلوب الناسوت والناسوت المحض ليس
هو المسيح وتعنيف الرد عليهم باثبات
الوحدانية وبيانا فلنا اكمل منهج

باب العلم بالوحدانية الباري تعالى

واحد الواحد في اصطلاح الاصوليين هو الشيء الذي لا ينقسم
ولو قبل الواحد هو الشيء لو قع الاجتزاء والاكتفاء
بذات الله والرب سبحانه موجود فرد متقدس عن قبول
التبعيض والانقسام وقد يراد بتسميته واحدا

انه لا مثل له ولا نظير له ويترتب على اعتقاد حقيقة
المواجهة ايضاح الدليل على ان لا اله ليس هو الا
اذ لو كان كذلك الها تعالى الله سبحانه عنه وتقدس
لكان كل بعض منه قائما بنفسه حيا عالما قادرا
وذلك الم تر نح بإثبات الهين والغرض من ذلك ان يبني
على ان حكم العلم تختص بما قام به وكذلك القول
في جملة المعاني الموجبة احكاما لما قامت به
ولو فرد مفرد بعضين وحكم بقيام العلم والقدرة
والحياة باحدهما فهو الاله والزائد عليه فرد على
هذا غير متصف باوصاف الالهية وذلك مما
يوضح ابطاله في آخر هذا الباب فاذا التبس
المراد من حقيقة الوحدانية على المجسمة فالمقصود
من عقد هذا الباب ايضاح الدليل على ان الاله
واحد ويستحيل تقدير الهين والدليل عليه ان
لو فرد الهين وفرضنا الكلام في جسم وقدر
من احدهما اراد تحريكه ومن الثاني اراد تسكينه
فتصدت المذاهب مستحيلة كلها وذلك انا

اذا فرضنا وقوع ارادتيهما ووقوع مرادتيهما
لزم افضاء ذلك الى اجتماع الحركة والسكون
في المحل الواحد والدلالة منصوبة على استحالة الوقت
والمحل ويستحيل ايضا ان لا ينفذ ارادة احدهما فان
ذلك يودي الى خلو المحل القابل للحركة والسكون
عنهما ثم مآله الى اثبات الهين عاجزين قاصرين
عن تنفيذ المراد ويستحيل ايضا الحكم بنفوذ ارادة
احدهما دون الثاني اذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ
ارادته وسنعول على استحالة ثبوت قديم عاجز
فان قيل ربما تتم هذه الدلالة على اختلاف ارادتي
القديمين فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد
كل واحد منهما ما يريده الثاني فلنا هذه الدلالة
تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه وهي جارية ايضا
على تقدير الاتفاق فان ارادة تحريك الجسم لتحريك الجسم
من احدهما مع ارادة الثاني تسكينه ممكنة غير مستحيلة
وكل ما دل وقوعه على العجز والانصاف ببعض
المقدور دل لجوازه على مثله والدليل عليه ان من

اعتقد جواز قيام الحوادث بالقديم سبحانه وتعالى
لزمه ما يقضي الى الحكم بحدوث ما لا يزال من لم يعتقد قيام الحوادث موقوفا وتخفيفا والجاري من المحدثين
في تقييد ارادته المتصلة لا ان منع عرضة للنقض
كالمصدود عن ما يريده خفا تسويه بين من يجوز ذلك
وبين من انفرد به. فان قيل لم تنكرون على من يزعم
ان اختلاف المقدور بين في الارادة غير جايز ولا واقع
قلنا الموقوف انما هو ارادة احدهما لما امتنع في بديهة
العقل ارادته لحركة الجسم في الوقت المفروض
ولو قدرنا انفراد المتناهي لما امتنع ارادته تسكينه
فلا يوجب ذلك لاختصاص لها باحرى تغيير
احكام صفاتها فليجز من كل واحد منهما عند تقدير
الاجتماع ما يجوز عنده تقدير الانفراد وقال بعض
المحدثين وغايته ثبات دلالة التمانع امتناع وقوع مرادين
بين اثنين واثبات قدرتين على مقدور هذا السؤال
يقضي الى منع ما يجوز لكل قادر لو قدر انفراده
وذلك احق بالدلالة على التعجيز والتنقيص ولا
والتقصير

تستقيم هذه الدلالة على أصول المعتزلة مع تصريحهم
بانه يقع من العباد ما لا يريده الرب تعالى عز
قولهم ولا يتضمن ذلك عندهم الحكم بقصوره
فان قالوا الرب تبارك وتعالى قادر على الجاء
الخلق الى ما يريد قيل مرادكم عندكم أن يؤمن العباد
على الاختيار ايمانا متابا عليه ولا يريد منهم ايمانا
هو اليه ملجؤون وعليه مكرهون والذي يريده
لا يقدر على ايقاعه والذي يقدر عليه لا يريده
وقد أضرب شيوخ المعتزلة عن هذا السؤال
التمانع لما ذكرناه وهي المنصوصة في نص
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فان قيل قد أسندتم الدليل على التوحيد الى
استحالة ثبوت قديم عاجز وانتم بالدليل على
الملاحدة ملزمون قلنا لو قدرنا قديما عاجزا
لكان عاجزا بالعجز قديم قام به والعقل يقضي
باستحالة العجز القديم لان من حكم العجز أن يمنع
به ايقاع الفعل الممكن في نفسه ولم يثبتا عجزا قديما

الشيخ ابو الحسن الاشعري
من كتاب الابانة
الاختلاف
وقد اضرب شيوخ المعتزلة عن هذا السؤال والتمانع لما ذكرناه وهي المنصوصة في نص
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فان قيل قد أسندتم الدليل على التوحيد الى
استحالة ثبوت قديم عاجز وانتم بالدليل على
الملاحدة ملزمون قلنا لو قدرنا قديما عاجزا
لكان عاجزا بالعجز قديم قام به والعقل يقضي
باستحالة العجز القديم لان من حكم العجز أن يمنع
به ايقاع الفعل الممكن في نفسه ولم يثبتا عجزا قديما
متعلقا بالمتعلقات
تضاد السواد والبياض
تضاد البياض والسواد

لجزنا ذا إلى الحكم بإمكان وقوع الفعل أولا ثم
الفضا بان العجز مانع منه وباضطرار نعلم استحا
حركة فرمية إذ الحركة لا بد أن تكون متسوقة
يكون في مكان ثم تكون الحركة انتقالا منه ∴ قلنا فالوا
ما ذكرتموه ينعكس عليكم في إثبات المقدرة المقدمة
إذ المقدرة تقتضي تمكنا من الفعل فالتزموا من إثبات
المقدرة الأزلية الحكم بإمكان فعل أزلي قلنا
ليس من حكم المقدرة التمكن بها فجزنا أنا لو قدرنا
شاهدا قدرة باقية واعتقدنا إلها مثلا فلا نمتنع
تعدهما على المقدور ولا نمتنع منع الفاعل من مقدوره
مع استمرار قدرته فوضح بذا أنا لا نشترط
مقارنة إمكان وقوع المقدور للمقدرة ويستحيل
من كل وجه التمكن من الفعل مع العجز عنه ∴
فإن قيل لم تنكرون على من يزعم أن مقدورات القديم
سبحانه وتعالا متناهية والكلام في إثبات
الوحدانية يتشبث بنفي النهاية عن مقدورات
الإله ∴ قلنا إن خصص المسائل السؤال بتقدير قديم

واحد ∴ فالجواب أن المقدورات لو تناهت مع أن
الفعل يقضي بجواز وقوع أمثال ما وقع والجائز
وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتض وفي فرض
المقدرة على ما بيناها إخراج أمثاله عن إمكان
الوقوع إذ لا يقع حادث إلا بالمقدرة ومساق
ذا إلى تجويز جميع الاستحالة والإمكان فيما
علم فيه الإمكان ∴ فإن فرض المسائل السؤال
عن فعلين فزعم أن أحدهما يقدر على قبيل من
المقدورات والثاني يقدر على قبيل آخر وهذا
من أغمض ما يسئل عنه ∴ فنقول لمن تصور جسما
ويتعرض بتفسيم الدليل لتحركه وتسكينه
فإن زعم المسائل أنهما جميعا خارجان عن مقدور
كان محالا مودبا إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون
فإن قدر السكون مقدورا لأحدهما والحركة مقدور
للثاني فمآل هذا التقدير إلى التمانع كما قررناه
∴ فإن قيل الحركة والسكون قبيل الأكوان مقدور
لأحدهما وليس مقدورا للثاني فنفرض الدليل

في الالوان فان عورضنا فيها قعدنا هنا الى
قبيل اخر من الاعراض ولا نزال كذلك حتى
يتساوق المدلول الى احد امرين اما ان يشترك كلا
في الافتقار على قبيل من الاعراض ويترتب عليه
المانع اذ كل قبيل من الاعراض يشتمل على المعاند
وان عورضنا بفرضنا الدليل في المثلين من كل قبيل
فيشتغرقه الدليل فان المثلين يتضاءان كما سنذكره
في مدرج الكلام ان شاء الله عز وجل وهذا اخر
المدافعة التي قررناها فان قال السائل ان احد
المفهومين متقرر بالافتقار على جميع اجناس
الاعراض فلم لا يجعل الثاني بالافتقار على خلق
الجواهر اما لا فان قال السائل انه لا يفتقر عليه بوجه
اخرجه عن كونه فاقرا اصلا واثبات قديم غير فاقر
على مفقور ولا عالم بمعلوم ولا حي لحكم بالجملة لا
دليل عليه وليس من غرضنا في هذا المعترض الدليل
على نفيه ومقصودنا المتعرض لنفي قرينين يفقد
كل واحد منهما لحكم الالهية على ان القديم واجب

وجوده اذ لو فقد رنا انتفاءه لما وقع ممكنا
اذ الممكن لا يقع بنفسه وفي العلم البديهي بجواز
وقوع الممكنات ما يقتضي القطع بوجود
وجود القديم وفي الحكم بجوازه انقلاب الجائز
مستحيلا فلو اثبتنا قديما غير موثر لكان لا يجب
وجوده اذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الافعال
واذا كان جائزا امتنع كونه قديما اذ القديم
يجب وجوده والجائز يفتقر وقوعه الى مقتض
فالحكم بالجواز والقدم متناقض فان قال السائل
خلق الجواهر مفقور للذي لم يصفه بالافتقار
على الاعراض ويقال خلق الجوهر الفرد العري عن
الاعراض غير ممكن ولا يتعلق الافتقار الا بممكن
وحق المفتقر على الاختراع ان يكون من ابداع مقدور
بهذا القدر كاف بافهامه بقدره جمل كافية
في اثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية
وقد ضمناها واد رجنا فيها ما يستحيل على الباري
تعالى حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والاعراض

ونصبنا الادلة على نفيه بسببه عن أحكام الاجسام
وما ذكرناه يغني التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون
بما يستحيل على الله تعالى وإذا سئل العاقل عما
يستحيل على ربه فالعبارة الوجيزة في الجواب
أن يقول يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ويندرج
تحته الذي استحالته لتحيزه وقبوله للحوادث وافتقاره
الى محل يحله وكل ما ذكرناه احرف فسمي الصفات
الواجبة وهي النفسية منها فأما المعنوية فمنها
نحن قائلون بها **باب اثبات العلم بالصفات**
المعنوية اعلم ايدك الله ان الكلام في هذا
الباب يتشعب وهو عمدة التوحيد وغرضنا
على مقدار قصدنا ضبط ركنين احدهما اثبات العلم
باحكام الصفات والثاني اثبات العلم بالصفات
الموجبة لاحكامها فأما الاحكام فمما يصدر
الباب به ان نوضح كون صانع العالم قادرا عالما
ولا حاجة بنا بعد سبق المقدمات التي ذكرناها
ذكرناها الى نظر واعتبار في القطع بكون الصانع

عالما فاذا قدر ان الباري سبحانه وتعالى
صانع العالم واستبان العاقل لطايف الصنع
واحاط بما يتصف به السموات والارضون وما
وما بينهما من الاتساق والانتظام والاتقان
والاحكام فيضطر الى العلم بانها لم تحدث
الا من عالم بها فاذ لم يعلل بها فلا يستريب اللبيب
في امتناع الاختراع من الجهلة والموتى والجماد
والعجز وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة
ان الفعل الرصين المحكم المتين يستحيل صدوره ممن
الجاهل به ومن جوز وقد نحت له اسطر منظو
وخطوط منسقة مرقومة صدورها من جاهل
بالخط كان عن المعقول خارجا وفي تيه الجهل
والجاهل وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر
وطرق العبر في العلم ومسلكهم ما نومي اليه
وفي العلم انهم قالوا لما بينا الافعال ممتنع على بعض
الموجودات وتعسر على بعضها نحن اذا نظرنا
في الموانع جرنا السبر والتقسيم الى ان الذي

لا يمتنع عليه الفعل الفاعل العالم ومال الى البشير
الى دعوى الضرورة اذ لو قال الفاعل لا يمتنع الفعل على موجود
لكان الوجه في الرد عليه يشبه ما في حد الضرورة فاذا
اضطررنا الى ذلك انتهى كان للآخر ان يتمسك بمثله ابتداء
فان قيل فقد اطلق العقلاء القول بدلالة المحكم على علم المحكم
والذي ذكروه خروج عن قولهم فلنا المرضي عندنا
في ذلك ان المحكم يدل على القدرة او على كون القادر
قادرا والمحكم يدل على ان المحكم عالم ولكن بدليل كون
ما ذكرناه ضرورة من غير احتياج الى مباحثة ونظر
يقضي اذا صح الى العثور على الوجه الذي منه يعلم الدليل
فاعلم ثم الم فاذا اتضح كون الباري تعالى عالما قادرا
فباضطرار نعلم كونه حيا ولو نظر العاقل بديا في
الفعل واعتقد ان له صانعا فيضطر منه الى العلم
بكون صانعه حيا اذ ما عن معتقده وساوس
الصبيان كما سبقت الاشارة اليها وهذا القدر
كاف في هذا المعتقد **فصل** صانع العالم
مريد على الحقيقة وذهب ابو القاسم الكعبي الى

ان الباري تعالى لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة
وان وصف به الله تعالى في افعاله والمراد بكونه
مريدا انه خالفها ومنشيها واذا وصف
بكونه مريدا لبعض افعال العباد والمراد بوصفه
انه امر بها ٠ وذهب النجار الى ان الباري تعالى
مريد لنفسه ثم قال عند المراجعة المعنى بكونه
مريدا انه غير مستكره ولا مغلوب ٠٠
وذهب بعض معتزلة البصرة الى ان الباري
سبحانه وتعالى مريد للحوادث بارادات
حادثة قائمة لا في محل وزعموا ان كل حادث من
افعاله مراد له بارادة حادثة وكل ما امر به
من افعال العباد مراد له ولا تتعلق ارادة واحدة
مرادين عندهم ثم الارادة تقع حادثة غير مرادة
٠٠ واما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه فهو ان
نقول قد سلمتم لنا ان اختصاص افعال العباد
بالوقوع في بعض الاوقات على خصائص من
الصفات يقتضي القصد منهم الى تخصيصها

بأوفاتها وخصايص صفاتها كما أن الاتساق
والانتظام والاحكام يدل على كون المتقن عالما
وكذلك الاختصاص يدل على كونه فاعلا
التخصيص والادلة العقلية المقتضية القطع
يلزم اطرادها ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة
غير الذي كان المألوف فالخروج عن مقتضية
الادلة على العموم فتقول للكعبي بعد تقرير
ان الفعل كل وجه يدل الفعل شاهدا من أجله على
على كونه مرادا مقصودا فهو مقدر بفعل الله تعالى
فيلزم طرد الدلالة بفعله على ما دل عليه الفعل شاهدا
ولو شاع التعرض لنقض الادلة وحسم طرقها الناس
أن يدل الاحكام شاهدا على كون المحكم عالما من غير
أن يدل الاحكام في فعل الله تعالى على كونه عالما
فان قيل انما يدل الفعل شاهدا على القصد من
حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب عنه فما الذي ينصف
بكونه عالما بوقوع الفعل وما اختص به لم
يكن به من تقدير قصد والباري تعالى عالم

بالغيوب على حقايقها فرفع الاحتراز بكونه
عالما عن تقدير كونه مريدا وهذا باطل من أوجه
أقربها أن ما ذكروه لم يجر عليهم أن يحكموا بأن الباري
الغايب والشاهد ثم يفرض عليهم فعلا شاهدا
مصلحا على ما سيكون من فعله بإتيان صادق
أنبأه أو إعلام الله اياه ولو كان الامر كذلك لم
يقتض الفعل مع ذلك الا القصد اليه فبطل
على صرف وجب الدليل الذي هو الفاعل عالما لم
يقع من فعله الناظر في الافعال المفيدة
للعباد بشبهة دلت على قصدهم بافعالهم وان لم
يخطر له ذهولهم وانطوا الغيوب عنهم
فلو كان الفعل يدل على القصد شاهدا من حيث
لم يعلم الفاعل ما آل الافعال لتوقف الاستدلال
للناظر على ان يخطر له البال فان الخواطر ركن
من الاستدلال لمنع الغيوب على العلم في ان الحال
وان تعسف من منتحلي الكعبي متعسف
وزعم ان الفعل شاهدا غير دال على قصد

الفاعل اليه وان ثبت القصد فهو غير مدلول
بالفعل فيقال هذا احدث للضرورة وتعرض لالتزام
الجهالات واقرب ما يعارض هذا القايل به أن
يقال لا يدل الاحكام على علم المحكم وان ثبت العلم
فهو بدلالة اخرى وهذه الطريقة لا تستمر
على اصول المعتزلة من البصريين على الكعبي فانهم
نقضوا الدلالة في قواعد من العقايد ولخزالهم ان
نورد وجها واحدا وهو ان الاحكام في فعل الله
الله تعالى دلالة على كونه عالما عندهم واثبتوا
افعالا محكمة شاهدا اخترعه للمعتبر على زعمهم
وهي صادرة منه مع غفلته عنها وذهوله عن
معظم صفاتها واذا ساغ لهم نقض دلالة الا
الاحكام لم تستمر لهم مطالبة الكعبي ايامهم ما
من المسببين في لزوم طرد الدليل وهذا العذر كاف
في الرد على الكعبي. فاما وجه الرد على النجار
واتباعه فهو ان نقول قولكم ان الباري مريد لنفسه
يقتضي عليكم فان ارادته تم فعله لكونه مريدا قاصدا

على التحقيق كما تعلمونه بكونه عالما لنفسه
فبساقي الرد عليكم وعلى اخوانكم اذ الغرض
من اثبات العلم باحكام الصفات وشرعنا في نصب
القوادح على العلم بثبوت الصفات ولا وجه في
الرد عليهم ان سلكوا هذا المسلك الا التمسك
بالطرق الدالة على العلم والقدرة والحياة وقد
حاولت المعتزلة طرقا في منع كون الباري تعالى
مريدا لنفسه كلها باطلة وسنشير الى الغرض
منها عند رد نا على البصري وان زعم النجاري
ان المعنى بكونه مريدا لنفسه انه غير مغلوب
ولا مستكره فيقال قد قسم ثم اثباتا منفيا فان نفي
الغلبة والاستكراه لا يتضمن اثبات حكم صفة
ثم هم مساعدون على نفي الغلبة والاستكراه
ومطالبون بعد هذه الموافقة بان يثبتوا كون
الاله قاصدا الى فعله فان امتنعوا من ذلك الزمناهم
ما الزم الكعبي على ما قدمناه حرفا حرفا وما ذكرناه
المذهب يرجع الى نفي الارادة وقد الزم النجارية

على لبطهم منافضاته وقيل لهم إن كان المريد
هو الذي لا يغلب ولا يستكره فليكن الباري
تعالى مريدا لنفسه من حيث أنه غير مغلوب
ولا مستكره عليه ∴ وأما البصريون فالكلام
عليهم في فصلين أحدهما في وصفهم الباري تعالى
بكونه مريدا والثاني في حكمهم بحدوث إرادته
∴ فنقول أولا الأدلة لهم على كون الباري تعالى مريدا
فإن زعموا أن الدليل على ذلك اختصاص الحوادث
بأوقاتها وصفاتها قلنا عليهم بالإرادة إن
الحادثة التي أثبتوها وزعموا أنها غير مرادة بأنها
حادثة مختصة بأوقاتها وهي غير مرادة فإن قالوا
الإرادة يراد بها ولا يراد بتقسيمها ورضا بضربون
أمثالا لا لزوم لها فيقولون بعض الوسواس
يتشهى والمشهوة لا يشتهي والأمر المطلوب
يتمنى والتمني لا يتمنى وكذلك الإرادة لا تراد
ويراد بها وهذا الذي ذكروه دعوى عرية
فإن من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه احتاج

إلى نصب دليل فارق على وجوب الجمع بينهما
ثم لا يسلم ما قالوه من معارضات لخالفه
فلو قال قائل العلم يعلم به ولا يعلم في نفسه
جزءا من علومه وقياسا على الشهوة والتمني
لكان الكلام عليه كالكلام عليهم ∴ ثم نقول
من فعل فعلا وكان عالما بإتيانه إياه في وقت
مخصوص فلا بد من أن يكون مريدا أو فوقه في الحكم
الوقت مع افتقاره عليه وعلمه به ووصف الحكم
به إلى ما لا يزال الضرورات ثم العقل يقضي باستواء
الإرادة الموقعة في وقت وغيرها من الحوادث وبطل
تعويلهم على أن الإرادة لا تراد ثم لا يغنيهم خبطهم
في الإرادة وقد نقضنا لهم بما عولوا عليه
من دلالة الاختصاص على الإرادة بطل عليهم
بالإرادة وكلامهم بعد ذلك تعليل النقض
وقد استدل عليهم بطريق الاستدلال على كون
الباري تعالى مريدا ∴ ومما يطالبون به أن يقول
لهم تنكرون على من يزعم أن الباري تعالى مريدا

كما أنه حي فاعل عالم لنفسه عندكم فإن
قالوا إنما امتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس إذا
كان يقتضي تعلقا وجب أن يعم تعلقه جميع المتعلقات
ولذلك الموجب كونه عالما بكل معلوم لما كان عالما
لنفسه إذ لا اختصاص لبعض المتعلقات دون بعض
ومساواة الحال توجب كونه مريدا لكل مراد
لو كان مريدا لنفسه وهذا الذي ذكروه ينقض
حكمهم الباطل ويقال لهم بأي دليل أنكرتم تعلق
الحكم النفسي ببعض المتعلقات دون بعض ولم تروا
على من قال من النجارية إنه مريد لبعض المرادات لنفسه
وهذه المثابة اختصاص العلم الحادث بمتعلقه
لعينه وليس لقائل أن يقول الاختصاص للعلم بالسواد
وإضافته إلى السواد مثابة اضافته إلى غيره.
فإن قالوا قد استشهدنا بكونه تعالى عالما بكل معلوم
قلنا لخصمنا في الاستدلال وضرب الامثال قد لزمكم
أنه إنما وجب كون الباري تعالى عالما بكل معلوم من
حيث كان عالما لنفسه وقد علمتم من مذهب

خصومكم انتفاء ثبوت الصفات والمصير إلى
أن الباري تعالى عالم بعلم ثم ما ذكروه تولوا نقضه
حيث قالوا الباري تعالى فاعل لنفسه ولا يتصف
بكونه فاعلا على كل مقدور فإن مقدورات
العباد غير مقدورة له وقد أثبت المتأخرون
منهم أجناسا مقدورة للعباد ومنعوا كونها
مقدورة للرب تعالى سواء كانت مقدورة
للعبد أو لم تخلق له القدرة عليها منهم
للجهل. فإن قالوا مقدورات العباد إنما لم تتعلق
بها قدرة القديم من حيث استحال مقدور بين
قادرين والمستحيل لا يعد من قبيل المقدورات
قلنا لا تحكيم روعاتكم عما ألزمتموه فإن ما يستقر
عليه العبد في معلوم الله غير مقدور لله تعالى
فيقال أن يقدر عبد عندكم وهو إذا لم يقدر غير مقدور
للعبد ولا تحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه.
ومما يلزمهم أن يقولوا إذا حكمتم أن الباري تعالى
تتجدد عليه أحكام لإرادته فيما لا يزال فما الما

من قيام موجباتها به ∴ فان قالوا لو قامت به لم تخل
عنها او عن اضدادها ثم ينتقض بالدليل على
حدثه ∴ قلنا ان جاز ان ينتصف بأحكام الحوادث
من غير ان كان منتصفا بنفايضها قبل الانصاف
بها فما المانع من ان تقوم به الحوادث بما لا يزال مع
خلوه عن اضدادها قبلها ثم اصلهم ان الحي يجوز
ان يعرى عن الارادة واضدادها وهذا هو مذهب
الاشعري منهم وكلما ذكرناه كلام في احد القسمين
الموعودين في صدر الكلام على البصري وهو
التعرض لكون الباري تعالى مريدا ∴ واما الرد
عليهم في اثبات الارادة الحادثة بما ذكره
عند خوضنا في اثبات الصفات ان شاء الله عز وجل
فانا بعد في اثبات العلم باحكامها **فصل**
الباري سبحانه وتعالى عند اهل الحق سميع بصير
واختلفت مذاهب اهل البدع والاهواء فذهب الكعبي
واتباعه من البغداديين الى ان الباري تعالى انما سمي
سميعا بصيرا بالمعنى الدال على كونه عالما

بالمعلومات على حقايقها والى هذا ذهب طوايف
من النجارية وذهب المنفيون من معتزلة البصرة
الى ان الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة كما
انه عالم على الحقيقة ثم زعموا انه سميع بصير
لنفسه كما قالوا انه عالم لنفسه وذهب الجبائي
وابنه الى ان المعنى بكونه سميعا بصيرا انه
حي لا آفة به ومن اصلهما ان حقيقة السميع
والبصير تناهيه ايضا هي حقيقتهما غايتا
∴ والدليل على ان الباري تعالى سميع بصير
على الحقيقة ان الافعال دالة على كونه حيا
كما سبق تقريره والحي يصح ان يتصف بكونه سميعا
بصيرا فاذا خرج عن كونه سميعا بصيرا لزم ارتفاعه
ان يكون حيا فاذا كل قابل النقيضين على البدل
لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما فاذا
تقرر استحالة كونه موقوفا تعين اتصافه بكونه
سميعا بصيرا فهذه اخر ادلة والغرض منها
تلقين الاسولة وانفصالات عنها ∴ فان قال قايل
فهبنا كلامكم هذا على قبول الباري تعالى

بكونه سميعا بصيرا فهم تنكرون على من يذهب إلى
وينكرها ويزعم أن الباري سبحانه يستحيل عليه
قبول السمع والبصر واضدادهما كما يستحيل
عليه قبول الالوان: قلنا قد وضح أن الحي شاهدا
قابل للإتصاف بالسمع والبصر فاذا تقرر هذا لم
يسلكنا طريق السبر والتقسيم وقلنا الجماد
لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر فاذا النصف
بالحياة تهيأ لقبول السمع والبصر ان لم تقم به
آفات ثم إذا سبرنا صفات الحي ورأينا العجز
على ما يصح قبوله للسمع والبصر لم يصح على السبر
الا كونه حيا إذ لو قدرنا مصححا آخر سوى الحياة
لبطل التقدير واذا وضح ان الحي فارق الجماد في صحة
قبول السمع والبصر لكونه حيا لزم لذلك القضاء
بمثله في كون الباري تعالى حيا وليس منكر
صحة قبول السمع والبصر وحكمهما باستحالة حال
ممن يزعم أن الباري لا يتصف بالعلم واضداده
مصيرا إلى انه يستحيل اتصافه بأحكامها

بهذا الفذلكة في غرضنا: فان قيل ما الذي
عن امتناع عروض السنى عن أحكام الاضداد مع جواز
قبوله للاحياء: قلنا كما يدل على استحالة عروض
الجواهر عن المتضادات فهو دليل على استحالة
سبق الاعراض بعضها بعضا في أول المعرفة: فان قيل ما
دليلكم على استحالة اتصاف الباري تعالى
بالآفات المضادة للسمع والبصر فما لهما
على ذلك فهو لها اما كثر فيه كلام المتكلمين
ولا يرتضى بما ذكروه في هذا المدخل الا
الالتجاء الى السمع إذ قد اجمعت الامة وكل
مؤمن بالله تعالى على تقديس الباري تعالى عن الآفات
والنقايص: فان قيل الاجماع لا يدل عقلا وانما
دل السمع على كونه دليلا والسمع وان تشعبت
طرقه فمأخذها كلام الله الصدق وقوله الحق
والاجماع لا قدر له على الكلام بل سبيل اثباته
كسبيل اثبات السمع والبصر كما سنذكره
فلو وقعت المطالبة في الكلام تقشيه

واسنده اثباته الى النبي الا قديما ثم رجعنا في نفي الاقدمية
الى الاجماع الذي لا يثبت الا بالكلام كنا محاولين
اثبات الكلام فلا يثبت الا بعد العلم بالكلام
عليه وذا الى نهاية العجز. فلنا هذا السؤال
عظيم الموقع. يتعين الاعتناء بالامر بفصال عنه
ويتجه عند نافي دلالة المعجزات
اذا دلت على صدق الرسل عليهم السلام واخبروا
بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله عز
وجل على الجملة ثم اخبروا عن تفاصيل متعلقاته
فيعلم على القطع ما يزعمه. فان قيل المعجزات
لا تدل على صدق فلان نبيا بعينها بدلالة
الادلة العقلية وانما تدل من حيث تنزل منزلة
التصديق بالقول على ما سنذكره في باب
المعجزات فاذا كان المعجز يدل من هذا الوجه
فانه يحل محل قول مصدق وكيف يدل المعجز على قول
ووجه دلالته نزوله منزلة قول. قلنا هذا تخييل
ولكن الحق يتبين عند التحصيل فان من ادعى على

محمد انه رسول الملك وقام على دوس لاشهاد والمدعى
انه رسول الملك الى من شهد وغاب وذا الملك عز جلى
من الملك ومسمع ثم قال آية رسالتي اني اذا قربت
على الملك ان يقوم ويقعد فعلا جلاب المعنا منه
ثم عقب ما قال بالافتراح فوافقه الملك قبضة
اهل المجلس الى العلم بكونه رسولا مصدقا من
المرسل وقد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلما
وقد يخطر المجلس من نفي كلام النفس ويعتقد
الا كلام الا العبارات ثم يتسوى الخاطرون
في ذلك العلم بكونه رسولا مع اختلافهم
في الذهول عن كلامه انه الى والعلم به فاعلم انا لم
نرشحك. وهذا الفصل لا يليق بمقدارهذا
المعتقد ولكنا الحقنا فصل تقرير الدين الاملاء
فضمناه هذا المعتقد وبالله التوفيق. وسبيل
اثبات العلم بكون الباري تعالى متكلما كسبيل
اثبات العلم بكونه سميعا بصيرا ولكن المقصد
منه لا يتضح قبل ان تثبت كلام النفس ونرد على منكريه

فصل فإن قيل قد وصفتم الباري تعالى بكونه سميعا
بصيرا والسمع والبصر إدراكان ثم قلتم شاهدا
إدراكات سواهما إدراك لم يتعلق بقبيل الكون
وإدراك لم يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة
فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات
أم تقتصرون على كونه سميعا بصيرا. قلنا الصحيح
المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام
الإدراكات إذ كل إدراك ينبئ عن مدرك فهو أقوى
فما دل على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات
ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه شاما
ذائقا لامسا فإن هذه الصفات مبنية على ضرب
من الاتصالات فالرب تعالى عنها هي لا تنبئ عن
خفايا الإدراكات فإن الإنسان يقول شممت
التفاحة فلم أجد لها رائحة ولو كان الشم دلالة على
الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل إني ركبت
رائحة ولم أجد لها وكذلك القول في الذوق واللمس
فصل الرب تعالى باق ومستحيل الوجود وكان

وكان الترتيب الذي نبني عليه الكلام في الصفات
يقتضي أن نعد هذه الصفات في الأبواب المشتملة
على ذكر صفات النفس فإن الذي نرتضيه أن الباري
باق بنفسه وليس كونه باقيا من الأحكام التي
توجبها المعاني وسنوضح ذلك من بعد إن شاء الله
وكل ما دل على دوام الباري تعالى واستحالة عدمه
دل على وجوب وجوده فهو دال على كونه باقيا والذي ذكرناه
في وجوب وجوده فهو دال على كونه باقيا والذي ذكرناه
لمح مغنية في إثبات العلم بالصفات ونحن الآن
نخوض في إثبات العلم بالصفات الموجبة للذات
أحكامها مستحيلين بالله تعالى

باب القول في إثبات العلم بالصفات

مذهب أهل الحق أن الباري تعالى حي عالم قادر وله
الحياة القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة
والإرادة القديمة وانبعثت المعتزلة ومن تابعهم
من أهل الأهواء على نفي الصفات ثم اختلفت آراؤهم
في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات فقال قائلون
إنه تعالى حي قادر لنفسه واختار آخرون
عبارة أخرى فقالوا هذه الأحكام ثابتة له بنفسه

وقال ابن الجبائي هذه الاحكام ثابتة للذات لكونه
على حالة هي احق صفاته وتلك الحالة توجب له
كونه حيا عالما قادرا وذهب ابو هاشم من بعض
الصفات الى أن الباري تعالى عن قولهم حي عالم قادر
تعلل ولا لنفسه ونحن نرى ان تقدم على الخوض في
الحجاج فصلين يشتمل احدهما على اثبات الاحوال
والمرة على منكريها ويشتمل الثاني على جواز تعليل
الواجب من الاحكام فإذا الجزا خصصنا بعدهما في
الحجاج

فصل في اثبات الاحوال

والمرة على منكر بها الحال صفة لموجود غير
متصفة بالوجود ثم من الاحوال ما يثبت للذوات
معللا ومنها ما يثبت غير معلل واما المعلل منها
فكل حكم ثابت للذات عن معنا قام بها كحكون
الحي حيا وكون القادر قادرا وكل معنا قام محل منه
عنه ما يوجب له حالا ولا نختص الحاب الاحوال بالمعاني
التي يشترك في ثبوتها الحياة واما الحال التي لا تعلل
فكل صفة إثبات للذات من غير علة زايدة على

الذات وهي الا كتغير الجوهر فانه زايد على
وجوده وكل صفة لموجود لا تقرر الوجود
ولا تعلل لموجود فهي من هذا القسم التي لا تعلل
ويندرج تحته كون الموجود عرضا لونا سوادا كونا
علما الى غير ذلك وانكر معظم المتكلمين الاحوال
وزعموا ان كون الجوهر متحيزا عين وجوده
وكذا قولهم في كل ما حكمنا بكونه حالا هو وجود
زايد على وجوده والدليل على اثبات الاحوال
ان من علم وجود جوهر ولم يلحظ تحيزه ثم استبان
تحيزه فقد استجد علما متعلقا بمعلوم ويستوي تقدير
العلم بالوجود دون العلم بالتحيز واذا تقرر تغاير
العلمين فلا يخلوا معلوم العلم الثاني من أمرين اما
أن يكون هو المعلوم بالعلم الاول واما ان يكون زايدا
عليه ومحال ان يكون المعلوم بالعلم الثاني هو المعلوم
بالعلم الاول لوجوه منها ان العاقل لو قطع عنه
الاتصاف بالعلم الثاني الذي احاط بما لم يلحظه قبل
واستغرق ما لم يستغرقه اولا وجود تقدير الجهل

بالتحيز مع العلم بالوجود فلو كان تحيز الجوهر
وجوده لاستحال ان العالم يتشخيل ان يعلم الموجود
في حالة ويجهل في حالة اخرى ومن الدليل على ان الله
اذا احد معلوم العلمين الحادثين لم يتفرد الفضاء
باختلافهما فيما شاء على العلمين بوجود الجوهر ٠ ومنها
بطلوا بقاء الاحوال ان الشيء يعلم من وجه ويجهل
من وجه والتعرض للوجود اثبات للاحوال ولا
يستغني خائض في هذا الفن عن التعرض للاحوال
اما بتسميتها احوالا او وجوها او صفات نفس ولا
ينبغي ان يكترث ذو تحصيل من تهويل نفاة الاحوال
بان الحال لا تتصف بالوجود ولا بالعدم فان قضاري
ما يذكرونه استبعاد وانا عالما لكن ابتناء الى
دعوى ضرورة او متمسك بدليل وقد ذهبنا ان المعلومات
تنقسم الى وجود وعلم وصفة وجود لا تتصف
بالوجود ولا العدم واذا صح ما قلناه فاعلم ان اثبات
العلم بالصفات الازلية لا تتلقى الا من اعتبار
الغايب بالشاهد والتحكم بان العالم من غير جمع بجواز

الى الشاهد وكل احد عالم فاباها المعقول فان من قال
يقضي على الغايب بحكم الشاهد من غير جامع لزمه
ان يحكم بكون الباري تعالى جسما محدودا من حيث
لم يشاهد فاعلا الا كذا الم ويلزم منه القضاء بتعاقب
الحوادث الى غير اول من حيث لم يشاهد الا متعاقبة
الى غير غاية الم من الجهلات فاذا لم يكن من جامع بين الحوا
ثلاثة الشاهد والغايب اربعة احدها العلة فاذا
ثبت كون حكم معلول بعلة وقامت الادلة عليه
لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا او غايبا
حتى يتلازما ويتقابى كل واحد منهما عند انتفاء
الثاني وهذا الحوا حكمنا بان كون العالم عالما
شاهدا معللا بالعلم وسنوضح الم على فقار الكتاب
اذا خضنا في الحجاج والطريقة الثانية في الجمع
بالشرط فاذا ثبت كون حكم مشروطا بشرط شاهدا
ثم ثبت مثل ذا الحكم غايبا قضي الفضاء بكونه
مشروطا بذا الشرط اعتبارا بالشاهد وهذا الحوا
حكمنا بان كون العالم عالما مشروطا بكونه حيا

ولما تقرر لنا شاهدا الطريقة غايبا والطريقة
الثالثة الحقيقة فمنها تقرر حقيقة شاهدا
محقق الطريقة مثله غايبا وذلك لتوحكمنا بان
حقيقة العالم من قام به العلم ∴ والطريقة الرابعة
في الجمع بالدليل واذا دل الدليل على مدلول عقلا لم يوجب
الدليل غيبة المدلول شاهدا وغايبا وهذا كدلالة
الحركات على المحدث فهذا احد الفصلين الموعود بن
فاما الفصل الثاني فهو مشتمل على تعليل الواجب
والرد على منكريه والذي تبنى المعتزلة فاسد متفرع
على نفي الصفات عليه مصيرهم الى ان كون الباري تعالى
عالما واجب والواجب يستغل بوجوبه عن مقتضى
يقتضيه وليس كذلك الكون العالم عالما شاهدا او
بانه جايز ممكن واذا ثبت انفراد المخصص او مقتضي
وشبهوا الحكم الواجب والجايز بالوجوب الواجب
والجايز فالقديم سبحانه وتعالى لما كان واجبا الوجود
لم يتعلق وجوده بمقتضى والحادث لما كان جايز
الوجود افتقر وقوعه الى مقتضى وهذا الذي

ذكروه دعوى غريبة فيقال لهم بم تنكرون على من زعم
ان الحكم الواجب يتعلق بموجب واجب والحكم
الجايز يتعلق بعلة جايزة ∴ واما استشهادهم
بالوجود فلا محصول له فانا لم نحكم بما قالوه لوجوب
وجود القديم سبحانه وتعالى بل قضينا به من حيث
انه احد الاولية عن وجود المبادي تعالى وما لا اول له
يستحيل ان يتعلق بفاعل فان كل فعل مبتدء له اول
وما ليس له ابتداء فليس له اول فما يستحيل ان لا يتعلقه
بفاعل واستحال ان يقطا تعلقه بعلة فان الوجود
لا يعلل شاهدا وغايبا ثم نقول لهم فيم عولتم فيما
يعلل على الجواز وقضيتم بان الحكم انما يعلل لجوازه
ثم عكستم الجواز وزعمتم ان الواجب لا يعلل وما
ذكروه ينتظم الطرد والعكس ∴ واما تعليل
الجايز فباطل بالوجود بانه جايز للحوادث وهو
غير معلل فان قالوا وجود الحادث وان لم يعلل
فهو متعلق بالفاعل دون حكم الجايز ان يتعلق بمقتضى
ثم قد يكون المقتضى علة وقد يكون فاعلا

فلنا الوجود عندكم حال للجوهر والجوهر كان في عدمه
جوهرا ثم طرأ عليه حال الوجود فهلا زعمتم ان
العالم عالما شاهدا حال يطرأ على الذات المستمرة
الوجود بالغاء ركالوجود الطارئ على الذات
الموصوفة لخصايص الصفات وجودا وعدما وذلك
يفضي الى نفي التعليل شاهدا ولا محيص عن ذلك
وقولهم يستدل الواجب بوجوبه يبطل عليهم
باشياء منها ان كون العالم عالما شاهدا اذا ثبت
بقي النعوت الواجبات من حيث لا يتناهى ما وقع حتى
يصير كان لم يقع فيجب ان لا يكون الحال الواقع معللا
والدليل على ان العلم اصلان من مذهب المعتزلة احدهما
انهم قالوا الحادث غير مقدور في حال حدوثه وانما
تتعلق القدرة به قبل الحدوث فكما استغنى الحادث
بالوقوع عن تعلق القدرة فلتستغن الحال عند الوقوع
عن الجاب العلة والاصل الثاني انهم اثبتوا صفات
سموها تابعة للمحدوث وزعموا انها لا تقع
بالقدرة لوجوبها وعدوا من ذلك العلم لصير الجوهر وقيام

وقيام العرض بالمحل ومنها كون العالم عالما
المعلل بالعلم فاذا الخصوا الحال الذي به نزاعنا نعني
كون العالم عالما فانه تابع لقيام العلم بالجوهر وقيام
العلم بالجوهر تابع لحدوث العلم فانه من ضرورة
حدوثه ان يكون قايما بالجوهر وان يوجب لمحله كونه
عالما بالصفات الواجبة التابعة للحدوث واخرجوه
عن كونه مقدورا ولم يخرجوه عن كونه معلولا قد آل
مجموع ذلك الى ان الوجوب لا ينافي التعليل وما يبطل
ما قالوه انهم طردوا الشرط شاهدا وغايبا وحكموا
بان كون العالم عالما مشروط بكونه حيا ثم فضوا بان العلم
في كون الباري تعالى عالما قاءما لم يقطعوا بين الواجب
والجايز في حكم الشرط لم يسغ لهم القطع بحكم العلة
وهذا الفن كثير فيما نبهنا عليه فاذا ثبت مضمون
الفصلين خضنا بعد هذا في الحاج ونحن الان نقسم على
الخصوم ثلاثة اراء لنا يقضي كل واحد منها الى الفتح
والله المستعان فالطريقة الاولى ان نقول قد سلمتم
لنا ان كون العالم عالما حكم ثابت لعلة ثم منعتم كون

كما أن كون المريد مريدا حكم ثابت للذات ثم منعتم
كون الباري تعالى مريدا لنفسه وكل ما صح عن العلة
يصح كونه مريدا فهو متغير في كونه عالما ويتضح الجمع
بالسبر والتقسيم فنقول امتناع كون الباري تعالى
تعالى مريدا لنفسه لا يخلو إما أن يستند إلى وجوب
تعليل هذا الحكم غائبا كما ثبت تعليله شاهدا أو أن
كان لا لأمر رجع إلى ما يجيء من مضمون تعليل كونه تعالى عالما
طردا للعلة المفروضة شاهدا وإن كان لما ذكرناه في
حكم الإرادة يستند إلى ما هو هو به من أنه لو كان مريدا
لنفسه لكان مريدا لكل المرادات قد أوضحنا
إبطال ذلك عليهم عند كلامنا في حكم الإرادة فإذا بطل
معولهم في منع كون الباري تعالى مريدا لنفسه فلا يبقى
بعده إلا ما ذكرناه وليس يجري كون المريد مريدا
مجرى كون الفاعل فاعلا فإن المريد بكونه مريدا أحكما
وحلا على التخصيص وليس الفاعل بكونه فاعلا كذلك وهذه
طريقة قاطعة فيما يلتمسه ... والطريقة الثانية
أن نقول قد ثبت أن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم

والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ولا يجوز تقدير
واحد منهما دون الثاني ولو جاز تقدير كون العالم
عالما دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن ينصب محله
بكونه عالما ولا معنى لإيجاب العلم حكمه إلا أنه
يلازمه فإذا لا يثبته إثبات المقدر مقدورها فلو
جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه لجاز وجود العلة
دون حكمها لوجوبها والعبارات المتداولة بين
الأصوليين أن تسمية العالم عالما يقتضي علة موجبة
موضوعة للتفاهم والمميز بين ذات وذات وإذا
ثبت ما إليه شاهدا وجب القضاء به غائبا. فإن
قالوا كون العالم عالما شاهدا إنما يعلل لجوازه فعدم
فمنا ما يبطل ذلك في النفي والإثبات وإن قالوا كون
العالم عالما غائبا على خلاف كون العالم عالما شاهدا
وإذا ثبت حكم معلل بعلة قائما يلزم تعليل مثل
ذلك العلم بالعلة طردا قلنا الحكم الذي يقتضي العلم
لأجله شاهدا حكما يقتضيه غائبا وإذا اختلف
العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف لحكميهما من الوجه

من الوجه الذي يقتضي العلة معلولها من أجله فإن
العلم نشاهد المخالف العلم القديم عنه فإنه بكونه حاصلا
عرضا مختصا متعلق واحد إلى غير نهاية والعلم لحكم هذه
الوجوه لا يوجب كون العالم عالما وإنما يوجبه من
حيث كان علما وهذا إلى يتبين نشاهده وغايبا ثم ما ألزمونا
في تباين الحكمين من حكم العلة يلزمهم في تباينهما في حكم
الشرط ... والمطلع بقية الثالثة وهي عمدة شيخنا رضي
الله عنه أن نقول المتعلق بالمعلوم علم فإذا زعمتم
أن الباري تعالى عالم بالمعلوم والمعلوم في حيز محاط
به فلا يتقرر معلوم محاط به لا يتعلق به متعلق ثم
المتعلق بالمحاط به يستحيل أن يكون خارجا من قبيل العلوم
ولا معنى لتعلق العلم بالمعلوم إلا كون المعلوم محاطا
به وهذا أكم على أصول المعتزلة فإنهم قالوا
تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يوجب تماثلهما
وبنوا على هذه المقدمة قاعدة العلم القديم لو ثبت للعلم الحادث
وهذه فاطع فإذا تأملته ومعول نفاة الصفات على
طرق منها إذا عاودهم منع تعليل الواجب بما قدمناه

وقد سبق الاعتراض عليه بما فيه مقنع ... ومما
يتمسكون به أن قالوا لو اثبتنا صفات قديمة لكانت
مشاركة للباري تعالى في القدم وهذا أخص صفات
الذات ولا شيء الذي الأخص يوجب الاشتراك فيما
عداه من الصفات ومساواة إلى يقضي بكون الصفات
إلهة وهذا الذي ذكروه يعرض للمدعاوى من غير برهان
وأما قولهم الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما
عداه فهم فيه منازعون ثم لو سلم لهم ذلك جدلا —
نور عواني كون القدم أخص صفات الباري تعالى ولا
نجدون إلى إثباته سبيلا ... ثم نقول لهم الإرادة
التي أثبتموها للباري تعالى حادثة قائمة لا بمحل فلم
على زعمهم للإرادة الثابتة للمعدوم القائمة بذاته إذا
تعلقتا متعلق واحد وهما مشتركان في الأخص
ويثبت لأحدهما وجوب القيام بالمحل ويستحيل ذلك
على الثانية وهذا ينقض ما حاولوه من وجوب اشتراك
المشتركين في الأخص في جميع الصفات على أنا نقول
لهم منعكم تعليل الواجب بنافض مصيركم إلى أن

الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع فيما عداه فإن قائل
المتلين واجب وتعرضكم لتعليله تصريح بتعليل الواجب
ومما يتمسكون به أن قالوا علم الباري سبحانه وتعالى
على زعمكم يتعلق بما لا نهاية لها من المعلومات على التفصيل
وهو في حكم العلوم المختلفة الحادثة إذ لا يتعلق العلم
الحادث بالسواد والبياض وإذا تعلق علم الباري تعالى
بالمعلومات المختلفة كان في حكم العلوم وإذا لم يتعد
ذا العلم يتعذر أيضا كونه في حكم القدرة وإن كانت القدرة
والعلم مختلفين شاهدا ويلزم من صفاء ذا إلى الاجتزاء
بصفة واحدة يكون في حكم العلوم والحياة والقدرة
وهذا الذي ذكروه لا يلزم ∴ الجواب عنه نظرا بأنه
كلام منهم في تفصيل الصفات مع مصيرهم إلى نفي
ثم إذا أوضحنا فيه معتقدنا وإن لم يكن يلزمنا في طرف
الحجاج ∴ قلنا القضية العقلية تدل على إثبات الصفة
على الجملة وأما كون العلم زايدا على القدرة فمما لا
يتوصل إلى القطع به عقلا والسبيل فيه التمسك
بأدلة السمع فإن المتكلمين في الصفات بالنفي والإثبات

مجمعون على نفي صفة هي في حكم العلم والقدرة
ممن رام إثبات صفة في حكمهما كان خارقا
للإجماع ∴ فإن قيل إذا لم يتعد ثبوت علم
في حكم علوم فما المانع من مصير نا إلى أن الباري
تعالى عالم بالمعلومات لنفسه قادر عليها
لنفسه وتكون نفسه في حكم العلم والقدرة
وقد ألم يفضي إلى الاستغناء بالذات عن الصفات
∴ قلنا هذا البس باستدلال فإنكم بنيتم قولكم
هذا على أصل تعتقدون فساده إذ العلم الذي
اعتقدناه غير ثابت عندكم فكيف تبنون
مذهبكم على ما تعتقدون بطلانه ثم مضمون ما
قولوا عليه يفضي بما بوا فوقنا على بطلانه وقد ألم
أن ذات الباري تعالى لو كانت في حكم العلوم
لكانت علما وهذا ما لا ينجلي أحد من أهل الملة
∴ وقد قال أبو الهذيل الباري عالم بعلم وعلمه
نفسه ونفسه لبني بعلم وعدهما من فضائحه
ومنافضاته وهو مع مفارقته ما أنكره سائر المعتزلة

ينكر ذات الباري تعالى علما قدرة وأحق النابر
بمنع ذا الله المعتزلة فإنهم قالوا لو ثبت للباري تعالى علم
متعلق بمعلوم علمنا لكان مثلا لعلمنا فلو فضوا كون
ذاته في حكم المعلوم لزموا كون ذاته علما وهذا ما
يأبونه ∴ وإن قيل إن كان ما ذكرتموه دفعا لكلام
الخصم فيم تدفعون الملحد عن نفسكم وقد زعمتم أن
العقل يقضي بإثبات الصفة على الجملة والكلام
في التفاصيل موقوف على أدلة السمع ∴ قلنا هذا
مما لا يحتمل دفاع المعتقد بسطه ولكن القدر اللائق
به أن العقل يدل على إثبات العلم ثم المصير إلى أن العلم
زائد على التنفس مدركه السمع فإذا دل العقل على إثبات
العلم وانعقد الإجماع على أن وجود الباري تعالى
ليس بعلم فيحصل من مجموع العقل والسمع إثبات
علم زائد على الوجود وبالله التوفيق **فصل** ثم ذكرنا
الدليل على إثبات كون الباري تعالى مريدا عند تعرضنا
تعرضنا لإثبات العلم بأحكام الصفات ثم مذهب
أهل الحق أن الباري تعالى مريد بإرادة قديمة لا في محل

وهذا الدليل باطل من أوجه منها أن إرادته لو كانت حادثة
لا في محل لافتقرت إلى تعلق إرادة بها فإن كل فعل
يشبه الفاعل وهو عالم به وبإيقاعه على صفة
مخصوصة في وقت مخصوص فلا بد أن يكون قاصدا
إلى إيقاعه ونفي القصد إلى إيقاع فعل مع العلم به
يلزم المصير إلى نفي القصد إلى جميع الأفعال
وإذا قالوا الإرادة يزاحمها وهي لا تزاد في نفسها
لم تكتف بقولهم والزموا ما ذكرناه من استحالة
إنشاء فعل مع العلم به من غير قصد إليه ∴ وقد أعيى
بعض المحققين في هذا المقام الضرورة وهو غير مرجع في
دعواه ولو ساغ للمبصرين ما قالوه لساغ لخصمهم أن
يقول الباري تعالى خلق لنفسه علوما حادثة
بالحوادث يجب أن يعلم الحوادث بها ولا يجب أن يعلم
العلوم في نفسها بعلوم أخرى وهذا مما لا قصد فيه
∴ ثم نقول قد وافقتمونا على أن المثلين يجب اشتراكهما
في الواجبات والجائزات وما يستحيل ثم أوجبتم
لإرادتنا القيام بالمحل فالتزموا ذلك في إرادة الباري

ثم يلزمهم فيما أرادوه الباري تعالى على زعمهم بجماد فان
جاؤا بواو قبح ذلك وقالوا الارادة تشتمل على محل مخصوص
بنية مخصوصة وحياة قلنا لهم اثباتكم ارادة لا في محل نفي
للمحل والبنية والصفة التي أشرتم اليها فاذا اساغ
نفي اصل المحل لم يبعد نفي شرط المحل **فصل** ذهب
جهم الى اثبات علوم حادثة للباري تعالى عن قول المبطلين
وزعم ان المعلومات اذا تجددت أحدث الباري تعالى
علوما متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة ثم العلوم
تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها مقدمة
عليها والذي ذكروه خروج من الدين ومفارقة
لاجماع المسلمين واضراب عن فضية العقل وسبيل
الرد عليه من ادلة العقول يغني عن سبيل الرد على
البصير بين في اعتقاد هم الارادات الحادثة الثابتة
بزعمهم لله تعالى في غير محل بقول لجهم ان افتقرت
الحوادث الى علوم بها حادثة فلتفتقر العلوم الحادثة
الى علوم أخرى متعلقة بها فانها مشاركة للمعلومات
في كونها أفعالا حوادث وذلك ان التزامه تجرا الى

اثبات علوم لا نهاية لها وهي متعاقبة حادثة ومقارنة
تسويغ حوادث لا أول لها وان لم يلتزم ذلك لزم من
استغناء العلوم عن علوم مع حدوثها استغناء
جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها ثم العلوم
الحادثة عند جهم لا تخلو اما أن تكون ثابتة في غير
محال أو قائمة بأجسام او قائمة بذات الباري تعالى
فان زعم انها ثابتة في غير محال رد عليه ما رد على
مثبتي الارادة الحادثة في غير محل وان زعم انها
أنها تقوم بذات الباري سبحانه كان الرد عليه
كالرد على الكرامية الصائرين على ان الحوادث
تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم وان
زعم انها تقوم بأجسام لزمه ان يجوز فيام علم بجسم
والمتصف بحكمه جسم آخر طردا لما تجوز من
قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه الى الله تعالى فاذا
بطلت الاقسام ولا مزيد عليها أيقن بطلانها بفساد
المذهب المنقسم اليها فان قيل الباري سبحانه وتعالى
كان عالما فيما زال بان العالم سيقع فلما وقع بما

لا يزال كان الله معلوما متجددا او يتصف الباري تعالى
عند وقوع العالم بكونه عالما بوقوعه واذا تجدد له
حكم والتصاف اقتضى ان الله تجدد موجب للحكم ومقتض
له وذا لا يقضي بالعلوم المتجددة قلنا لا يتجدد للباري
تعالى حكم لم يكن ولا يتعاقب عليه الاحوال انما يلزم
من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر
بل الباري تعالى متصف بعلم واحد متعلق بما لم يزل
ولا يزال وهو يوجب له حكم الاحاطة بالمعلومات
على تفاصيلها ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات
وان كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المتعلقات
ثم كما لا تتعدد اذا تعددت المعلومات وكذا الله
لا يتعدد اذا تجددت والذي يوضح الحق ان الله ان من
اعتقد بقاء العلم الحادث ثم صور علما متعلقا بان
سيفقد من زيد غدا او قدر استمرار العلم بوقوع قدومه
الى قدومه جاء اذا قدم لم يبق فرق بين علم متجدد بوقوع
قدومه اذ سبق له العلم بعدومه في الوقت المعين
وان الله اذا اوقد زيدا اعتقاد دوام العلم كما صورنا

ولم يتغير عنده وقوع المعدوم علما اخر سوى ما
قدر ابتداء وامده. وقلنا لا يتعلق العلم السابق
بالوقوع للزم كونه جاهلا بالوقوع بعد وقوعه عالما
عنده مع تغير دوام العلم بالمعدوم الموقوف في
الوقت المعين وذا الله باطل على الضرورة وليس من مقتضى
المصير الى بقاء العلوم الحادثة ولكن الادلة العقلية
تبنى على الحقايق مرة وعلى تقدير اعتقاد اخرى
جاء الم يلزم شاهدا تجدد علوم عند تجدد المعلومات
في حق من سبق له العلم بوقوعها في الاستقبال
فلان لا يلزم ذا الله في حق الباري تعالى اولى

فصل

الباري تعالى متكلم امرنا ناهيا مخبرا واعلا متوعدا
وقد قلنا في حال اثبات احكام الصفات المعنوية
الطريق الى اثبات العلم بكون الرب تعالى متكلما
عند استناء نافي التفاوت الى السمع وتوجيهنا
على انفسنا السؤال عن ما ثبت بالسمع واذا وضح كون
الباري تعالى متكلما بقدر ان نتكلم في صفة كلامه
واعلموا وفقنا الله ان مذهب اهل الحق الباري

تعالى متكلم بكلام أزلي لا مفتتح لوجوده واطبق المتكلمون
على الاستدلال على اثبات الكلام ولم يصر صائر الى تقبيحه
ولم يتجاسر احد على كونه متكلما لجلالة صفات الصفات في
كونه عالما قادرا حيا ثم ذهب المعتزلة والخوارج
والزيدية والامامية ومن عداهم من اهل الاهواء الى ان كلام
الباري تعالى عن قول الزائغين حادث مفتتح الوجود
وصاروا يرون من هلم الى الامتناع من تسمية مخلوقا
مع القطع بحدوثه لما في لفظ المخلوق من ايهام الخلق
اذ الكلام المخلوق هو الذي يبدعه المخاطب لحرفا من
غير اصل واطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام
الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الكلام قديم
والقول حادث غير محدث والفرق قول الله تعالى وليس
بكلام الله تعالى وكلام الله تعالى عندهم القدرة
وقوله حادث قايم بذاته تعالى الله عن قول المبطلين وهو
غير قابل بالقول القايم به بل هو قابل بالقابلية وكل
مفتتح وجوده قايم بالذات فهو حادث بالقدرة غير
محدث وكل مفتتح مباين للذات فهو محدث بقوله لا بالقدرة

في هذا بالطويل لا يتسع هذا المختصر استقصاؤه
وغرضنا من ايضاح الحق في هذه المسئلة والرد على متكلميه
لا يتبين الا بعد عقد فصول في ماهية الكلام وحقيقته
شاهدا حتى اذا وضحت الاغراض منها انعطفنا بعدها
الى مقصدنا وفي التزامنا التمسك بالقواطع في هذا
المعتقد على صحته واثرنا اجراءه على خلاف ما
تصادفنا من معتقدات الائمة وهذا الشرط يلزمنا
طردا من البسط في مسئلة الكلام وها نحن خايضون
فيه **فصل** الكلام وحده ومعناه اعلم ارشدك الله
ان المعتزلة وغالبي اهل الحق تخبطوا في حد الكلام
وخير نومي الى جمل من القاطع ونتعرضها بالنقض فيما ذكر
قدماؤهم ان الكلام حروف منتظمة واصوات مقطعة
دالة على اغراض مخصوصة وهذا باطل اذ الحد ما حوى
احاد المحدود والحرف الواحد قد يكون كلاما
مفيدا اذا قلت اذا امرت من وقا وشا قلت قوش وهذا
كلام وليس بحروف واصوات فان قيل الحرف الواحد
لا ينطوي به بل ان جرد الامر من هذه الاصوات وصل

بقاء الاستراحة :: فقيل لقوته وتشه فلم يشتغل الحرف
الحرف الواحد وهذا لا يغنيهم عما أريد بهم بان
يؤتى بمدرج الكلام وأصله كلام وهو حرف واحد
وانما غرضنا ايضاح ان الالتئام لا معنى للتقييد بالافادة
فان من لفظ بكلمات لا تفيد يقال تكلم ولم يفد ولا
معنى للتقييد بالافادة :: ثم نقول الحروف انفس الاصوات
فلا معنى لتكريرها والحد وم يتوقف فيها التكرار الذي
لا يفيد فاذ اقالوا الكلام اصوات منقطعة وحروف
منتظمة فتقع برة الكلام اصوات واصوات واذا
حدوا الحروف قيل لهم الاصوات المقطعة لا تفيد
لنفسها ما لم يصطلح على تصيرها ادلة فان اذ قضيتم
ذالك والتزمتم به لزمكم على مساقة تسمية نقراب
على اوتار مصطلح عليها كلاما وهذا المقدر ممنوع بتبع
حدهم :: فان قال قائل ما حد الكلام عندكم قلنا من ائمتنا
من تمنع من تحرير الكلام وتبينه بالتفصيل كما سنوضحه
عنه ثم ذكرنا ماهية الكلام وجملة المعلومات
لا تضبطها الحدود بل منها ما لا تحد ومنها ما لا تحد

كما ان منها ما يعلل ومنها ما لا يعلل وقال شيخنا
رضي الله عنه الكلام ما اوجب كونه متكلما
وهذا فيه نظر والاولى ان يقول الكلام هو القول
القايم بالنفس وان رمنا البيان فهو القول القايم
بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه
من الاشارات **فصل** في انكرت المعتزلة الكلام
القايم بالنفس وزعموا ان الكلام هو الاصوات
المتقطعة والحروف المنتظمة ويقولون كلاما قايما
بالنفس سوى العبارات لا دلة الى الحروف والاصوات
وربما قلبت بن الجبائي كلام النفس ويسميه الخواطر
ويزعم ان تلك الخواطر تسمعها ويدركها الحاسة
السمع وذهب الجبائي الى ان الاصوات المتقطعة على
خارج للحروف ليست بكلام وانما الكلام الحروف
المقارنة للاصوات وهي ليست باصوات ولكنها
تسمع اذا سمعت الاصوات :: وذهب اهل الحق
الى اثبات الكلام القايم بالنفس وهو البكر الذي
يعبر عنه في الخلد وقد دل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه

من الاستثارات ونحوها أخرى والدليل على إثبات الكلام القائم
بالنفس أن القائل إذا أمر عبده بأمر وجد في نفسه اقتضاء
الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم إنه يدل عليه ما نجده
بعض اللغات أو بضروب من الاستثارات أو بر قوم تسمى
الكتبة فإن زعموا أن ما ذكرناه من الأمر إنما هو إرادة الآمر
الأمر امتثال المأمور لأمره قلنا باطل فإن الآمر قد يأمر
بما لا يريد أن يمتثل المخاطب به أمره وإن كان يحب
به هو حس النفس الاقتضاء منه الذي هو مدلول الصيغة
وستدل من بعد على أن الأمر ما وجب لا يجب كونه مريدا
لفعل المأمور به وإن قال الذي نجده في نفسه إرادة فعل
اللفظ الصادر منه أمر أعلى جهة ندب أو إيجاب
وهذا باطل من أوجه منها أن اللفظة تنصرم مع استمرار
وجدان الاقتضاء في النفس والماضي لا يراد بل يتلهف عليه
وعلى اضطرار نعلم أنا نجده بعد انقضاء اللفظ ليس
تلهفا على منقض وبما يوضح ذلك أن اللفظة ترجمة عن إرادة
جعلها على صفة بل هي ترجمة اقتضاء وإيجاب ولا نجد
ذلك محصلا وإن قيل الاقتضاء ضرب من الاعتقاد كان
ذلك محالا فإن الاعتقاد إما أن يكون ظنا أو علما أو جهلا

الآخر ذاهلا من ضروب الاعتقادات والذي نجده من
نفسه الاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم ولا ظن ولا
تدبير ولا تخمين والذي يحقق ذلك أنا لو فرضنا
جعل الاقتضاء إرادة أو اعتقادا يلزمهم القول به في
النظر: فلو قال قائل المنظور إرادة علم بالمنظور
به أو هو من ضروب الاعتقادات فلا ينفصلون
عن ذاهل بما يوضح كون المنظور إرادة على الإرادات
والاعتقادات الأدلة وسبيلهم نظر في إثبات
غرضنا: ومن الدليل على إثبات كلام النفس أن قول
القائل افعل قد يتضمن استدعاء وقد يتضمن إيجابا
وقد يقتضي إباحة وقد يرد مورد التهديد فإذا دل
على الإيجاب فيستحيل أن يكون صورة اللفظ هو
الإيجاب بنفسه فإن صورة اللفظ بإرادة
الإيجاب كصورة اللفظ بإرادة الاستدعاء
إذ هو أصوات منقطعة ضرورة والأصوات
لا تختلف في أقسام جهات الاحتمالات على قطع
ويلزم المصير إلى أن الإيجاب معنى في النفس يتميز

لخاصر وصير عن الاستحباب الخاجين في النفس
ثم يتعور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الامارات
قال فيلزمكم التزامه في مرامكم ينعكس عليكم في كون اللفظ
دليلا على ما في النفس وان الدليل على الايجاب يجب ان يتميز
عن الدليل على الاستحباب قلنا ليس يرجع تميز الدليلين
الى انفس الاصوات ولكن اذا اقترنت القرائن بالالفاظ
وشهدت الاحوال اضطر المخاطب الى درك مقصود
اللافظ وما ذكرناه من قرائن الاحوال ليست من الكلام عند
المخالف وهذا القدر معين في مدارك العقول واذا رددناه
الى اطلاق اهل اللسان عرفنا قطعا ان العرب تطلق كلام
النفس على القول المؤدي للخلد ويقول كان في نفسي كلام
وزورت في نفسي كلاما واشتهارة اكثر من ان يحتاج الى
استشهاد عليه بنثر لبيد وشعر لشاعرهم وقد قال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
قال المخالف الالفاظ المفيدة تسميها العقلاء كلاما
على الاطلاق ويقولون سمعت كلاما ومرادهم ما ادركوه
من العبارات قلنا الطريقة المرضية عند ذوي ان

ان العبارات تسمى كلاما على الحقيقة والكلام
القايم بالنفس كلام في الجمع بينهما ما يزول
تشغيب المخالفين ومن اصحابنا من قال الكلام الحقيقي
هو القول القايم بالنفس والعبارات تسمى كلاما
تجوزا كما تسمى علوما مجازا اذ يقول القايل سمعت
علما وادركت علوما وانما يريد ادراك العبارات
الدالة على العلوم وربما يشتهر اشتهار
الحقايق **فصل** المتكلم عندنا اهل الحق من قام به
الكلام والكلام عندنا مثبتي الاحوال منهم يوجب محله
حالا وهي كونه متكلما وينتزل الكلام في ذلك منزلة
العلوم والقدر ونحوها من الصفات الموجبة لمحالها
الاحكام وذهبت المعتزلة وكل قايل بان كلام
الله تعالى لحادث الى ان كون المتكلم متكلما من صفات
الافعال والمتكلم عندهم من فعل الكلام ثم ليس للفاعل
من فعله حكم يرجع الى ذاته اذ المعنى بكون الفاعل فاعلا
عندهم وقوع الفعل منه وعلى موجب ذلك لم تشترطوا
قيام الكلام بالمتكلم كما لا تجب قيام الفعل بالفاعل
وهو من اهم ما يعتنى به في هذا الفصل فنقول لو كان المتكلم

من وقع الكلام لكان لا يعلم المتكلم متكلما من لم يعلمه
فاعلا للكلام وليس الامر كذلك لانا من سمع كلاما
صادرا من متكلم استقر كونه متكلما من غير ان
يخطر بباله كونه فاعلا للكلام او مضطرا اليه وانا
اعتقد كونه متكلما مع الاضراب عن هذه الجهات
تقرر بذلك ان كون المتكلم متكلما ليس معناه
كونه فاعلا للكلام والذي يوضح ذلك انا نعتقد
الا فاعل على الخفية الا الله تعالى ونصمم على هذا
الاعتقاد ولا يزعزعنا الحاق العلم الضروري بكون
المتكلم ومما يقوي التمسك به ان قول الكلنكي عنكم
اصوات متقطعة وحروف منتظمة ضرورة ان من
من لا ينتظم فاذا قال القائل منا قد قمت اليوم الى زيد
بهذا الصاد منه كلامه وهو المتكلم على الحقيقة
فلو خلق الله تعالى هذه الاصوات على انتظامها في
العبد ضرورية فلا يخلوا المخالف وقد فرضنا الكلام
في فعل الله اما ان يقضي بكون فعل الكلام متكلما واما
ان لا يقضي به وان زعم ان المحل هو المتكلم فقد لقي
المصير الى ان المتكلم من فعل الكلام اذ الكلام من

يفعل الله تعالى في الصورة المفروضة وان زعم
ان محل الكلام او الجملة التي محل الكلام منها البيت
متكلم فقد عاند وحكم ما بدا في البداية فانا
نسمع من قام به الكلام يقول قد قمت اليوم الى زيد
كما كنا نسمعه يقول ذلك امس وهو مختار ولو
بينا من غرضنا هذا الفصل على اصلنا في استبداد الرب
تعالى في الخلق واستحالة كون غيره موجدا فيتضح
على هذا الاصل بطلان المصير الى ان الباري تعالى
انما كان متكلما من حيث كان فاعلا للكلام
اذ هو فاعل الكلام المحدثين وليس بمتكلم به
ويتضح الالزام على المجبرية فانهم يوافقون اهل الحق
في ان الرب تعالى خالق اعمال العباد ولا يستجيز
لهم وطائفة المعتزلة هم القول بان المتكلم من فعل
الكلام فليكن المصوت من فعل الصوت ويلزم
من سبق في الاكوان الباري تعالى عن قول المجبرين
مصوتا من حيث كان فاعلا للاصوات واذا بطل
بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام
فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه

فاذا انتفى وجه الفعل فلا يبقى على السبر والتقسيم
بعد بطلان ما ذكرناه الا ما ارتضيناه من ان المتكلم
من قام به الكلام ∴ ثم ثبوت هذا الاصل يقضي
الى ان الكلام يوجب حكما لمحله وهو كونه متكلما
فان كل صفة قامت بمحل اوجبت له حكما فهذه
المقدمات لغرض تمام الرد على المخالفين ثم توجه
عليهم مطالبات قبل الخوض في مقصود المسئلة وتفول الكلام
في تفاصيل الكلام فرع لثبوت كون الباري تعالى
متكلما فبم تنكرون على من يزعم انه ليس بمتكلم اصلا
وان زعموا ان المتكلم من فعل الكلام والباري تعالى
منزه عن خلق الكلام وابداعه ∴ فلنا قد ابطلنا
عليكم مذهبكم الا ان المتكلم من فعل الكلام بالمعنى
المتفق عليه ثم ما ذكرتموه اكتفاء منكم بان الكلام
مقدور للباري تعالى فلم زعمتم ان مقدوره قد وقع
وليس كل ما يقضي العقل بكونه مقدورا للباري
سبحانه يجب كونه واقعا اذ المبدي الى وقوع
ما لا يقينا هما من الجواز من حيث كانت المقدورات
متناهية ∴ فان قالوا انما عرفنا وقوع الكلام والتفاته
تعالى بكونه متكلما بالمعجزات والآيات الخارقة

للعادات ان الله تعالى على صدق مدعي النبوات
ثم الانبياء اخبروا عن كلام الله تعالى ووقوعه
وهم المصدقون بالمعجزات والآيات المحققة
والبراهين المصدقة وعضدوا كلامهم هذا بان
قالوا قد اسندتم العلم ينفي النقايض الى السمع
ثم بينتم اثبات كلام الله تعالى على المعجزات
فبم تنكرون على من يسلم مسلككم في ذلك
فلنا خصومنا من المعتزلة ومن اتبعهم نحوهم قصدوا
اولا عن اثبات المعجزات والتوصل الى العلم بوجود
الله تعالى على صدق المتحدين على ما سنذكره ان شاء
الله عز وجل في المعجزات ∴ ثم نقول لا يستمر
لكم ما استمر لنا فاذا قلنا عنه محاولة اثبات ما
زعمناه من تصديق الملك وتصديره في موضع مخلوع
وقد احتفل به المختصون فخذه منه من حاشيته
ثم اذا عاد من جملة الحاضرين زعم انه رسول الملك
الى من شهد وغاب وعاد الامر من الملك ومسمع
واستشهد وهذا محال على اثبات الرسالة
بامر يصدر من الملك خارقا للعادة لو جاء من عامته
الملك الى مناواة وادعوا ذلك الامر على تصديق

وعون
فيها

منصبه

المملي اياه بقول في نفسه والفعل الظاهر مترجم
عنه نازل منزلة العبارات المصطلح عليها في
افهام المعاني فهمهم سبيلنا ولا يستثنى
عنه الا المعتزلة فان المعنى يكون المباري تعالى متكلما
عندهم انه فاعل الكلام ولسنا في ظهور الايات
ما يدل ان الرب تعالى خلق اصواتا مقطعة في
بعض الاجسام وهي الكلام وانما نرتبط المعجزات
بتصديق مظهرها اذا كان التصديق صفة وكان
المصدق ومتصفا به على التحقيق ولسنا نرجع من
الفعل صفة حقيقية الى الفاعل فلا تكون المعجزات
دالة على ثبوت الكلام والذي يوضح غرضنا في ذلك
انا قد بينا بالبراهين ان المصدق لا يكون مصدقا بفعله
التصديق وان التصديق من اقسام الكلام وقد ذكرنا
عموما بطلان مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام
وذلك يحتوي على التصديق فانه من الكلام واذا بطل
كون المباري تعالى مصدقا للمرسل بفعل على مذاهب
المعتزلة ووجه دلالة المعجزة على صدق الانبياء
نزولها منزلة التصديق بالقول وعند ذلك يتضح بطلان
وجه المعجزات على قضاء عفا يتم ومتنا فيض قواعدهم

وفي بطلان المعجزات انحسام السبل المفضية بسالكيها
الى اثبات الفعل وكذلك لم يفعل الله بكل جاهل مرتاب
فهذه طلبة عليهم قبل الخوض في مطلوب المسئلة
ومما طالبهم به ان يقولوا تنكرون على من يزعم انه
تعالى متكلم لنفسه كما انه عالم قادر لنفسه ويلزمون
ذلك فيه كونه تعالى مريدا لنفسه من حيث ان الصفة
الثابتة للنفس يجب ان يعم تعلقها اذا كانت متعلقة
بسائر المعلومات ولذلك وجب كونه عالما بكل
المعلومات لما كان عالما لنفسه وهذا الذي
ذكروه دعوى عرية والمطالبة ان يقول الرب تعالى
مريد لنفسه لبعض المرادات دون بعض وهذه المثابة
اختصاص الارادة الحادثة بما تعلقها فلو قال قائل
لم اختصت الارادات بما تعلقها وهلا تعدته الى
ما عداه فمن جواب المخالفين ان كل ما تعلق
به تعلق يختص به لا يعلل اختصاصه وانما اختص
لنفسه كما تعلق لنفسه وليس يسلم لهم ان العالم
عليه وجه اخر لا يخلص من هذه الطلبة على انهم
قد تقضوا ما اسسوه حيث قالوا الباري سبحانه
قادر لنفسه ثم زعموا ان كونه قادرا لا يتعلق

بجملة المقدورات فإن مقدورات العباد ليست
مقدورة لله تعالى عندهم تعالى الله عن قولهم فهذه
صفة نفسية على زعمهم تخصصوها قالوا الكلام
حروف منتظمة وأصوات متقطعة فلا وجه
لثبوت التكلم حاد زاعن النفس وهذا الذي ذكروه
تعويل منهم على ما تقرر الفراغ من ابطاله إذ قد أثبتنا
كلاما قايما بالنفس ليس من قبيل الحروف والأصوات
والنغمات وهذا القدر مقصد فلا من تقديم هذه
الطلبات ۞ واعلموا بعد هذا أن الكلام مع المعتزلة
وسائر المخالفين في هذه المسئلة يتعلق بالنفي والاثبات
فلا بد ما أثبتوه وقد رددوه كلاما مهوني نفسه ثابت
وقولهم إنه كلام الله اذا رجع إلى التحصيل آل الكلام إلى
الى اللغات والتسميات وأن معنى قولهم هذه
العبارات كلام الله أنه خلقها ونحن لا ننكر أنها
خلق الله وإنما امتنع من تسمية خالق الكلام متكلما
به وقد أطبقنا على المعنى وما زعنا بعد الاتفاق
في تسميته والكلام الذي يقضي أهل اللغة بقدمه
هو الكلام القايم بالنفس المخالفون لنا يكرون أصله
ولا يثبتونه فبينا زعموا بعد اثباته في حيزه وقدمه

فإذا تعرضنا للحجاج كان مسافة اثبات موجود
بقوا أصله ∴ فنقول قد ثبت كون الباري سبحانه وتعالى
متكلما بكلام والمعقول يقضي باختصاص كلامه
به من وجهين من الوجوه ولا حاجة الى تكليف اثبات
هذه المطالب بالدليل ثم لا خلو الاختصاص المتفق عليه
هذهبا المقضي به عقلا إما أن يكون من حيث كان فعلا
للباري تعالى وإما أن يكون من حيث اختص بصفة
أخرى من صفاته النفسية أو المعنوية وبتطل
المصير إلى الأول اختصاص وقوع الكلام ممن فعل
الكلام فعلا لله تعالى فإنا قد أوضحنا بما قدمناه
وجه الرد على القايلين بأن من فعل الكلام يسمى متكلما
وبتطل تفسير الاختصاص بكون الكلام متعلقا
بعلم الله وارادته أو سمعه أو بصره فإن هذه الوجوه
تتحقق في كلام العباد مع اختصاصهم بلا تصاف به
ولا يستقيم أن يقال الكلام مختص على وجه يصفة
نفسية للباري تعالى فإنا نعلم اجمالا عند سماع الاخبار
ونحن في محاولة ابطاله على التفصيل فقول القايل
الكلام مختص به أو بصفة من صفات نفسه على
على الاجمال من غير تعرض لتبيين وجه الاختصاص

لا يتحصل وإذا بطل ضرب الاختصام إلى الجهات المذكورة
لم يبق بعدها إلا القطع بأن كلام الباري سبحانه
وتعالى يختص به اختصاص القيام وإذا تقرر ذلك
ترتب عليه استحالة كونه حادثا لقيام الدليل على
استحالة قبوله للحوادث فلا يبقى بعد بطلان هذه
الأقسام الا مذهب أهل الحق في وصف الباري تعالى
بكونه متكلما بكلام قديم أزلي وفي طرق الحاج
العقلي منسح وبما ذكرناه مفتح ٭ شبه
المخالفين فيما عولوا عليه أن قالوا إنا لم نتم كلاما
أزليا لم يخل بعده من أمرين إما أن نقضوا بكون
الكلام الأزلي أمرا أو نهيا إخبارا وإما أن لا نقضوا بذلك
فإن زعمتم أنه كان في الأزل أمرا أو نهيا خبرا فقد
أحلتم فإن من حكم الأمر والنهي أن يتعلق بمأمور
ومنهي ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض لأن تحث
على أمر وينزجر عن آخر وليس بمعقول أمر لا مأمور له
ويستحيل كون المعدوم مأمورا وإن زعمتم أن الكلام
في الأزل لم يكن موصوفا بأحكام أقسام الكلام
فقد ذهبتم إلى ما لا يعقل والكلام على المذاهب رد
أو قبول فرع لكونه معقولا ٭ قلنا فقد ذهب عبد

الله بن سعيد رحمه الله من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي
لا يتصف بكونه أمرا أو نهيا خبرا أو غيره وذهب الخا
واستجماعهم شرائط المأمور بالمنهي عنه أو أن
العباد وافهامهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر
أو مقتضى خبر انصب الكلام عندنا إلى الكلام بهذه
الأحكام وهي من صفات الأفعال عندنا عبارة اتصاف
الباري تعالى بها لا يزال لكونه خالقا رازقا محسنا منعما
وهذه الطريقة وإن درأت شنعا عن مرضية والصحيح
ما ارتضاه شيخنا رضي الله عنه من أن الكلام الأزلي لم يزل
متصفا بكونه أمرا أو نهيا خبرا أو المعلوم على أصله مأمور
بالأمر الأزلي على تقدير الوجود والأمر القديم في تعلقه
على صفة الاقتضاء من سيكون إذا كانوا والذي استقر
من كون استحالة كون المعلوم مأمورا إلا تحصيل له
والوجه أولا معارضتهم بما لهم يصدهم عن هذا
الإلزام وهو إلزامهم أن المأمور به معدوم وإذا توجه
الأمر على العبد يفعل فالفعل قبل وجوده مأمور به
وإذا وجد خرج عن كونه مأمورا به في حال حدوثه كما
خرج إذا لم يكن مقدورا على أصلهم وليس بين النفي

كلمين

والاثبات ثابتة فاذا المركب الفعل المتابت مامورا به كان النفي
مامورا به متعلقا للامر فاذا لم يتعد والمامور به معدوما
لم يستقم منهم استعمال مامور معدوم وما ذكروه ابعد
فانا نجوز كون المعدوم مامورا على تقدير الوجود واذا
وجد تحقق كونه مامورا وممتنع تقدير معدوم علم
الباري تعالى انه لا يوجد مامورا او يستحيل تقدير وجوده
مامورا فما كان كذلك لم يتعلق به امر التكليف ..
والمعتزلة قضوا بان المعدوم مامور به وهو خارج عنه
الوجود عن كونه مامورا به وهذا فحيص منهم ليتعلق الامر
بمعدوم .. ثم نقول قد اتفق المسلمون قاطبة على انا بنا
وقتنا مامورون بامر الله تعالى ومذهب جماهير المعتزلة
الى ان الامر للرب بنا وقتنا كلام بان ما وجد من كلامه قبل
عدمنا وانا لم نستبعد وكوننا مامورين ولا امر لم يتبين لهم
مضطرب بما ذكروه .. ثم ان الرب تعالى ازلا كان امرا
فاعلا او من حكم كون الفاعل فاعلا ان يكون له مفعول
والمقدور هو الجائز الممكن وايقاع الله تعالى الازل
مستحيل متنافي فاذا لم يتعد كونه قادرا ازلا مع احتمال
احتمال امكان وقوع المقدور وربما لا يزال لم يتعد

ان يتصف بكلام هو افتتاح ممن سيكون .. ومما
يستشهد به ان قالوا قد اجمع المسلمون قبل ظهور
هذه الاختلاف على ان القرآن كلام الله سبحانه وتعالى
وانفقوا على انه سور وآيات وحروف منتظمة
وكلمات وهي مسموعة على التحقيق ولها مفتتح
ومختتم وهي معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ودلالة
على صدقه والمعجزة لا تكون الا فعلا خارقا للعادة
واقعا على حسب تحدي النبي صلى الله عليه وسلم ويستحيل
ان يكون القديم معجزا لانه اختصاص الصفة الازلية
ببعض المتحدين ولو جاز من تقدير كلام قديم قائم
بالنفس الجاز تقدير العلم القديم عنه متبينه معجزا
وهذه الذي ذكروه تخيلات لا تحصيل لها .. واما
تشبيههم بان القرآن في اجماع المسلمين سور وآيات
ولها اوايل وفواصل وفواتح ومقاطع فنقول لهم اولا
مذهب جماهيركم ان كلام الله تعالى انما خلقه كان
اصواتا ثم تصرمت وانقضت والمتلو المحفوظ المكتوب
ليس بكلام الله تعالى وهذا مذهب كل من يحدث
من متاخريهم والمصير الى ان نفي كلام الله ابشع واشنع
من المصير الى ان في صفة الكلام ولما استشنع الجبائي الام

وأيضا أنه يلزم لو قال بهذا المذهب خرق اجماع الامة
ابدع منه هما خرق فيه حجاب الهيبة وركب حجة
الضرورات وقال كلام الله تعالى يوجد مع كل قراءة
قاري ثم الكلام عنده حروف تغاير الاصوات
المنقطعة على مخارج الحروف وليست هي اصواتا وزعموا أنها
توجد عند الكتابة واذا انشقت الاحرف المنظومة
والحروف المرقومة وجدت حروف قائمة بالمصحف
ليست الاشكال البادية والاسطر الظاهرة ثم
زعموا ان الحروف تسمع عند القراءة وان لم تكن اصواتا
ولا ترى عند ثبوت الاسطر وقال ايضا من قرأ كلام الله
تعالى تثبت مع اصوات حروف وهي قراءته وهي مغايرة
للاصوات وحروف هي كلام الله تعالى ومغايرة للقراءة
وللاصوات واذا اضرب القاري عن القراءة عدم عنه
كلام الله تعالى وهو بعينه موجود قائم بغيره ومن
ومن شنيع مذهبه انه قال اذا اجتمع طايفة من القرا
على تلاوة اية يوجد بكل واحد منهم كلام الله تعالى
والموجود بالكل كلام واحد ونفس نقل هذا المذهب
يغني اللبيب عن تكلف الرد عليه ٭ واما الحكم باثبات
باثبات حروف مغايرة للاصوات فخروج عن فضية

العقل وابتداع مذهب لا يشاهد له والحروف في تعارف
العقلاء انفس الاصوات المتقطعة ثم اذا ساغ
في عرفهم ان يسمى ما ليس بصوت عندهم صوتا فما المانع
من ان يعارف كون الحروف عندهم انتظام المرسوم وانساق
المرقوم في الاصطلاح المثبتة واما المصير الى قيام الكلام
الواجب بمحال يجب للضرورة لا يستوجب به محصل وهذا
المعتقد لا يسمح استيفاء الرد عليه ومن قبائح
مذهبه المصير الى ان العبد يجري الرب الى خلق الكلام
عنده ايثاره اختراع الاصوات والنغمات وهذه
قضايا باء به لاخفائها ثم تقول بعد معارضتهم
فمن زعمتم ان القرآن كلام الله تعالى واذا رجعتم
في معنى اضافة الكلام الى الباري تعالى لم تبدوا وجها
في الاختصاص سوى كونه فعلا له والذي زعمتم انه
انه فعله قائم به مستاثر عليه من مذهبنا
وهو اقصى غرضكم في اضافة الكلام الى الله تعالى
فقد تساويتم الافهام في اضافة الكلام ويقتضي تنازع
في تسميات واملاقات وليس من البعيد عندنا
اضافة فعل الله الى من اشتهر الشرع على الاذن به
وهذا يبرز اعنا جميع ما شغبوا به ٭ ثم القرآن قد تحمل

على القراءة وبقية رمضان القراءة ويشهد له القول القائل
صحوا باشمط عنوان السجود له يقطع الليل تسبيحا وقرآنا
معناه يقطع الليل تسبيحا وقراءة وقد سمى الله سبحانه
وتعالى الصلاة قرآنا لاشتمالها على القراءة فقال عز اسمه
إن قرآن الفجر كان مشهودا معناه إن صلاة الفجر
يشهدها ملائكة الليل والنهار صاعدين وهابطين
وفي مأثور الاخبار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما أذن
الله لشيء ما أذن لنبي حسن الترنم بالقرآن معناه حسن
بالقراءة وأما ما ذكروه من اجماع المسلمين على كون القرآن
معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم مع القطع بالخطار
المعجزات في الافعال الخارقة للعادات فنقول لهم
أولا من أصلكم أن ما تحدى به النبي صلى الله عليه وسلم
العرب وهم أئمة الفصاحة والمدة البالغة لم يكن كلام الله
تعالى وما خلقه الرب تعالى لنفسه كان ذما له منقصا
وانما تحدى الرسول عليه السلام بمثله وانتم أحق
بمراغمة الأحبار ومن خصومكم من هذا الوجه ومن
قصر تحديكم بأن كل قادر إذا مثل كلام الله تعالى والرب
تعالى اسمه قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل
هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا

ثم ما يدل لون به ثم عليه مساعدون بأنهم زعموا
أن كلام الله تعالى معجزة الرسول عليه السلام
وعنوا بكلام الله تعالى كلاما فعله ونحن نقول
الكلام الذي فعله معجزة للرسول عليه السلام
فلم يبق لهم اختصاص في المعنى وا فحمل جميع ما
توهموا به ومما يستخفون به ويستنزلون به العوام
أن قالوا قوله تعالى إخلع نعليك كلام الله وتفهيم
الاخطاب به بني الاول قبل خلق موسى عليه السلام
هم وخلق من الكلام والوجه اذا تمسكوا أن يقال
لهم إخلع نعليك إجماع المسلمين كلام الله في
هو لا وموسى غير مخاطب الآن فاء الم يبعد تلك
متأخرا لم يبعد صفة ما ثم التحقيق في المراد
المخالفين فقد روا الكلام حروفا واصواتا وبنوا
على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة المعدوم بحروف
تتوالى وليس الأمر على ما قدروه بان الكلام عند
أهل الحق معنى قايم بالنفس ليس بحروف ولا أصوات
والكلام الأزلي يتعلق بجميع متعلقات الكلام
على اختلافه وهو أمر بالمأمور ونهي عن المنهي عن

خبر عن المخبرات ثم تتعلق بالمتعلقات المتجددة
ولا تتجدد في نفسه وسبيله فيما قررناه سبيل العلم
الازلي وانه في الازل كان متعلقا بالقديم وصفاته
وعدم العالم وانه سيكون فيما لا يزال ولما حدث
العالم تعلق العلم الازلي بوقوع حدوثه ولم يتجدد
في نفسه وكذا الحال الكلام الازلي كان على تقدير
خطاب موسى او حد قلما وجد كان خطابا له
تخفيفا والمتجدد موسى دون الكلام * وربما يقولون
انما يتكلم بالمرد والقبول على المذهب المعقول والذي
اثبتموه قايما بالنفس غير معقول فنتكلم عليه
والوجه اذا سلكوا هذا المسلك ان يقول من امر
عبده وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا
ضروريا ودعاه الى الامتثال ومنكرة المجاحدة
للضرورة فهذا الذي قضت به العقول هو الكلام
القايم بالنفس عندنا وهو مفهوم معلوم فان فهم
صرفوا الافتضاء الى صرف اخر سوى ما ادعيناه
كان ذلك الخوضا منهم في الجدال وقد قدمنا في
اثنا ما يوضح هذا الافتضاء الى ما رمناه وبهما
ابدينا ردع تشغيبهم بدعوى الجهالة **فصل**

ذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الا ان كلام الله
تعالى قديم ازلي ثم زعموا انه حروف واصوات
وفهموا بان المسموع من اصوات القراء انعامهم
عين كلام الله تعالى واطلق الرعاع منهم القول بان
المسموع صوت الله تعالى وهذا فاسد لانهم
ثم قالوا اذا كتب كلام الله تعالى بجسم من الاجسام
وانتظمت رسوما وقوما واسطرا وكلما قيم باعيانها
كلام الله تعالى القديم وكان اذا محي جسما حاء ذا
ثم انقلب فديما وقضوا بان الحرف من الاسطر الكلام
القديم الذي هو حرف وصوت واصلهم ان الاصوات
على تفطعها وتواليها كانت ثابتة في الازل
قديمة قايمة بذات الباري تعالى عن قولهم وفواعل
مذهبهم مبنية على ان المرور اذا كانوا اثبتوا
الكلام القديم على زعمهم ابتداء وانتهاء وجعلوا
منه سابقا ومسبوقا فان الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوق بالمتقدم عليه وكل مسبوق مبتدء وجوده
وباضطرار تعلم كون المفتتح وجوده حادثا ولا خفا
طراغمتهم لبديهة العقول في حكمهم بانقلاب الحادث
قديما .. ومما يفرز ابضاحهم في مناقضة الخفايوان

إن الخروج لو مثلت من بغير الجواهر يفنى غير كلام الله
والحديد الذي صيغت منه الحروف خارج عن كونه
حديدا وغير ذلك من أنواع الحرير منالة جسما وكيب
بسوغ محاجة قوم هذا غايتهم ثم إن جهلتهم
مصممون على أن اسم الله إذا كتبه فالرقم المرئي في
الكتابة هو الله لعينه وهو المعبود الذي نصد
اليه ثم أصلهم أن الكلام القديم محل الأجسام ولا
يفارق الذات وهذا لا علاقة له بالدين وانسلال عن
ربقة المسلمين ومضاهاة لنص مذهب النصارى
في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح وتدرعها
بالناسوت ولولا اغترار كثير من العوام
بالاغترار إليهم لاقتضى الحال الاضراب عن التعرض
لهذه العورات الباهية والفضائح المتمادية **فصل**
القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونغماتهم وهي
اكتسابهم التي يؤمرون بها في حال الجاهلية في بعض
العبادات ونهوا في كثير من الأوقات ويتجوزون
عنها إذا أتوا بها ويثابون عليها ويعاقبون
على تركها وهذا مما أجمع عليه المسلمون

وتكلفت به الآثار وورد عليه المستفيض من الأخبار
ولا يتعلق الثواب والعقاب إلا بما هو من اكتساب
العباد ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والترهيب
بصفة أزلية خارجة عن الممكنات وقبيل المقدورات
والقراءة هي التي تستطاب من قارئ وتستبشع من آخر
وهي المحلوة منها بالملحونة والفوهة المستفيضة
وتنزه عن كل ما ذكرنا الصفة القديمة ولا يخطر
لمن لازم الإنصاف أن الأصوات التي يجهر بها حلقه
ويتنفخ على مستقر العادة أو تراخيه وتفخم على
حسب الاختيار محرفا وقويما رجهوريا
ورخيما نفس كلام الله تعالى قهذا القول في القراءة
فصل وأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها
المعلوم وهو كلام القديم الذي تدل عليه العبارات
وليس منها ثم المقروء لا تحل القارئ ولا يقوم به وبسبيل
القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكور والذكر
يرجع إلى أقوال الذاكر والرب سبحانه المذكور
المعظم بغير الذكر والتسبيح والتحميد والتمجيد
وضعت أنواع الدلالات على المدلولات بالعبارات
فسميت الأنباء عن المسمى أسماء أو الأنباء عن

الحايات التي ليست من قبيل الكلام ذكرا وسمت
الدلالة على كلام الله بالاصوات قراءة **فصل**
كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ
في الصدور وليس بحال في مصحف ولا قايما بقلب
والكتابة قد يعبر بها عن الحروف المرسومة والالسنة
المرقومة وكلها حوادث ومدلول الخطوط والمفهوم
منها الكلام القديم وهذا اثنتا به اطلاقا للقول
بان الله تعالى مكتوب في المصاحف وليس المعنى بذلك
اتصاله بالاجسام وقيامه بالاجرام ولم يصر احد
من المنتمين الى التحقيق الى قيام الكلام بمحل الالسنة
الا الحنابلة حكينا ذلك من هذا يته ونوتر عن الحداد
ان الرقوم التي هي اجسام كلام الله تعالى والكلام
اصوات عند القراءة واجسام عند الكتبة وكل
ذلك الملفوظ وتخليط في بعضه الحق وتعريط في درك الصواب
فصل كلام الله تعالى مسموع في اطلاق المسلمين
والشاهد لذلك من كتاب الله تعالى قوله عز من قايل
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم
السماع لفظة محتملة لا يتعين معناها ولا يتبين مقتضاها
فقد يراد بها الادراك ويراد بها الفهم والاحاطة

وقد يراد بها الطاعة والانقياد وقد يراد بها
الاجابة ٠٠ واما السمع بمعنى الادراك المتعارف فلا
بد وأما السمع بمعنى الفهم والعلم فشايع مألوف
غير منكور ووصف الرب تعالى المعاندين من الكفار
بكونهم صما وليس المراد به اختلال حواسهم ولكن
المراد به اعراضهم عن ذلك المعاني والاحاطة بها
أنذر وابه وتدبر ايات الله تعالى واذا لحكا الحاكي
كلام غيره على وجهه فقد يقول السامع لاصوات
المبلغ فلا سمعت كلام فلان وهو يعني العاب الذي
أنهاه اليه معنى كلامه والذي يجب القطع به أن
المسموع المدرك في وقتنا الاصوات واذا سمي كلام
الله تعالى مسموعا فالمعنى بكونه مفهوما معلوما
عن اصوات مدركة مسموعة والشاهد لذلك العلم
من قضايا الشريعة اجماع الامة على أن الرب سبحانه
وتعالى خص موسى عليه السلام وغيره من المصطفين
من الانس والنبيين والملايكة بان اسمعهم كلامه
العزيز من غير واسطة فلو كان السامع لقراءة القاري
مدركا لكلام الله لما كان موسى صلوات الله عليه
مخصوصا بالتكليم واذا لم كلام الله تعالى من غير
تبليغ وانها مرسل **فصل** كلام الله تعالى منزل

جميع صفات الباري تعالى القدرة والارادة

على الانبيا وقد دل على الاول ذم الله الكثير من كتاب الله تعالى
ثم ليس المعنى بالانزال الحط شئ من علو الى اسفل فان
الانزال بمعنى الانتقال يختص بالاجسام والاجرام ومن
اعتقد فلم كلام الله تعالى وقيامه بنفس المباري
سبحانه واستحالة مزايلته للموصوف به فلا يستريب
في استحالة الانتقال عليه ومن اعتقد حدوث الكلام
وصار انه عرض من الاعراض فلا يسوغ له في معتقده
ايضا تقدير الانتقال اذ العرض لا يتنزل او يتنقل
والمعنى بالانزال الى جبريل صلوات الله عليه ادراك
كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سموات
ثم نزل الى الارض فافهم الرسول المرسول عليه السلام
ما فهمه عنه سدرة المنتهى من غير نقل اذ ان العلم
واذا قال القائل نزلت رسالة الملك لم يرد به الا انتقال
اصواته وانتقال كلامه القايم بالنفس **فصل**
كلام الله تعالى واحد متعلق لجميع متعلقاته وكذا
القول وسايز صفاته وهو العالم لجميع المعلومات
بعلم واحد والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة
وكذا القول في الحياة والسمع والبصر والارادة والقضا
بالحاد الصفات ليس من مذاهب العقول بل هو مستنة

الى قضية الشرع وموجب السمع وذهب الى ان اتباث العلم
العلم الواحد مختلف فيه وانما يتوصل الى اثباته على مذهبه
بالادلة العقلية وهذا في العلم الواحد واما اذا قدر
علم ثان فلم يثبته احد من اهل الكلام المنتمين الى
الاسلام فنفيه مجمع عليه مع انصافه بالقدم
فان قال قايل لين استمر لكم ما ذكرتموه في العلم والقدرة
فما وجه تقريره في الارادة والكلام فلنا عرضنا ان
نوضح انعقاد الاجماع الواجب الاتباع على نفي كلام
ثاني قديم وذهاب الجميع مذهبا على ما وهناه لاحد فيه
فان قيل ما الغرض بكم عن مدارك العقول في هذه الفصول
قلنا قد اثبتنا العلم القديم متعلقا بالمعلومات فانما مقام
علوم مختلفة شاهد او ليس في العقل ما يقضي الا القطع
باستحالة قيام العلم القديم مقام القدرة وليس فيه
ايضا ما يؤدي الى وجوب تعلق العلم الواحد بجميع
المعلومات وكل ما يحاول به في اثبات ذلك من
قضيات العقول باطل وهذا المعتقد لا يحتمل استقصا
ما قيل فيه والرد عليه **فصل** فذهب اشيخ مثبتو الصفات
من تسميتها معاني لا لمعنى وغرضنا من هذا الفصل
ان يستدعي تقديم حقيقة الغيرين والذي ارتضاه المتاخرون
في حقيقة الغيرين انهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة

أحدهما الثاني بزمان أو مكان أو وجود أو عدم وهذا
أمثل من قول من قال الغيران كل شيئين يجوز وجود أحدهما
مع عدم الثاني وان معتقدي فلم الجواهر واستحالة
عدمها يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز
عدم أحدهما ولا يتحقق العلم بالمحقوق ونحو لم الحقيقة
والقول في ايضاح معنى الغيرين ليس من القواطع عندي
إذ لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية
فلسنا نقطع بابطال قول من قال من المعتزلة ان كل شيئين
غيران ولا نتوقف الى ترجيح وتلويح متلقى من الغلط
محتملة ∴ فان قيل انما لم تقطعوا بما ذكره أئمتكم في
حقيقة الغيرين فهل تقطعون بالمنع من اطلاق الغيرية
في صفات الباري تعالى وتقدس قلنا هذا مما منع منه قطعا
لا تفاق الأئمة على منع اطلاقه وكما لا توصف الصفات
بأنها أغيار للذات فلا يقال انها هي ولا انه هي ولا يحكم
بتحاشيها من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع
الذات موجودان وكذلك القول في جميع الصفات ∴
وامتنع الائمة من تسمية الصفات مختلفة واطلق القاضي
الامام ابو بكر رضي الله عنه القول بانها مختلفة **فصل**
ذهب القدماء من اصحابنا الى ان البقاء صفة للباقي زائدة على
على وجوده بمثابة العلم في حق العالم والذي نرتضيه

أن البقاء يرجع الى نفس الوجود المستمر من غير مزيد
ولو لم نسلك هذا المسلك لالزمنا ان نصف الصفات
الازلية بكونها باقية ثم يثبت لها بقاء وتجري سبا في
هذا القول الى قيام المعنى بالمعنى ثم لو قدرنا بقاء قديما
للزمنا ان نصفه ببقاء ويتسلسل القول ∴ فان قيل الدليل
على ثبوت المعاني تجدد احكامها على محالها فاذا
وجدنا جوهرا غير متحرك ثم اتصف بالتحرك كان ذلك الا لأجل
على تجدد معنى وهذا بعينه متحقق في البقاء ان الجوهر
في حال حدوثه لا يتصف بكونه باقيا واذا استمر له الوجود
اتصف بكونه باقيا ∴ قلنا الاتصاف بالبقاء راجع الى
استمرار الوجود وهذا اثبات القديم فما وجد وكان
وكان حديث العهد بالحدوث لم يتسم فلها واذا عتق
وتقادم سمي في الاطلاق قديما ولا يدل ذلك على ان القديم معنى
∴ فان قيل اذا عرفتم البقاء للنفس الباقي فما الذي تنكرون
من قول من يقول ببقاء الاعراض قلنا الاعراض يستحيل بقاؤها
بانها لو بقيت لاستحال عدمها اذ قدرنا بقاء بياض وعدم
وجودها لم يتصور انتقاء وبعقبه سواد ليس السواد
ينفي البياض ومضادته اولا من البياض مع السواد
ومنعه من الطرو ولا معنى لتخيله تعرض الناس من الباقي
بعدم باعدام الله تعالى اياه فان الاعدام هو العدم والعدم

يبقى محض ولا معنى لتحلو الخدرة بالبقي المحض وتحميل
قول القائل يقدر الرب تعالى على اعدام الموجود
يؤول الى انه يقدر على ان لا يكون وجودا ؛ فان قيل
فما معنى عدم الجواهر ؛ قلنا الاعراض قلنا الاعراض
غير باقية فاذا اراد الله تعالى عدم جوهر قطع عنه
الاعراض بان لا يخلقها فيه فيعدم الجواهر اذ الجواهر
يستحيل جوهر بلا عرض والمعتزلة نفوا البقاء وزعموا
ان معظم الاعراض باقية وما يعدم من الباقيات
فانما يعدم بطريان ضد يطرأ عليه ووافقونا على استحالة
بقاء الاصوات والادراكات في زمن طويل وزعموا ان
الجواهر تعدم بان يخلق الله تعالى فناء في غير محل
بقاء الجواهر وهو في نفسه عرض قايم بنفسه يستحيل
عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها **فصل**
القول في معاني اسماء الله تعالى التسمية عند اهل
الحق ترجع الى لفظ المسمى الدال على الاسم والاسم لا
يرجع الى لفظه بل هو مدلول التسمية فانا اذا قال القايل
زيد كان قوله تسمية وكان المفهوم منه اسما
والاسم هو المسمى في هذه الحالة والوصف والصفة
بمثابة التسمية والاسم والوصف قول الواصف
والصفة مدلول الوصف ثم قد يراد الاسم والمراد به

التسمية وقد يراد الصفة والمراد بها الوصف ولا يبلغ
الكلام في ذلك مبلغ القطع وذهبت المعتزلة
الى التسوية بين الاسم والتسمية والوصف والصفة
والتزموا على ذلك بدعة سنعود فيها ولم يكن المبادي
تعالى في الازل صفة ولا اسم فان الاسم والصفة
اقوال المسمين والواصفين ولم يكن في الازل قول
عندهم ومن زعم انه لم يكن للرب تعالى صفة الاهية
فقد فارق الدين وراغم اجماع المسلمين ثم ان الدليل
على ان الاسم يغاير ما يراد به المسمى انه من كتب
الله تعالى منها قوله تعالى سبح اسم ربك
الاعلى وانما المسبح وجود الباري تعالى وقول
القائل الذاكرين وقال عز من قايل تبارك اسم ربك
وقال تعالى ما تعبدون من دونه الا اسما سميتموها
انتم وآباؤكم ومعلوم ان عبدة الاصنام ما
عبدوا اللفظ والكلام وانما عبدوا المسمى
بالتسميات ؛ فان قيل اكثر المسلمون القول بان
لله تعالى تسعة وتسعون اسما فلو كان الاسم هو
المسمى لكان [illegible] قلنا جواب

ة الى مسلكان أحدهما أن نقول قد يراد بالاسم التسمية
وهما مما لا ينكر فيحمل الاطلاق في الاسماء على التسميات
والوجه الثاني ان كل اسم دل على فعل والاسماء هي
هي لا فعال وهي متعددة وما دل على الصفات النفسية
فهي أحوال ولا يتعدد ايضا تعددها **فصل** ما ورد
الشرع باطلاقه في اسماء الله تعالى وصفاته اطلقناه
وما منع الشرع من اطلاقه منعناه وما لم يرد فيه اذن
ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم فان الاحكام الشرعية
تتلقى من موارد السمع ولو قضينا بتحليل وتحريم من غير
شرع لكنا مشرعين حكماء دون السمع ثم لا يشترط
في جواز الاطلاق ورود ما يقطع به الشرع ولكن يقتضي
العمل وان لم يوجب العلم فهو كما في غير ان الافيسة
من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب
ووصفه فاعلم **فصل** قسم شيخنا رضي الله عنه اسما
الرب تعالى ثلاثة اقسام فقال من اسمائه ما يقال الله هو
وهو كل ما دلت التسمية على وجوده ومن اسمائه ما
يقال انه غيره وهو كل ما دلت التسمية به على فعل
كالخالق والرازق ومن اسمائه ما لا يقال انه هو ولا يقال
انه غيره وهو ما دلت التسمية به على صفة قائمة

كالعالم والقادر ... وذكر بعض ائمتنا ان كل اسم
هو المسمى بعينه وصار الى أن الرب سبحانه وتعالى
اذا سمي خالقا فالخالق هو الاسم وهو الرب تعالى
وليس الخالق اسما للمخلوق ولا للخلق اسما للخالق وطرد
ذلك في جميع الاقسام والمرضي عندنا طريقة
شيخنا رضي الله عنه وان الاسماء تنزل منزلة
الصفات فاذا أطلقت ولم تفض تعيينا حملت على ثبوت
التحقيق واذا قلنا الله الخالق وجب صرف ذلك الى ثبوت
وهو الخلق وكذلك معنى الخالق من له الخلق ولا يرجع
من الخلق صفة متحققة الى الذات فلا يدل الخالق الا
على اثبات الخلق وكذلك القول في سائر ما يتصف الباري
تعالى بكونه خالقا في ازليته اذ لا خلق في الازل ولو وصف
بذلك على معنى انه قادر لكان صحيحا وخرج من ذلك ان العلم
والقدرة كما كانا صفتين فكذلك اسماهما
والكلام في ذلك يؤول الى التنازع في اطلاق
ومنع اطلاقه ثم جميع اسماء الرب تعالى تنقسم
الى ما يدل على الذات والى ما يدل على الصفات القديمة
والى ما يدل على الافعال والى ما لا يدل على الا
الباري تعالى عنه ونحن الآن نشير الى تفسير الاسماء

المأمورة على الجار وأما الله فالصحيح أنه بمنابة الاسم
العلم لله تعالى ولا اشتقاق له ثم قيل أصله لاه فزيدت
فيه اللام تعظيما كالاه ثم حذفوا الهمزة المتحللة
واغمموا اللام التي للتعظيم في التي قبلها. وقيل أصله
لاه فزيدت اللام تعظيما وقال بعض أهل اللغة هو من
التأله وهو التعبد فالله معناه المقصود بالعبادة
الرحمن الرحيم: هما اسمان مأخوذان من الرحمة ومعناهما
واحد عند المحققين كالندمان والنديم وان كان الرحمن
مختص به تعالى ولا يوصف به غيره لم الرحمة مصروفة
عند المحققين الى ارادة الباري تعالى انعاما على عباده
فيكون الاسمان من صفات الذات وحمل بعض
المعتزلة الرحمة على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم
الى صفات الافعال الملك معناه ذو الملك ثم اختلفوا
في الملك فمنهم من فسره بالخلق والملك الخالق وهو من أسماء
الافعال. وقال بعضهم الملك القدرة على الاختراع يقال
فلان ملك الانتفاع بماله معناه يتمكن منه ويكون الاسم
على هذا من اسماء الصفات والرب تعالى لم يزل ولا يزال
ملكا والقدوس فعول من القدس وهي الطهارة والتنزيه
ومعناه المنزه عن النقوص والآفات الحدث وهو

من أسماء التنزيه وسميت الأرض المقدسة مقدسة
لأنها مبرأة من أوضار الجبابرة وسميت الجنان
حظائر القدس لذا لها **السلام** معناه ذو السلامة
من كل آفة ونقيصة فيكون من أسماء التنزيه وقيل
معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب
ويرجع الى القدرة وقيل هو السلام على المؤمنين في
الجنان فيرجع الى الكلام القديم والقول الأول قال
الله تعالى سلام قولا من رب رحيم **المؤمن** قيل
معناه المصدق وان الايمان هو التصديق والرب
تعالى مصدق نفسه ورسله بقوله الصدق
والاسم راجع الى الكلام وقيل المؤمن معناه انه
تعالى مؤمن الابرار من الفزع الاكبر وعلى هذا
يحتمل صرف الاسم الى الفعل فان الرب تبارك وتعالى
يؤمن عباده يوم العرض الاكبر ويسمعهم قول
لا تخافوا ونحو ذلك من نفس خلق الطمأنينة
فيكون من اسماء الافعال **المهيمن** قيل معناه
الشاهد هو بنفسه معنى الشاهد فيمكن حمله على العالم
الذي لا يغرب عنه مثقال ذرة ويمكن حمله على
القول بمعنى ان الرب تعالى يشهد على كل نفس ما كسبت

قال الخليل في تفسير المهيمن هو المرقيب وسيأتي تفسير الرقيب وقيل المهيمن اصله المؤمن فقلبت الهمزة هاء على قياس قولهم هرقت وارقت والمؤمن بمعنى الامين وهو الصادق وعده: **العزيز** معناه الغالب والغلبة ترجع الى القدرة ومن قول العرب من عزّ بزّ معناه من غلب سلب والارض الصلبة تسمى عزازا لقوتها: وقيل العزيز العديم المثل فالاسم على هذا يرجع الى التنزيه: **الجبار** قيل معناه مفعل من الصلاح من قولهم جبرت العظم والجبر وجبّر وهو من اسماء الافعال اذا وقيل الجبار معناه حامل العباد على ما يريد ويرجع الاسم إما الى الفعل وإما على القدرة عليه وإما الى القدرة عليه: وقيل الجبار معناه الذي لا تؤثر فيه فحص المقاصدين ولا يناله كيد الكايدين والنخلة اذا بسقت وارتفعت وفاتت الايدي قيل لها جبارة فيعرف معنى الجبار من معنى المتعال كما تعالى والتقدس عن امارات الحدث وسيمات النقص: ومن الائمة من حمل هذه الاسماء على الاتصاف بجميع الصفات الالهية التي بها تخالف المربوب خالقه ويندرج تحت هذه الطريقة [illegible] للتنزيه وهذا أحسن ولا يعدو اشتمال الاسم الواحد على معان تنقسم الى

التنزيه والاثبات: **الخالق** البارئ المصور اما الخالق فمعناه بين والخلق قد يراد به الاختراع وهو اظهر معانيه ويراد به التقدير ومن ذلك سمي الحذاء خالقا لتقديره بعض طاقات النعل على بعض وحمل المفسرون قوله فتبارك الله احسن الخالقين على معنى المقدر والبارئ الخالق: **والمصور** معناه مبدع الصور: **الغفار** معنى الستار والغفر في اللغة الستر ومنه سمي المغفر مغفرا ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ويمكن حمله على الانعام الذي يرد على العبد ما يقضي بالعاجل والآجل: **القهار** ظاهر المعنى ويمكن صرفه الى القدرة ولا يبعد صرفه الى الافعال التي تذل الجبابرة كالاهلاك ونحوه: **الوهاب**: مانح التخير: **الرزاق** خالق الرزق وصنعه للانتفاع به وسيأتي معنى الرزق: **الفتاح**: قيل معناه الحاكم بين الخلائق والفتح الحكم في اللغة والعرب تسمي الحاكم فتاحا وهو المعني بقوله عز وجل ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق معناه ربنا احكم بيننا واذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه الى القول القديم ويمكن صرفه الى الافعال المختصة بالمظلومين من الظلمة وقيل الفتاح مبدع الفتح والنصرة **العليم** العليم معناه العالم على

مبالغة وابنا فعيل من بنية المبالغة **القابض** الباسط من صفات الافعال والقابض معناه المضيق على من اراده **الواسع** الموسع الرزق على من اراده **الخافض الرافع** من صفات الافعال ومعناهما ظاهر **الحكيم** معناه الحاكم وتحكم تصرف في قول الله عز وجل المبين لكل نفس جزاء عملها وتحكم تصرف في افعال الجماد في الثواب والعقاب وقيل الحكيم والحاكم يرجعان الى معنى المنع ومنه الحكمة للجام حكمة بانها تصنع الدابة من الجماح وسميت العلوم حكما لانها تمنع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين **العدل** معناه العادل وهو الذي يضع الامر في محله **اللطيف** قيل معناه الملطف كالجميل معناه المجمل وهو اذا من صفات الافعال وقيل اللطيف العليم بخفيات الامور **الخبير** معناه العليم الحكيم الذي لا تستفزه زلات العصاة ولا تحمله على استعجال عقوباتهم قبل اجاليها فيرجع معنى الاسم على التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة **الحليم** معناه العفو ومعناه بنفسه اما الى الانعام واما الى ترك الانتقام والوجهان قريبان **الشكور** معناه المجازي عباده على شكرهم اياه فيكون الاسم معنى الازدواج وقيل الشكور

مبطي الجزيل على العمل القليل وقيل الشكور المثني على العباد الملبين وهو اذا يرجع الى القول **الحفيظ** قيل معناه العليم والحفظ العلم ومنه قول القائل فلان يحفظ القرآن معناه يعلمه وقيل الحفيظ الحافظ وهو مدبر الخلائق وكالئهم عن المهالك **المقيت** قيل معناه خالق الاقوات وقيل معناه المقدر ومبدع كل شيء على قدر وقيل معناه الشاهد **الحسيب** قيل معناه الكافي والعرب تقول اعطيته واحسبته معناه حملته على ان قال حسبي اي كفاني وقيل معناه المحاسب يحاسب الخلق معناه حاملته حتى قال حسبي اي كفاني وقيل الحسب معناه محاسب الخلق ويرجع معنى الاسم الى القول **الجليل** معناه العظيم وقد سبق تفسيره **الكريم** معناه المعطي وقيل معناه المعفو وقيل معناه العلي وخرارات الاموال تسمى كرائم وكل نفيس كريم **الرقيب** معناه العليم الذي لا يعزب عنه شيء **المجيب** يرجع معناه الى الاجابة دعوات الداعين وهو راجع الى الكلام القديم ويمكن حمله على الافعال التي تقتضي استجابة المحتاجين وقال

اجيت دلالة الى ملتمسه اذا سعفته ۞ **الواسع** ۞
قيل معناه العالم وقيل معناه الجواد فان ذا الجود
يوصف بسعة الصدر وبنبغي عنه ضيق العطن ۞
وقيل معناه الغني وسياتي تفسير الغني في ابواب
التعديل ۞ **الحكيم** ۞ قيل معناه العليم وقيل معناه
الحاكم وقد مضى تفسيره ۞ وقيل معناه المحكم للامور
الودود ۞ قيل معناه الواد والمحب لاوليائه
وسياتي تفسير المحبة من الله عز وجل وقيل الودود
الموءود ۞ **المجيد** ۞ قال الزجاج معناه الحسن الافعال
واصله من قولهم مجدت الماشية اذا اصابت روضة
انيقة خصيبة واجدها الراعي ومنه قول العرب
في كل شجر نار واستمجد المرخ والعفار المرخ والعفار
شجران يقتدح العرب بهما واستمجد معناه اشتعل
على حطب كثير والمجيد على فعيل يقرب من الجواد والجواد
يمكن حمله على المفتعل على الجود والانعام ويمكن
حمله المجيد على الكريم فان المجيد شايع بمعنى الكريم
الباعث ۞ فاشر الموتى يوم الحشر وقيل باعث الرسل
الى الامم **الوارث** ۞ الباقي بعد فناء الخلق **المشهيد**
معناه العليم **الحق** ۞ قيل معناه الواجب
الوجود وقيل معناه المحقق وهو يقرب من صفات الافعال

على ما مر ۞ **الوكيل** معناه القايم على خلقه بما يصلحهم
وقيل معناه الموكول اليه تدبير المتوكلين ۞ **القوي** ۞
معناه القادر وقيل معناه المتين ۞ **الولي** معناه
الناصر وقيل معناه متولي امر الخلايق ۞ **الحميد**
معناه المحمود وحقيقته الحامد الثناء **المحصي** معناه
العالم المحيط بالمعلومات وقيل معناه القادر
والوجهان ظاهران في اللغة ۞ **المبدي المعيد المحيي**
المميت لاخفا بمعانيهم ۞ **القيوم** معناه مدبر
الخلايق في الحال والمال وهو من صفات الافعال ۞ **الواجد**
قيل معناه الغني من الوجد قال الله تبارك وتعالى ۞
اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ۞ **الماجد المجيد**
۞ **الواحد** معناه الموحد المتعالي عن الانقسام وقيل
معناه الذي لا مثل له ۞ **الصمد** قيل هو السيد وقيل
في السيد انه المالك وقيل انه الحليم وعن ابن عباس من قوله
تعالى في صفة يحيى عليه السلام وسيدا او حصورا
قال معناه حليما وقيل الصمد الذي تصمد اليه في الحوايج
وقيل الصمد الذي لا جوف له ۞ **القادر المقتدر** الاول
الاخر المقدم المؤخر معقول المعنى ۞ **الظاهر الباطن**
قيل الظاهر معناه القادر من قول القايل ظهر بلان

على فلان وقيل معناه بلا واسطة الفاعلة والباطن قيل
هو المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها بأبطارهم
وقيل هو العالم بالخفيات البر خالق البر خالق البر
* التواب الذي يرجع العامة على من حل عقد امراره
من المذنبين ورجع في التزام الطاعة والتوبة الرجوع
* المقسط العادل يقال اقسط اذا عدل وقسط اذا
جار * النور معناه الهادي * البديع قيل هو المبتدع
وقيل هو الذي لا نظير له * الرشيد قيل هو المرشد
وقيل هو العالم وقيل هو المتعال عن الذي يضاف وسمات
النقص * الصبور قيل معناه الحليم وقد سبق تفسيره

فصل ذهب بعض أيمتنا إلى أن اليدين والعينين
والوجه صفات زائدة للرب تعالى والسبيل إلى
اثباتها السمع دون فضية العقل والذي يصح عندنا
حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل
الوجه على الوجود ومن اثبت هذه الصفات السمعية
وصار إلى انها ثابتة زائدة على ما دل عليه دلالات
العقول قوله تعالى في توبيخ ابليس اذ امتنع من السجود
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي قالوا ولا وجه لحمل
اليدين على القدرة اذ جملة المنع عائد مختص عدد
مختص عدد بالقدرة فبقي الحمل على ما ذكرنا ابطال فائدة

التخصيص وهذا غير سديد فان العقول فضت بان
الخلق لا يقع إلا بالقدرة أو يكون الفاء زائدا
ولا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام
بغير القدرة ومما يوضح ما قلنا ان آدم عليه السلام
ما استحق ان يسجد له لما خص به من الخلق باليدين
وانما استحق عليه مقتضى دينه موجب العقل وانما
لزم السجود اتباعا لأمر الله تعالى فاذا وجب
على كل مخلوق القطع بان آدم عليه السلام لم يسجد له لانه
خلق باليدين وظاهر الآية يقتضي اقتطاع السجود
لاختصاص آدم بما تضمنته الاية والظاهر متروك
اذ والعقل حاكم بان الذي يقع به الخلق القدرة
ثم لا يخفى ما في تكرير بعض العباد بالتخصيص
بالذكر ونظائره المذكورة في كتاب الله تعالى كثيرة
بانه عز اسمه اضاف الكعبة الى نفسه ولا اختصاص
لها بذاته المقدسة واضاف المومنين بصفة العبودية اليه
تشريفا واضاف روح عيسى عليه السلام الى نفسه
والاضافة تنقسم الى اضافة صفة واضافة ملك
واضافة تشريف واما الاية فلا تحتمل على ما ذكر العينين
فمن اين الظاهر اتباعا وكذلك الذي في قوله تعالى في الانبياء

عن سفينة نوح تجري بأعيننا ولم يثبت أحد من المفسرين
إلى التحقيق أعيننا لله تعالى والمعنى بالآية أنها تجري
وهي منا بالمكان المحفوظ بالكلاءة والحفظ والرعاية
يقال إنه لفي عين من الله ومنسمع إذا كان بحيث
تحوطه عنايته وتكنفه رعايته وقيل المراد بالأعين
في هذه الآية الأعين التي انفجرت من الأرض فاضت
إلى الله تعالى وبيفي وجه ربط فلا وجه لحمل الآية على
إبقاء صفة إذ لا تختص بالسفينة بعد فناء الخلق صفة
لله تعالى بل هو الباقي بصفاته الواجبة والمتطهر
حمل الوجه على الوجود وقيل المراد بالوجه الجهة
التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى يقال فعلت ذلك
لوجه الله تعالى جهة امتثال الله تعالى والمعنى بالآية
أن كل من لم يقرب وجه الله تعالى بحبه ومن سلم من
أصحابنا إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات في
المرمة سوى كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول
والجنب من الصفات المشكلة بالظواهر بأن يسوغ فيها تأويلها
تأويل بما يتفق عليه لم يتعذر أيضا من طريق
التأويل بما ذكرناه حتى على الأمر على الكلام
على الظواهر وإذا اعترض فسنتكلم إلى جمل منها في

الكتاب والسنة فقد ضرى بالاستراح إليها
للمشوية المرعاع المجسمة فمما يسئل عنه قوله
تعالى الله نور السموات والأرض ولا يستجيز مسلم
إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض هو
الإله والمقصود من الآية ضرب الأمثال وهي لغة الكلام
على الإجمال وقد نطق بما ذكرناه سياق الآية
بأنه عز من قائل ويضرب الله الأمثال للناس وما
يسئل عنه قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في
جنب الله ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على
غبي إذ لا يتجه في انتظام الكلام حمل الجنب
على نقمة بر جارحة مع ذكر التفريط ولا وجه إلا
حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى وما حدها
وقد يراد بالجنب الجناب والذات يقال فلان مجتمع
برعاية فلان لا يدنو إلى جنبه عابث بجنابه وليس
ما ذكرناه من مضارب التأويل بل على قطع يعلم
بطلان حمل الجنب الذي أضيف التفريط إليه على
الجارحة وما يسئل عنه قوله تعالى يوم يكشف
عن ساق وفي المعنى بالآية الإنباء عن أهوال يوم القيامة
وصعوبة أحوالها وما يرجع إليه المحزون من أثقالها

واذا جد الامر في الحرب واستعرت الصدور بالغيظ
وحدقت العيون بالبغضاء وشحذت الانوف والتحمت
المطارح قيل قامت الحرب على ساقها ولا يتخيل حمل
الساق على الجارحة وتحصيله وما يسئل عنه
قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله
تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
وليس المعنى بالمجيء الانتقال والنزول تعالى الله عن
ذلك بل المعنى بقوله وجاء ربك امره وجاء امر ربك
وقضاؤه وحكمه العدل ومن شايع الكلام
التعبير عن الامر بذي الامر في ارادة التعظيم اعني
يقال اذا جاء الامير بطل من سواه وليس الغرض انتقاله
بل المراد اتصال فوائد امره وزواجره واذا كان
للتاويل مجال وجب والامكان نحو سحب بلا
معنى لحمل الايه على ما يقتضي تشبيه دلالات
الحدث ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية
بايات يوافقون على تاويلها حتى اذا سلكوا مسلك
التاويل عورضوا بمثله المسبيل فيما فيه التنازع فمما
يعارضون به قوله تعالى وهو معكم اين ما كنتم فان
زاموا حمل هذا على ظاهره حلوا عقد صرارهم في ان ما كنتم

حمل الاستوي على العرش على الكون عليه والتزموا
بطلان لا يبوح بها عاقل وان حملوا قوله وهو معكم اينما
كنتم وقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم
على الاحاطة بالخفيات فقد سوغوا التاويل وحملوا
العدول في ظواهر القران كاف واما الاحاديث التي
تمسكوا بها فاحاد لا تفضي الى العلم ولو اضربنا
عن جميعها لكان سايغا ولكنا نومي الى تاويل
ما دون منها في الصحاح ومنها حديث النزول وهو ما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ينزل ربنا الى
سما الدنيا كل ليلة جمعة فيقول هل من تايب
فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له على التحول
وشغل مكان وتفريغ غيره بان ذلك من صفات
الاجسام وفعوت الاجرام وتجويز ذلك يجر الى الحدث في
يقتضي احدهما الحكم بحدوث الاخر والثاني القدح في
الدليل على حدوث الاجسام فالوجه حمل النزول وان
كان مضافا الى الله سبحانه على نزول ملايكته المقربين
وذلك مما يسوغ غير بعيد ونظيره قوله تعالى انما
جزاء الذين يحاربون الله ورسوله معناه انما جزاء
الذين يحاربون اولياء الله ولا يبعد حذف المضاف

وافاضة المضاف اليه مقامه تخفيفا: ومما يتجه
في تاويل الحديث ان يحمل النزول على اسباغ الله تعالى نعمته
على عباده على نقاديهم في النعم وان واظبوا على
العصيان وهو لهم في الليالي عن تعديد ايات الله تعالى
وتذكرها لهم بصدد من امر الاخرة وقد يطلق النزول في
حق الواجد متاهبا على ارادات المتواضع فيقال نزل الملك عن
كبريائه الى المرحمة الدنيا اذا حلم عن رعيته والخط
عن سطوته مع تمكنه من تنفيذ بادي الوطاة عليهم
ومن الدليل على ان النزول ليس من شرطه الانتقال انطلاق
النزول مضافا الى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام
كما سبق: ومما يقطع السؤال عنه ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال اذا كان يوم القيامة واستقر
اهل الجنان في النعيم واهل النار في الجحيم وقالت النار هل
من مزيد يضع الجبار قدمه في النار فتقول النار قط قط
وهذا مما رواه محمد بن اسماعيل البخاري في كتاب
التفسير في مسنده الصحيح والتاويل فيه اوسع مجال
فيمكن ان يحمل الجبار على متجبر من العباد هو في معلوم
الله تعالى من اعتا العتاة وقد الهمه النار ترفيها
وهي لا تزال تستزيد حتى يستفرغ قدم ذا الجبار فيها
فتقول النار عند ذاك قط قط وقد روي في ماثور الاخبار

ان قدام الخلائق البر منهم والفاجر تستغرق على متن النار
كأنها اهالة جامدة فاذا توافت الاقدام عليها
ازورت النار اهلها ولهي اعرف بهم من الوالدة بولدها
ومصداق حمل الجبار على ما ذكرناه ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال اهل النار كل متكبر جباظ
عتل غليظ جواظ وتمكن حمل القدم على بعض الامم
المستوجبين النار في علم الله تعالى وتكوين الاضافة
في القدم بمعنى الملك ومما يتمسك به الحشوية ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله آدم على
صورته وهذا الحديث غير مدون في الصحاح وان
صح فقد قيل له سبب اغفلته الحشوية وهو ما روي
ان رجلا كان يلطم عبده فقال حسن الصورة فنهاه
صلى الله عليه وسلم عن لطمه وقال ان الله خلق آدم على
صورته والهاء راجعة على العبد المنهي عن ضربه
ويمكن صرف الهاء الى آدم نفسه ومعنى الحديث على
هذا ان الله تعالى خلق آدم بشرا سويا من غير والد ووالدة
والغرض من الحديث انه صلى الله عليه وسلم لم يرد في الصور
الخلق بل ابرعه الله تعالى على صورته ومن احاط بما
ذكرناه لم يصعب عليه مدرك تاويل كل ما سيل
عنه من مناكير الاحاديث وهذا رحمك الله كاف

بالغ في اثبات العلوم بالصفات الواجبة المتقسمة
الى النفسية والمعنوية وقد اندرج في الكلام في هذا
القسم ايضاح ما يستحيل على الله سبحانه واذ اتم هذا
الكتاب لم يبق بعد هما الا الكلام فيما يجوز على الله تعالى
ويجاز وذلك يتم المعتقد وبالله التوفيق

باب وهذا الباب ينقسم ويتعين

ويندرج تحته أصول عظيمة الموقع ونحن نذكر قصدا باثبات
جواز تعلق الرؤية بالباري تعالى **فصل** الاولى تقديم فصول
يتعلق بها احتجاج اهل الحق ويستند اليها الانفصال عن شبهة
المخالفين فمن أهمها اثبات الادراك الشاهد أو المذي صار اليه أهل
الحق ومعظم المعتزلة ان المدرك شاهدا مذرك بادراك كما
ان العالم عالم بعلم شاهدا وذهب بن الجبائي وشيعته الى
نفي الادراك الا متشاهدا وغائبا والمصير الى أن المدرك هو الحي الذي
لا آفة به وكل ما دل على اثبات الادراك فهو دال على اثبات
الادراك وانا اذا استدللنا على ثبوت العلم بتجدد
حكمه وهو كون العالم عالما ثم سيرنا الدلالة وقسمناها
على حسب ما سبق من سبيل التوصل الى اثبات المعاني محررة
محررا قاسيا في الدليل الى اثبات العلم وكذا الكلام اذا
استدللنا على اثبات الادراك بتجدد كون المدرك مدركا
حررنا قاسيا في سبر الدلالة ونمي الكلام الى سنن السبيل

معنا

في اثبات الادراك الى اثبات الادراك وكذا القول بتجدد كون
العالم عالما شاهدا ثم لا يلزم منه الغائبا فكذا الحي
يتجدد كون المدرك لكون المدرك مدركا شاهدا ثم
لا يلزم منه الغائبا ومن حمل كون المدرك مدركا
شاهدا على كونه حيا وانتفاء الآفة عنه لم يتجه
له الانفصال عن من سلك هذا المسلك بعينه في العلوم
والمقدور والاداء ان وان حمل الادراك على حصول بنية
مخصوصة لم يبعد حمل العلم ايضا على بنية مخصوصة
والجملة المغنية عن التفصيل ان نفي الادراكات
يطرق الفواد حرجا الى سبيل اثبات الاعراض واذ اثبت
الادراك بما أشرنا اليه فاعلموا ان الادراك لا يقتضر
الى بنية مخصوصة ومن اثبت الادراكات من المعتزلة
مجمعون على افتقار الادراك الى بنية مخصوصة وهذا باطل
من اوجه اقربها أن الادراك الواحد لا يقوم الا بالجوهر
الفرد ثم لا اثر للجواهر المحيطة بمحل الادراك في محل الادراك
فان كل جوهر مختص بحيز هو موصوف باعراضه ولا يؤثر
جوهر في جوهر وانما تثبت أحكام الجواهر من الاعراض
المختصة بها فيما وكذا القول لا يؤثر عرض قايم بجوهر

في جوهر آخر وإذا ثبت بما ذكرناه أن الجواهر التي يقوم
اجتماعها في محل الإدراك غير موثرة ووجودها في حكم
كعدمها فيبقى مجموع ذات الحي الفاطع بنفي اشتراط
بنية وتركيب على صفة مخصوصة ذات الحي الفاطع في
في مقصود نافيه ومما يقوى التمسك به في نفي اشتراط
البنية أن المشترط حكمه أن يطرد شاهدا وغايبا ولذلك قالت
المعتزلة لما كان كون الحي حيا شرطا في كونه عالما شاهدا
لزم القضاء بمثله غايبا فلو كان المدرك مدركا مشروطا
بكونه مبنيا لكان كون القديم مدركا مشروطا
بكونه مبنيا تعالى الله عن قول المبطلين علوا كبيرا واذا ثبت
الادراك وتقرر علم افتقاره الى بنية وجواز قيامه
بالجوهر الفرد فيبنى على ذلك اصلا في إيضاح
بطلان عصمة المعتزلة وذلك انهم قالوا لا يجوز ان
المدرك للاء ادراك المرئية حتى ينبعث شعاع من ناظر الراي
ويتصل بالمرئي واذا انبعث الشعاع وتحقق انبعاثه
من الحاسة واستغرق فواعده عليها ولا في الطرف الاخر
المرئي ولم يلتبث عنه فيرى عند ذلك الماء اكان بين
المرئي والراي حجاب كثيف تشبع الشعاع من النفوذ

لم يره واذا بعدت المسافة وصار بحيث تنبث
الاشعة عنها وتتبدد فلا يرى البعيد او ان قرب
قربه من المناظر وامتنع من اقراط القرب انبعاث
الاشعة لم يره ايضا ولذلك لا يرى ما داخل الاجفان
عندهم وحملوا رؤية المرائي نفسه عند النظر
الى جسم صقيل على ذلك فقالوا الاشعة تنبعث
واذا لاقت جسما صقيلا لم تتشبث فيه اذ
لا تضريس للصقيل فينعكس الشعاع الى المناظر
ويتصل به فيدرك اذا المدرك على ما هو عليه
لعدم استدراك الشعاع في هذيان طويل لا نهتم
هذا المعتقد شرحه وكل ما هو واه به مبني على
انبعاث اشعة وهي اجسام لطيفة مضيئة من
حاسة البصر ولا يجوز انبعاثها من غير بنية العين
واذا ابطلنا بما قدمناه اقتضار الادراك وكون المدرك
مدركا الى بنية بكف الذي يتضمن اجساء ما رتبوه
على البنية لاستحالة تشبع الشعاع عندهم اجساما في
داخل العين فتنبعث منها عند فتح الاجفان ويقال
لهم ما الذي يوجب انبعاثها وهلا استقرت في احيازها

وما الموجب لانقباضها وانبساطها فان زعموا ان
في الحاسة اعتماداً توجب دفع الاشعة
فذالك بنا على قياسهم في التولد وهم غير
مساعدين عليه ثم عندهم ان الاعتماد اذا اللازمة
تكون سفلية كاعتماد اذ الثقيل وعلوية
كاعتماد اذ لهيب النار اذا اضرمت واما سائر
الجهات والاعتماد انما مختلفة مكتسبة
والناظر ليس يختلف اعتماده على جهة كما يختلفه اذا
حاول دفع ثقيل عنه او يسره ٭٭ وان قالوا انما
ينبعث الشعاع لحركات الحدقة والاجفان فان
ذالك محال وان من يتصلم اجفانه يرى اذا سكن
حركته فاذا ثبت انه ليس لانبعاث الاشعة
موجب وان عدم من خلق الله فيلزم ان يفقد رجواز
عدم خلقه حتى يجوز ان يفتح الحي المدرك عينيه
المطبوق عينه ويرتفع الحواجز فلا يرى الله تعالى
انبعاث الشعاع ولا يرى اذا شيئا وهو من اعجل
المحال عند القوم ومما يصعب موقعه عليهم ان
يقول لين كان الجوهر يرى لاتصال الشعاع به فما
بال لونه وهو عرض فقد رؤي ولا يجوز الاتصال بالاعراض

فان قالوا انما يرى ما يتصل به شعاع او ما يقوم
بما يتصل به الشعاع نقول مفاد ذا الى يلزمكم
جواز رؤية المعدوم والروائح لانها تقوم بما يتصل
به الشعاع ونقول لهم ايضا عندكم ان الجوهر
الفرد لو مثل في سمت الشعاع لما رؤي وقد
اتصل الشعاع على استداره به ولو قد رنا انضمام
جواهر اليه لما خصه من الشعاع الا ما اتصل به اذ
قد رقزءا وكل ذا الداخل على بطلان انبعاث الاشعة
من المناظر وانتصالها بالمرئيات واذا استدل
المخالفون على ما اعتقدوه من انبعاث الاشعة
وانعكاسها عن الاجسام المصقيله فليس في شئ
مما ذكروه مستروح وانجاز الجواب عن جميع ما
ما يتمسكون به ان نقول لهم اءعيتم حمل ثبوت الرؤية
تارة وانتفائها اخرى على كمون في انبعاث الا
شعة وانتصالها وهم ترددون قول من يقول كما تبعونه
وتثبتونه يرجع الى استمرار العادات على قضية اراد
الله عليها وسبيلها كسبيل استحقاب الاكل
والشرب الشبع والري وان لم يكونا موجبين لهما
ولو اخرقت العوايد لجاز رؤية البعيد المفرط البعد
والغريب المتداني وتجوز ايضا رؤية ما وراء الحجب واذا

واذا هو لبوابه الم لم يرجعوا الا الى استبعاد
محض لا محصول له والوجه معارضتهم بكل ما
يوافقون على انه موجب العاده المستمره **فصل**
الادراكات خمسة احدها البصر المتعلق
بقبيل الملونات والثانى السمع المتعلق بالاصوات
والثالث الادراك المتعلق بالروائح والرابع
الادراك المتعلق بالطعوم والخامس الادراك
المتعلق بالحراره والبروده واللين والخشونه
والخامس في اصطلاح المحققين هي الحاسه
التي تقوم ببعضها الادراك وقد يعبر بالشم
والذوق واللمس عن الادراك فجوزا وهذه العباره
مبينه عند المخلصين عن الاتصالات بين الحواس
وبين الاجسام ثم الم او ثم الم اعراض لها وليست
الاتصالات ادراكات ولا شرايط فيها واذا استمرت
العاده بها والدليل عليه انا نقول شممت الشيء
فلم ادرك رائحته وذقته فلم اجد طعمه ولمسته فلم
ادرك حرارته والم الخلف انه ليس الادراك فيها في الحقيقه
انفس الادراكات وعدا يمننا رضى الله عنهم من
الادراكات وجدان الحي من نفسه الالام واللذات
وسائر الصفات المشروطه بالحياه ولا سبيل الى

القول بان وجدان هذه الصفات هو العلم بها
فان الانسان يضطر الى العلم بالم غيره ويجد من نفسه
الالم المختص به ويفرق بديهة العقل بين وجدانه
الالم من نفسه وبين علمه بالم غيره **فصل**
انفق اهل الحق على ان كل موجود يجوز ان يرى وذهب
المحققون منهم الى ان كل ادراك يجوز تعلقه
بقبيل من الموجودات في مجرى العادات وسائر
تعلقه في قبيله بجميع الموجودات والمصحح
لكون الشيء بحيث يجوز ان يدرك هو الوجود
ويطرد هذا في جميع الادراكات على ما سنبينه
بالحاج ان شاء الله تعالى وقد ينقل الى اضراب الكلام
بما لا يستغني المشتري عنه عن الاحاطه به وهو انا
ان قايلا لو قال هل يجوز ان يدرك المدرك ادراكا الم
نفسه والمرضي عنه فانه يجوز ان يدرك المدرك
ادراك نفسه وان لم يدركه فانما لم يدركه
لمانع يمنع في ادراك الادراك الالم ويكون منعا منه ومنعا
من نفعه في ان يدركه في نفسه ويجوز ان يتعلق ادراك الم
الغير بادراك الغير وهو انعدم ادراك الالم في الغير

لا بنائنا بسطه ها هنا **فصل** كل ما يجوز أن يدرك
فانه يجوز أن يدرك المدرك بها تماما لا يجوز أن يدرك
به مضادا لادراكه المدرك بها تماما لا يجوز ادراكه وتتعدد الموانع
حسب تعدد تقدير الادراكات وهي متناهية
الاعراد لا تتبقى النهاية عن أعراد المدركات
وفرائد المعتزلة الموانع التي اثبتناها
مضادة للادراكات وزعموا ان الموانع عندها البعد
والقرب المفرطان وعدم انبعاث الشعاع على
تشكل الستدار وعدم اتصاله بالمرئي والحجب
الكثيفة غير المتقابلة من الموانع على اصولهم
وحملوا العمى على انتقاض بنية الحاسة وكل ما يدل
على اثبات الاعراض دال على ان العمى وكل مانع من
الادراك معنى ولو جاز حمل العمى على انتقاض البنية
جاز حمل السهو والذهول والالام ونحوها على
انتقاض البنية ومن احاط بما احتج الادراك له دل عليه
طرد الدليل الذي رسمناه وان ابتغى مبتغ تجديد
البعد لسبيل الدليل على ما يروم اثباته من الاعراض
فليسر بما رسمنا في اثبات الاعراض حرفا حرفا

بهذه المقدمات لم يخل من نقد بعضها بدا **فصل**
يذكر فيه من مذهب اهل الحق ان الباري سبحانه يجوز
ان يرى ونقيض ما خالفت المخالفين ثم معظم المعتزلة
متفقون على ان الباري سبحانه وتعالى لا يرى نفسه
وهو في معتقدهم لا يستحيل ان يرى بالحواس
ويستحيل ان يرى من غير حاسة وذهبت شرذمة
من المعتزلة الى ان الباري سبحانه وتعالى يرى نفسه
وانما يمتنع على المخلوقين رؤيته من حيث يرون
بالحاسة والاتصال لا بنفسه وذهب الكعبي
وصحبه الى انه تعالى لا يرى ولا يرى نفسه ولا
غيره وهذا مذهب الجبائي والذي نعول عليه
في اثبات الرؤية بمدارك العقول ان نقول فيه
ادركنا شاهدا مختلفا بالذات وهو الجواهر
والالوان وحقيقة الوجود يشترك فيها
المختلفات وانما يقول اختلافها الى احوالها
وصفات انفسها والرؤية لا تتعلق بالاحوال
فان كل ما يرى ويغير عن غيره في حكم الالام والم
مهو ذات على الحقيقة والاحوال ليست بذوات
فاذا تقرر بضرورة العقل ان الالام والم لا يتعلق

إلا بالوجود وحقيقة الوجود لا تختلف شاهدا
وغايبا فاذا روى موجودا لزم تجويز رؤية كل موجود
كما انه إذا روى جوهرا لزم تجويز رؤية كل جوهر
وهذا قاطع في إثبات ما ينفيه ﴿ فان قيل لو كانت
الرؤية لا تتعلق الا بالوجود لما لم يدرك المدرك اختلاف
المدركات وهذا السؤال وجهه البهشمية فان من
اصلهم ان الادراك لا يتعلق بالوجود وانما يتعلق
بخاص وصف المدرك والذي ذكروه في نهاية التناقض
فان من الحيا امتنع من وصف الحال بكونها معلومة
على حيا لها مجادرة ان يتخيل الحال اذا تم زعم انها
المدركة دون الذات ووجوها وكيف يستجيز اللبيب
ان يحكم بانه يدرك ما لا يعلم مع القطع بان تعلق العلم
من تعلق الادراك فان العلم يتعلق بالوجود والعلم
والادراك لا يتعلقان الا بذات موصوفة بالوجود
فان قالوا قد ابان الاحوال علمت عندنا ادراك الموجود
قلنا قولنا في العلم بالاحوال عند ادراك الموجود
كقولكم في العلم بالوجود عند ادراك الاحوال
يقولكم في العلم بالوجود عند ادراك الاحوال

ثم لا يبعد في مجاري العقول وجوب اقتران معنيين
وهما مغايبة افتران العلم بالعلم والعلم بالعرض الى غير
ذلك ﴿ واما من نفى جواز الرؤية بما يقولون عليه
ان الباري تعالى لو كان مرئيا لرأيناه اليوم فانا نقول
الموانع من الرؤية منتفية وهي القرب والبعد
المفرطان والحجب الحايلة ونحوها فلما لم يره كان ذلك
لان الاعلى لا يراه لاستحالة رؤيته فنقول لهم لم حكمتم
الموانع فيما ذكرتموه ولم انكرتم ما يرى عليها
فلا يرجعون عند تحقيق المطالبة الا الى قولهم لم نر
الموانع فلم نثبت غير ما اقتضيناه فيقال لهم عدم
عثوركم على ضبط الموانع لا يتضمن علما
قاطعا وانتم عرضة للزلل ولا يجب لكم العصمة
ولا الاحاطة بقصايا الاشيا وحقايقها فلا
يرجعون عند ذلك الا الى تردد وتبلد ثم نقول
لم تنكرون على من يزعم انا انما لم نر لمانع فاذا
بالحاسة مضاء للادراك ﴿ فان قالوا هذا المذهب
يقضي بتعذره لانا نجوز ان يكون لخضرة
اظلال واشخاص واطواء شاخصة وجبال راسخة

وهو لا يراها إذ لم تخلق له الآن رؤيتها والتزام ذلك
جهل وانسلال عن موجب العقل قلنا هذا الذي ذكرتموه
تعويل على تهويل لا تحصيل لمدلوله وهو على العكس
عليكم بالذي يخيض أجفانه ويعتقد افتقار
الرب على أن يخلق في أوحاد ما يقدر وانتزاع ما ينظر ما
فرضتموه مما يؤمنه وقد عمم أو أطرد أن يكون محدثه
يريه باختراع الله تعالى الطوارئ والأحوال ومجوزة الله
متجاهل وكذلك القول المنسوب إلى الإسلام على افتقار
الله سبحانه وتعالى على أن يخلق بشرا سويا من غير
أن يرى في أطوار الخلق من النطفة والامشاج ومن ري
بشرا واشتراط في كونه مولودا أجريا على ما يجوز
من قدرة الله تعالى كل ذلك مما ينبه الجهل ومن الممكنات
أن يجري الأودية دما غبيطا وتثقل الجبال ذهبا أبريزا
ولو جوز عاقل في دهره وقدره ممكنا في عصره كان
مهوسا موسوسا وكذلك سبيل القطع بأنه ليس
بحضرتنا الآن شاهد فرجع قائلكم وفيهم البهم
إلى استغرار العوائد واستمرارها دون موجبات
العقول كيف وقد خصص الرسول برؤيته الملائكة على
القرب من مجلسه وكانوا لا يرونهم إذ القدرة هي

الخراق العوائد ووضوح المعجزات المخالفة للعادات
ومن شبههم ما ذكروه أن الخوف رجع إلى محض الدعوى مثل
قولهم الذي يجب أن يكون مقابلا للمرئي وهو حكم
المقابلة فيقال لهم في هذا الضرب أعلمتم ما
ادعيتموه ضرورة أم علمتموه نظرا فإن ادعوا
العلم الضروري وتسبوا خصومهم إلى جحد سفسطة
حاجتهم وتبين بهتهم وتطرق إليهم من المجسمة
مثل ما ادعوه فإن قابلا منهم لو قال بالضرار علم
استحالة موجود لا مجامع للعالم ولا مفارق له لم
يدفع هذه الدعوى الادعاء بقضاء شبهة تجاذ
الرؤية ثم الباري تعالى يرى خلفه من غير جهة تجاذ
أن يرى في غير جهة وينبغي المنتهي في هذا الفن
ألا يقبل عن معارضتهم بالعلم وكون الرب تعالى معلوما
في كل ما يتمسكون به في نفي جواز الرؤية

فصل

قد ثبت لموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى
وهذا القطر يشتمل على أن الرؤية ستكون
في الجنان وعدة من الله صدقا وقولا حقا والدليل
عليه من نص الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة إلى ربها ناظرة والنظر بنفسه معناه في اللغة

وتعبيره وصايل مختلفة على حسب اختلاف
معانيه فان أريد به المترقب ولا تنظار استعمل
من غير صلة قال الله تعالى في الانباء عن أحوال المنافقين
ومخاطبتهم للمومنين وقد حيل بينهم انظرونا
نقتبس من نوركم معناه انتظرونا واذا اريد بالنظر
الفكر وصل بفي فيقول نظرت في الامر اذا تدبرته
واذا اريد به الترحم وصل بالسلام فيقول نظرت اليه
واذا اريد به الابصار والرؤية بالي والنظر الاية
التي اخترنا بها متوصل بها الى خبر عن الموجود الناظر
المستبشرة وافتضى النظر اثبات الرويه فان
عارضونا بقوله لا تدركه الابصار قلنا في الكلام
على هذه الاية مسائل منها ان نقول الرب سبحانه
وتعالى لا يجوز ان يكون جرما على ظاهر الاية بل يرى وانما امتنع
من يسلم هذا المسلم من المماثلة والاحاطة والاحاطة عبارة عن
الاحاطة وتضمنه المحدود والمحفوف والغايات
والرب سبحانه وتعالى مقدس عن التحديد بالنهايات
وهم لا يمتنعون من المماثلة والاحاطة على معنى العلم
ويقولون الرب يعلم على الحقيقة ولا يحاط به ويرى ولا
يدرك ثم ليس في الاية نفي جواز الرويه وهو موضع الاختلاف

الماجح للامة ادراك العقول ثم هذه الاية مطلقة
غير مخصصة بالاوقات وهي عامة فيها والاية
التي استدل للنابها تنص على اثبات الرؤية في اوقات
معلومة فيتجه في طرق التاويل حمل المطلق على
على المقيد فيحمل نفي الادراك على ايام الدنيا
وان عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى عليه
موسى عليه السلام لن تراني فهذه الاية من اصدق
الادلة على ثبوت جواز الرويه فان من اصطفاه
الله تعالى لرسالته واجتباه لنبوته وخصه
بتكريمه وتشريفه بتكليمه يستحيل ان يجهل
من حكم ربه ما يدركه محالة المعتزلة ومن نفى
الرويه بسبب مثبت جوازها اما الى ثبوت ما يقتضي
تكفيرا واما الى ثبوت ما يقتضي تضليلا والانبيا
عليهم السلام مبرؤن عن ذلك كله وفرهب
مخالفوذا الى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل
فان قال منهم قائل انما سال موسى عليه السلام عالما
ضروريا وعبر عنه بالرؤية قيل له الرويه المقرونة
بالنظر الموصول بالى تنفي الرؤية بالنظر
الجواب تحمل على حسب السؤال فما بال المعتزلة حملوا قوله

لن نزا بنى على نفى الرؤية وحملوا السؤال ع صدور الاية
على نفى الرؤية بان قال منهم قايل انما سئال الرؤية لقومه
فظعا لمعاد يرهم اذ كانوا يسئلونه بريهم الله جهرة
فيل هذا مخالف للنص هانه عليه السلام اضاف الرؤية
المسولة الى نفسه حيث قال ارنى ثم كيف نظن بالكليم
ان يسئل من ربه ما يعلم استحالته في حكمة يجهل قومه
لما سالوه، وقد جاوز البحر ان يجعل لهم الها قال انى اراكم
عليهم انكم قوم تجهلون ه وقد ذهبت طائفة
من المعتزلة الى ان موسى عليه السلام كان يعتقد
جواز الرؤية عايظا فاعلمه الله تعالى انه لا يجوز
وذالك عظيمة كبرت كلمة تخرج من افواههم
وهو من اعظم الازراء بالانبياء صلوات الله عليهم
ولو جاز هذا الى الجاز ان يعتقد نبي ان سؤال موسى
دال على جواز ما سال عنه ثم سواله كان عن رؤية
في المحال مما لا يقدح في النبوة، وهول النبي عن علم
الغيب وكان صلى الله عليه وسلم يظن ما اعتقده
جايزا وافعالنا جرا فاعلمه الرب سبحانه وتعالى
مكنون غيبه ثم سواله كان عن رؤية في المحال فيتعين
حمل النبي على موضح السؤال ه بان قيل قد مر منهم

د الامانة بتعلق جوازا بكل موجود وقوله
ه يلزمكم لجويز تعلق الادراكات الخمسة
بذات البارى سبحانه وصفاته ويلزم ذالك
الى الحكم بكون الرب تعالى متشموما ماكولا مذوقا
فلنا قد ذكرنا ان الشم والذوق واللمس عبارات
عن اتصالات وليس هي ادراكات واما الادراكات
مع القطع باستحالة الاتصال فيجوز تعلقها بكل
موجود وكل ادل على جواز رؤية كل موجود يطرد
في جميع الادراكات بان قيل قد منع بعض
الصفاتية الواجبية ان الرب سبحانه وتعالى سميع
بصير وانتم العلم بالسمع والبصر هل تثبتون
للبارى سبحانه وتعالى سائر الادراكات
قلنا الصحيح عندنا اثباتها والدليل على اثبات العلم
بالسمع والبصر ال على جميع الادراكات
فهذا باب ما يجوز في احكام الله تعالى وما
يتعلق بالجايز من احكامه ذكر خلقه واختراعه
المخترعات وينتهي الى خلق الاعمال وما يتعلق
اليه من احكام فذكر العباد **باب القول في خلق**
الاعمال اتفق سلف الامة قبل ظهور البدع والاهواء

واصطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين
لا خالق سواه ولا مبدع الا هو وهذا مذهب اهل
الحق والحوادث حدثت كلها بقدرة الله تعالى
ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به وبين ما
تعلقت قدرة الرب تعالى بالاقتدار عليه وخرج من مضمون
هذا الاصل ان كل مقدور لعباد فالله تعالى قادر
عليه وهو مخترعه ومنشيه وافقت المعتزلة
ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون
لافعالهم مخترعون لها بقدرهم واتفقوا ايضا
ان الرب تبارك وتعالى عن قولهم لا يتصف بالاقتدار
على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالاقتدار
على مقدور الرب ثم المقدمون منهم كانوا
يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم
باجماع السلف على انه لا خالق الا الله ثم لجرأة
المتاخرون وسموا العبد خالقا على الحقيقة واتبعهم
بعض المتاخرين مما ورد به ربقة الدين وقال العبد
خالق والرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقا
على الحقيقة اعاذكم الله من البدع والتمادي في الضلالات
ونحن الآن نرسم على المخالفين ثلاثة اضرب من الكلام

فاما الضرب الاول فنتمسك فيه بالقواطع
العقلية في خروج العبد عن كونه مخترعا
ونذكر في الضرب الثاني التزامات المعتزلة
وما تحذرها العقول ايضا والغرض منها ايضاح
تناقض مذهبهم ونذكر في الضرب الثالث الادلة
السمعية الدالة على صحة ما انتحله اهل الحق **فصل**
اما الضرب الاول من الكلام فينحصر المقصود منه
في طريقين احدهما ان نقول الخصوم ما قد زعمتم ان
مقدور العباد ليست مقدورة للرب سبحانه
وتعالى مصيرا منكم الى استحالة اثبات مقدور
بين قادرين ونقول لكم الرب تعالى قبل ان اقدر
عبده وقبل ان اخترعه هل كان موصوفا بالاقتدار
على ما كان في معلومه انه سيقدر عليه من اختراعه
اولا فان زعموا انه تعالى لم يكن موصوفا بالاقتدار
على ما سيقدر عليه العبد فالظاهر هو البطلان
فان ما سيقدر عليه العبد من الجائزات الممكنات
ولم تتعلق بها قدرة الرب تعالى في الصورة التي قدرنا
السؤال عنها وان كان ممتنع تعلق كون الباري
تعالى قادرا بمقدور العبد من حيث يستحيل عنده

عنه المخصوم مقدورين قادرين ولا يلزم أن يمتنع
كون ما سيقدر عليه العبد مقدورا لله تعالى
قبل ان يقدر عليه العبد فانه لم تتعلق به بعد
القدرة الحادثة فاذا وجب كون ما سيقدر
عليه العبد مقدورا لله تعالى قبل ان يقدر الله
تعالى عبده عليه فاذا اقررنا استحال ان يخرج ما
كان مقدورا لله تعالى عن كونه مقدورا له ولو
ولو تناقض في مقتضى المختلفين بقاؤه مقدورا
لله تعالى مع تجديد تعلق قدرة العبد به كان
مقدورا لله تعالى مستقبلا كونه مقدورا للرب تعالى وانتفاء كونه
مقدورا للعبد اولا من انقطاع تعلق كون الرب تعالى
قادرا عليه لتجدد كونه مقدورا للعبد واذا
ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدورا لله تعالى
فكل ما هو مقدور له فانه محدثه وخالقه اذ
من المستحيل ان ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور
مقدور لله تعالى ومما ينتسلم بوايمتنا ان قالوا
الافعال المحكمة دالة على علم مخترعها وتصدر من
العبد افعال في عقلته وهو له وهي على الانسان في
والانتظام وصفة الاحكام والاتقان قد العبد عي

عالم بما يصدر منه فيجب أن يكون الصادر منه
والاعلى علم مخترعه وانما يتفرد الله على مذاهب
اهل الحق الصابرين الى ان مخترع الافعال الرب
تعالى وهو عالم بخفايا فعلها ومن ذهب الى ان العبد
مخترع افعاله وهو غير عالم بها في الصورة
التي وضعت الدلالة فيها فقد اخرج الاتقان
والاحكام عن كونه دليلا على علوم المخترع
وعاد الى نقض الدلالة العقلية ثم لو سلم
وقوع الفعل محكما وفاعله غير عالم لسلم ايضا بطلان
دلالة الفعل على الفاعل وعاد الى ما ينساق القول به
الى بطلان دلالة الفعل على الفاعل فان عكسوا
علينا ما ذكرناه في الكسب وقالوا يجب كون
المكتسب عالما بما يكتسبه ثم يجوز ان يصدر
منه القليل من الافعال وان كان غافلا عنها فلنا
لا يجب عندنا في حكم العقل كون المكتسب عالما
بما يكتسبه اذ لو وجب ذلك في الكثير من
الافعال لوجب في القليل منها فان قالوا يجوز
على ما اصلتموه صدور الافعال الكثيرة من العبد
من غير علمه بها قلنا هذا مما يجوزه في موجب
العقل وانما يمتنع وقوعه لاطراد العادات ولو

ولو انحرفت لما امتنع في جايزات العقول ما
لها لم يتموه به ∴ فان قالوا قد ذكرتم عند الكلام
في اثبات العلم بكونه تعالى عالما انه لم انما
يعلم اضطرارا ولا يتوصل اليه نظرا واعتبارا فهلا
ما ارتضيتموه وهو منافض لما اشترطتموه
من حيث فلتم العقل المحكم دال على كون محكم عالما
بكيفما هذا التباس منكم ولا تناقض في الجمع بين ما
قدمناه وبين ما استدللنا به الآن فانا وان قلنا ان المحكم
لا يصح الا من عالم على الضرورة بحقيقة العقل فيه
يتوصل الى ان المحكم دليل على كون فاعله عالما به من غير
احتياج الى نظر في كونه دليلا الا بالنظر فيما يعلم
كونه دليلا على الضرورة والذي نحن فيه من القسم
الاخير ولا معنى لكون الشيء دليلا على ما دل الا ان
يكون من حيث تجب من العلم به العلم بما دل عليه وهذا
سبيل المحكم الدال على علم محكمه فهذا كلام في
الضرب الاول هذا واما الضرب الثاني وهو التعرض
بالالزام فانه يشتمل على فوايد لا محيص لهم عنها
فمن فوايدها ان القدرة الحادثة على اصولهم تتعلق
بالحدوث دون غيره من الصفات فمن حقيقة الوجود
الوجود لكل ذات حادث لاختلاف واختلاف

المختلفات يؤول الى احوالها الزايدة على وجوهها
وليست هي اثر القدرة ومن اصول القوم ان المقدورة
المتعلقة بالشيء تتعلق بما مثله واضدادها والموجودات
مشتركة في حقيقة الوجود فما هو متعلق القدرة فيجب تعلق
القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالالوان والطعوم
ونحوها كما ذهب عنه ضرار تعلق القدرة على حركة
بجميع ما يماثلها ولا محيص لهم عن هذا الالزام بان قالوا
ما الزمتمونا في الاختراع يتغلب علينا في تعلق القدرة
كسبا فاذا تعلقت القدرة بنوع من الاعراض لزمكم
ما الزمتمونا من تجويز تعلقها بجميع الحوادث فان لم تلتزموا
ما عكس عليكم لم يستقم ما الزمتمونا ∴ قلنا القدرة الحادثة
لا تتعلق عندنا بمحض الوجود بل تتعلق بالذات واحوالها
والذات مختلفة باحوالها فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة
بشيء الحكم بجواز تعلقها بما خالفه وانما عظم موقع هذا
الكلام على المعتزلة من حيث قالوا لا تتعلق القدرة الا
بالوجود ثم الوجود في حقيقته لا يختلف ومما يعظم موقعه
عليهم انهم قالوا القدرة الحادثة لا يتاتى بها اعادة ما
اخترع بها اولا ومعلوم ان الاعادة بمثابة النشاة الاولى
ولذلك استدل الله سبحانه بقوله على اقتدار الرب تعالى
على الاعادة بما قدره على ابتداء الخلق وقد نطق
به القرآن في الكتب واجمع الرب تعالى عن منكري

الإعانة بالنشأة الأولى فإذا اعترف المعتزلة بأن
القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته
على الجملة فكيف الحال ينبغي أن لا تصلح لابتداء الخلق وأن الزمانا
تعلق القدرة الحادثة بالمعاد التزمناه ولم يبعد وإذا
أعاد الله تعالى ما كان مقدورا للعبد يجوز أن يعيد
قدرته عليه ومما يلزمهم أن نقول قد وافقونا على أن ما
عدا الوجود من صفات الأفعال لا يقع بالقدرة الحادثة
مع أنها متجددة كما أن الوجود متجدد فما الفصل بين
الوجود وبين الصفات المزايدة عليه فإن قالوا إذا
ثبت وجود الحركة وجب عند ثبوتها وجودها ثبوت
أحكام لها والقدرة إنما تؤثر في الجائز دون الواجب
والصفات التابعة للوجود واجبة فلم تؤثر القدرة
فيها قلنا لا معنى لوجوبها إذ يجوز تقدير انتفائها
أصلا إذا انتفى الوجود قالوا المعنى بوجوبها
أنها تجب عند ثبوت الوجود قلنا وكذلك الواجب
الوجود عند ثبوتها فإنه كما يستحيل ثبوت الحدوث
دون الصفات التابعة له وكذلك يستحيل ثبوت الصفات
التابعة للحدوث دون الحدوث ولا محيص عن ذلك
فهذه المزامات لا حيلة للخصوم في دفعها فأما
الضرب الثالث من الكلام والغرض منه التعلق بالأدلة

السمعية وهي تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع
الأمة وإلى ما يستفاد من نصوص الكتاب وأما ما
يتلقى من الإجماع والأمة فوجوه منها أن الأمة
مجمعة على الابتهال إلى الله تعالى وابتداء الرغبة
إليه في أن يرزقهم الإيمان والإيقان ويجنبهم الكفر
والفسوق والعصيان ولو كانت المعارف غير
مقدورة لله تعالى لكانت هذه الدعوة
الشائعة والرغبة الذائعة متعلقة بسؤال
ما لا يقدر الباري تعالى عليه فإن قالوا هذه الرغبة
محمولة على سؤال الاقتدار على الإيمان والإعانة بخلق
القدرة قلنا هذا غير سديد على أصولكم فإن كل مكلف
قادر على الإيمان والرب سبحانه وتعالى لا يتسلبه
الاقتدار عليه ولا وجه لحمل الدعاء على إيتاء أمر موجود
إذ الداعي يلتمس منه تقوية ما مفقود ثم السلف
الصالحون كما سألوا الله تعالى الإيمان كذلك
سألوه أن يجنبهم الكفر والقدرة على الإيمان قدرة
على الكفر على أصول المعتزلة فلئن كان الرب
تعالى معينا على الإيمان بخلق القدرة عليه فيجب
أن يكون معينا على الكفر بخلق القدرة عليه ويقوى
موقع هذا إذا عرضنا الكلام فيمن علم الله تعالى منه

انه اذا قدر كفر بالقدرة والحالة هذه وهو بالاعانة
على الكفر احق منه بالاعانة على الايمان ومن دعوات
النبيين في الدعاء قول ابراهيم وابنه اسماعيل ربنا واجعلنا
مسلمين لك ومنها قول ابراهيم واجنبني وبني ان نعبد
الاصنام ومما يتمسك به تلقيا من اطلاق الائمة واجماع
الائمة ان المسلمين مطلقا متبعو القدرية كانوا مجمعين على ان
الرب سبحانه وتعالى مالك كل مخلوق ورب كل محدث
ومن المستحيل ان يكون الله تعالى مالكا ما لا يقدر عليه
والله مالا يعد من مقدوراته ولا يعد لكل مخلوق من رب
ومالك واذا كان العبد خالقا لاعماله لزم ان يكون
ربها والهها من حيث استحق بالاقتدار عليها وهذه
عظيمة في الدين لا يبوء بها موبق وقد دل عليه نحو الدليل
بانه عز من قائل اذا ذهب كل اله بما خلق ولعلا
بعضهم على بعض وبما يتلقاه من هذا المأخذ ان
نقول المعتزلة والطاعات والقربات احسن من
خلق الاجسام واعراضها التي ليست من قبيل الطاعات
ولو انصف العبد خلق المعارف لكان احسن خلقا من
ربه ولكان اولا باصلاح نفسه وارشادها وانقادها
من الغي والمعاطب من ربه ومن زعم ان العبد اصلح لنفسه
من ربه فقد زاغ عن اجماع من دونه المسلمين وفارق

الدين بان قالوا القدرة على الايمان لما لم تكن
العبد من خلق الايمان والقدرة اذا احسن واصلح
فلنا مضمون الملم يلزم صاحب هذا المقال ان
يجعل القدرة على الكفر شرا من الكفر من حيث
انه لا يتمكن منه الا بها والقدرة صالحة للضدين
وليست باحدهما اولى منها بالاخر فلئن كان
الرب تعالى مصلحا عبده بالاقتدار على الايمان
فليكن مفسدا له بالتمكن من الكفر وهذا القدر
كاف في مقصودنا من مآخذ اطلاق الائمة واما
نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى ذلكم الله ربكم
لا اله الا هو خالق كل شيء والاية تقتضي تقرر
الباري سبحانه وتعالى لخلق كل مخلوق والاشياء كلها
انما يعتنى بان يعلم ان فحواها يتضمن التمدح
بالاختراع والابداع والتفرد لخلق كل شيء ولو كان
غيره خالقا معه لما انتفى التمدح بالخلق المحمول
على الخصوص ولساغ من العبد ان يتمدح بانه خالق
كل شيء ومداره انه خالق لبعض المخلوقات فان
قالوا الذي تمسكتم به عموم والمعلوم في الصيغ العامة
مذهبان احدهما تخصيصها اقتضاء الالفاظ للعموم والثاني

القول بالعموم مع المصير الى تعرضه للتاويل
وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات فلا يتسوغ
التمسك به في القطعيات فلما لم نتمسك بمحض
الصيغة حتى اوضحنا افتراقها باداة التمدح
وبينا ان ما هو المفهوم من مقتضى الاية على قطع فلا
يستقيم حمل الاية على الخصوص مع ما اثبتناه
من التمدح المفهوم وان لم نستفد من مجرد الصيغة
فهو متلقى من مجرد القرائن وعلى هذا الوجه يستدل
بقوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
القهار وهذه الاية نص في محل النزاع فان قالوا
هي متروكة الظاهر وكذا التي استشهدتم
بها فان الظاهر في الاية يقتضي كون الباري تعالى
خالقا لكل شيء واسم الشيء يتناول القديم والحادث
قلنا المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت
وتحت قوله القول الفاضل لا يتلقاه خصم منصف
ولا جاهل والمنصف اذا تحمته فلا يتوهم عاقل دخول
هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه حتى يقدر
كونه مجملا نفسه ولا تدرا قواطع النصوص بالاذهان

والخيل وتستدل بكل اية في كتاب الله تعالى والمة
على تمدح الباري بكونه قادرا على كل شيء ولا معنى
لما ادعاه المعتزلة فان المعنى بقوله تعالى والله على
كل شيء قدير انه قادر على افعال نفسه وليس بمتمدح
على افعال غيره واذا كان الامر كذلك فالعبد
ايضا قادر على كل شيء على هذا التاويل ويبطل
تمدح الباري تعالى عند التحصيل ومما يستدل به
ايضا قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وسنحقق
فيما بعد معنى الهدى والضلال والختم والطبع
وشرح الصدور ونعتني فيه بالقواطع من نصوص
الكتب وفحوى الخطاب وقد حان ان نذكر عظيم
المعتزلة وشبههم وهي تنقسم عندهم الى
مدارك العقول وما خذ السمع فمما تمسكوا به
في مدارك العقول ان قالوا العاقل يميز بين مقدوره
وبين ما ليس بمقدوره فيه دليل بين بعرفة بين حركاته
الارادية والوانه التي لا قدرة له عليها ووجه الفصل
بين القبيلين انه يصادف مقدوره واقعا على حسب
قصوده ودواعيه ولا يقع منه ما لا يقع على حسب
انكفافه وانصرافه فاذا صادف الشيء واقعا على حسب

والداعية لم يستحب به ونوعه به ثم لا يقع له إلا
الحدوث فليكن العبد محدثا لفعله ولو كان فعله
غير واقع به لكان بمثابة لونه وسائر صفاته
الخارجة عن مقدوره فنا هذا الذي عولتم عليه
دعاوٍ عري مقرونة بدليله فأما قولكم ان المقدور يقع
على حسب الداعية والقصد فباطل من أوجهٍ منها ان ذلك
لا يعم الاحوال ولا يشمل الافعال بل لا بد من على الانقسام
فرب فعل يقع على حسب القصد وربما لا يقع على حسب
داعيه بان افعال العاقل المتأهل غير واقعة على حسب
قصده وداعيه وكذلك ما يصدر من النائم والمغشي
عليه من الافعال وإذا لم يطرد ما قالوه في جميع الافعال
بوقوع بعضها على حسب الداعية لا يدل على كونه
واقعا بالعبد من فعله بانه فلا يقع الشبع عند الاكل
والري عند الشرب واكتساب الثوب الواقع مقصوده
عند الصبغ وبهم المخالف عنه الافعال ونحله ورحله
عند التحويل والتهويل ثم هذه الافعال مع وقوعها
على حسب المقصود ليست افعالا لذي الدعاوى
والمقصود ثم نقول من اعتقد الاختراع الا الله فلا يدعوه
داعية الى الخلق ولا يصح مع هذه الاعتقاد منه القصد
الى الاختراع وافعال معظم الخليقة غير واقعة على

حسب القصد فان المقصود الواقع بالعبد عنده
الخصوم الحدوث فاذا وضح انه غير مقصود من الذين
تكثرناهم بطل استدراجهم الى الدواعي وفسد
ما عولوا عليه من الدعاوي ثم نقول لا يبعد عندكم
ان يخلق الباري تعالى في العبد اكوانا ضرورية
ويخلق فيه دواعي ضرورية اليها على اضطرار
ولو كان الامر كذلك لكانت الدواعي واقعة
على حسب الافعال ثم لا يقضي والحالة هذه بكون
الاكوان الضرورية الواقعة على حسب الدعاوي
افعالا لذوي الدعاوي وبطل ما عولوا عليه من كل
وجه وما ذكروه من ادراك التفرقة بين المقدور وغيره
وغير صحيح ولكن التفرقة أيلة الى ادراك تعلق
القدرة باحد هذين النقيضين وهو كالفرق بين المعلوم
والمظنون مع العلم بان الظن والعلم لا يوثران في متعلقاتهما
وما يتمسكون به وهو من اعظم تخيلاتهم ان قالوا
العبد مطالب من ربه بالطاعة ويستحيل في المعقول
ان يطالب العبد بما لا يقع منه قالوا والمقدور عندكم
بمثابة القدرة في ان كل واحد منهما واقع بقدرة الله
تعالى وليس للعبد من ايقاع المقدور شيء فما المطلوب
وما معنى الطلب وما الفرق بين مطالبة العبد بالوانه

وما معنى الطلب وما الفرق بين مطالبة العبد بالوانه
وأجسامه وبين مطالبته بافعاله وربما فروا هذا
الشبهة وقالوا لسنا نلزمكم الآن امرا يتعلق
بتقبيح العقل وتحسينه ولكن اهل الملة متفقون
على ان ما يودي الى حمل كلام الرب على التناقض
والخروج عن الافهام فهو باطل ومن لغو الكلام
ان يقول القائل لمن خاطب افعل ما انا فاعله الآن
وابدع ما انا مبدعه وسبيلنا ان نقابل المعتزله
بعكس هذه الشبهة عليهم من اوجه منها ان نقول
من اصلكم ان المعدوم شيء اتى على خطابه الصفات
وبما المطالبة باثبات ما هو ثابت اذ لا معنى لكون
المعلوم موجودا الا انه ثابت موات لها خصوص صفات
وهذه الغوى التي الزمناهم يبطل عليهم معنى المخلوق وحكم
الاله سبحانه وتعالى واما من انكر الاحوال من المعتزلة
فلا مطمع له في الانفصال عما ذكرناه ومن قال بالاحوال
من المنتمين الى الاشعري فربما يقولون المطلوب الوجود
وهي حال مخصوصة للذات وهذا محال فان الحال لو كانت
تتعرى بالاثبات عن الذات لكانت ذات اذا كان
تتحمل منعيا لم يعتقد لجوهر على الموافعا بالقدرة
على حياله والعرض فهو ذات ولو ساغ صرف القدرة

الى الحال لجاز ان يكون اذا سكن الجوهر عن تحرك فكونه
ساكنا حال ثابتة بالقدرة من غير احتياج الى تقدير سكون
هو عرض زائد على الذات وهذا يفضي بانكار الاعراض
ولا محيص لهم عن هذا الالزام وما نعكس به شبههم ان نقول العبد
عندكم مطالب بالنظر ابتداء ولما يحتفه بعد امرا
مطالبا وكيف التوصل الى العلم بالطلب قبل استيفاء
بالامر الطالب وما عولوا عليه من الذات متناقض الطلب
قولا ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصا وهذا انا
نقول من اصلكم ان الرب تعالى مصلح عباده بما كلفهم
من طاعته واذا ابرضنا الكلام عليهم بمن علم الله تعالى
الله لو اخترمه ولم يكمل عقله لنجى من العذاب ولو اكمل
عقله وافدره لكفر وطغى ومن هذا حاله فصلاحه
على الضرورة ان يخترم ومن ابدع انواع الذم ان سفطت
مكالمته ودحضت حجته وكل كلام في اقتضا
تكليف جهو مبني بقصد الاصلاح ولا مزيد في التناقض
على ان يقول القائل امرك وقصدي بامرك اصلاحك مع علمي
بانك لا تصلح ولو لم امرك لنجوت من موبقات العواقب
ومرديات المعاطب بهذا وفيتم البدع غاية في التناقض
لا تخفى مدركها على عاقل وما يعارضون به ان
اوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالاحوال المعللة
بعللها وهذا لم مثل تقدير ورود الشرع بامر المكلف

بكونه قادرا عالما ولا سبيل الى احداث الالم من موارد الشرع
وموجبات السمع ثم كون العالم عالما وان حسن تقدير
الطلب فيه فليس هو واقعا بالمطالب به على اصول
المخالفين فانه لا يقع بالقدرة الا الحدوث في ذات والاحوال
توجبها العلل وتثبت تابعة للحدوث فاذا لم يجد تقدير
الطلب فيما لا يقع المطالب لم يجد ما الزمونا ثم نقول لهم
استدلتم اليه تنبيلكم محض تهويل فانا نقول قد سبقت
مخبرتكم بان خصومكم لا يعتقدون كون العبد المامور
المنهي موقعا لفعله ثم علمتم اتفاق اهل الملل على توجه
الاوامر على المكلفين ثم ادعيتم بعد هذين الاصلين استحالة
الطلب فيما لا يوقعه المطالب وسبيل الجواز الكلام ان نقول
ما ادعيتم استحالته لا تخلون فيه من امرين اما ان تستندوا
دعواكم الى العلم بالضرورة واما ان تستندوها الى دليل
على زعمكم فان ادعيتم العلم الضروري كنتم مباهتين
في ادعاء الضرورة بازاء مخالفة اكثر الامة ثم لا تسلمون
من معارضة دعواكم مثلها وان استندتم في دعواكم
الى نظر وتأييد تتكلم عليه ولا تقتصرون على ادعاء دعوى العربية
وقد سلك بعض المتناظرين في الكسب هذا الطريق في
الشبهة على ما ستعرفه فصل واذا قلنا ان القدرة
الحادثة تتضمن اثبات حال للمقدور بها وقلنا الحال
متعلق الطلب والخلق والخلق على اصول المعتزلة لا يتضمن
اثبات ذات اذ الذوات عندهم ثابتة عدما ووجودا

على صفات انفسها وانما يتضمن الاختراع وجود
الذات وهو حال عند محققيهم شبهة اخرى وهي
ان قالوا اذا حكمتم بان القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها
وسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم ويلزم على
مقتضى ذلك تجويز تعلق القدرة الحادثة بالالوان
والاجسام والقديم وجميع الحوادث فيما سألتمونا
على العلوم وهذا الذي موهوا به دعوى وهم باثباتها
مطالبون وكل مشبه شيئا بشيء مطالب بالدليل على
اثبات تشابههما في الوجه الذي يشبه المشبه فان
قالوا الجامع بين القدرة والعلوم استوى وهما في انتفاء
تاثيرهما في متعلقاتهما قلنا لم قلتم ان العلوم لم تتعلقا
لانه لا تاثير لها ولا يتخلصون من المطالبة او يورد دليلا
ولا يكادون يجدون اليه سبيلا ثم الرؤية لا تؤثر
في المرئي ولا تتعلق بجميع الموجودات على مذهب الخصم
والعلم بسواء معين لا يتعلق بغيره وان لم يكن له اثر
في المعلوم به فبطل ما عولوا عليه ثم ما ذكروه ينعكس
عليهم بما لا محيص لهم عنه وذلك ان خفيفت الحدوث
لا تختلف وهي اثر القدرة عند الخصم والصفات التي
تختلف بها الحوادث ليست من اثر القدرة فبطل قولهم
بتعلق القدرة الحادثة بكل حادث من حيث لا تختلف
متعلق القدرة واثرها في جميعها شبهة اخرى لهم
وعند انهم قالوا العبد مثاب على فعله معاقب

وهو محمود وكل ذلك الا على ان فعله وافع منه اذ لا
تحسن توبيخه والثنا عليه بما لا يقع منه كما لو ابتدأ
واحسانه وهذا الذي ذكرناه لا محصول له بان الثواب
والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبهما
فعل المكلف عنه فلو ابتدأ الرب تعالى عبده
بنعيم مقيم او عذاب اليم لكان ذلك ممكنا غير مستحيل
وانما افعال العباد في احكام الشرايع اعلام وامارات
لاحكام الله تعالى ولا بعد في نصب علم لتبين هو وافعا
لمن نصب العلم به وسنفرد ذلك في ابواب الثواب
والعقاب ان شاء الله تعالى بان قيل انما يتكلم على
المذهب رد او قبولا اذا كان معقولا وما اعتقدتموه
من كون العبد مكتسبا غير معقول بان القدرة اذا
لم تؤثر في مقدورها ولم يقع المقدور بها ولا معنى لتعلق
القدرة قلنا قد اختلف ايمتنا في وجه تعلق القدرة
الحادثة بمقدورها فصار صائرون الى ان القدرة الحادثة
تؤثر في اثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب من
الضروري واذا عرضنا حركة ضرورية الى جهة وقدرنا
اخرى كسبية الى تلك الجهة بالكسبية على حال
زايدة هي اثر تعلق القدرة الحادثة بها والكسبية
تتميز بها عن الضرورية واما الحدوث واثبات الذوات
بالرب تعالى مستاثر به وهذه الطريقة غير مرضيه

ولا جرم بان لها على قواعد اهل الحق وفي المصير اليها افتتاح
لابواب من الفساد يجب تنكبها منها ان العبد يستحيل
ان ينفرد بمقدور ربه وربه وخالق العالمين تعالى واذا عرضنا
للقدرة الحادثة اثرا وحكمنا بتأثيرها للعبد بقدر ما
اقتضاه وجوب كون الرب تعالى قادرا على كل شيء مقدور
ويستحيل المصير الى ان الحالة المعروضة تقع بالقدرة
القديمة والحادثة بان الله يستحيل ولو شاء بوجه
لشاء تقدير خلقين خالقين على ان صاحب هذه الطريقة
يحيل معتقده على امر عاد حالة مجهولة ولا يمكنه الافتتاح
بها مع قطعنا بان الحركة الكسبية مماثلة للضرورية
وتقدير احوال مجهولة خبيث عن السماء في القضاء
الفساد الى اصول الاعتزال والوجه القطع بان القدرة
الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا وليس من شرط تعلق
الصفة ان تؤثر في متعلقها اذ العلم معقول تعلقه
بالمعلوم مع انه لا يؤثر فيه وكذلك الارادة المتعلقة
بفعل العبد في متعلقها وان استبعد الخصوم ذلك
ورجعوا الى كون العبد مطيعا فقد قدمنا ما فيه
افتتاح في الانفصال **فصل في الهدى والضلال**
والختم والطبع اعلم وفقك الله لمرضاته ان كتاب
العزيز اشتمل على ايجاد الله تعالى تفرده سبحانه وتعالى
بخلق الخلق واضلالهم والطبع على قلوب الكفرة
منهم وهي نصوص في ابطال مذاهب اهل الحق ونحن ذاكر

غرضنا من ايات الهدى والضلال ثم تتبعها بالايات المحتوية
على ذكر الختم والطبع فيما يعظم موقعه عليهم فقوله
تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام وقال تعالى من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك
هم الخاسرون واعلم ان الهدى والضلال الاية لا تحتمل حمله الاعلى
خلق الايمان والكفر لانه لا تحتمل حمل الاضلال على غير خلق الضلال
ولسنا ننكر ورود الهداية في كتاب الله تعالى على غير
المعنى الذي زعمناه بقرينة ترد والمراد بها الدعوة قال الله
تبارك وتعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم معناه وانك
لتدعو وقد يرد الهداية والمراد بها ارشاد المومنين
الى مسالك الجنان والطرق المفضية الى الجنان يوم القيامة قال
الله تعالى ولن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم فذكر
الله تعالى المجاهدين في سبيله وعنى بهم المهاجرين والانصار
ثم قال سيهديهم فتعين حمل الهداية على ما ذكرناه وقال
تعالى واهدوهم الى صراط الجحيم معنى اسلكوا بهم اليها
والمعنى يقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على فاعدوا اليه من الهدى ولسنا ننكر انقسام معنى
الهدى والضلال لتحيطوا علما بانا لا ننكر ورود الهدى
والضلال على معنى الخلق ولكنا خصصنا استدلالنا
بالايات التي صدرنا الفصل بها ولا سبيل الى حملها على الدعوة
فانه تعالى فصل بين الدعوة والهداية فقال تعالى والله

يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
فخصم الهداية وعم الدعوة فهذا مقتضى ما استدل اللنابه
من الايات ولا وجه لحملها على الارشاد عند المعتزلة الى
كرم الجنان فانه تعالى على الهداية تشتهيه وارادته
واختياره وكل من يستوجب الجنان فحتم على الله تعالى
ان يدخله الجنة عندهم وقوله تعالى فمن يرد الله
ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
مصرح باحكام الله تعالى وشرح الصدر وحرجه وذكر
الاسلام من اصعب الايات على ما قلناه وان استشهد
المعتزلة في رد حمل الهداية على الدعوة وغيرها بما
يطابق معتقدهم بالايات التي تلوناها فالوجه ان نقول
لا بعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه وانما
استدللنا بالايات على نكير الاسلام وشرح الصدر
له وحرجه له فلا مجال لنا ولهم المزخرف في النصوص
التي استدللنا بها واما ايات الختم والطبع فمنها قوله
تعالى ختم الله على قلوبهم وقوله تعالى بل طبع الله عليها
بكفرهم وقوله وجعلنا في قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وقوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وقد حارة
المعتزلة في هذه الاية واضطربت لها اراؤهم وذهبت
طايفة من البصريين الى حملها على تسمية الرب تعالى
الكفر بسبب الكفر والضلال قالوا فعلى هذا معنى الطبع
والاختام يشعر بهذا الكلام فان الرب تعالى يمدح
بهذه الاية وانما بها عن افتخاره وافتخاره على غيره

والتفرقة بين حالة الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة
ويستحيل رجوعها الى اختلاف الحركتين فان الضرورية
مماثلة للاختيارية فلم عاد كل واحد من الحركتين
اذ هما في جهة واحدة وانتقال اليهما ولا وجه لاذعا
افترافهما بصفة مجهولة فان الم نحسم طريق العلم
بتماثل كل مثلين فاذا لم ترجع التفرقة الى الحركتين
تعين صرفها الى صفة المتحرك ثم نسلك بعدة اليك
ثم نسلك بعدة اليك سبيل السبر والتقسيم في اثبات
القدرة على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل
على اثبات الاعراض فنقول يستحيل رجوع التفرقة
الى الفاعل من غير مزيد فان الامر لو كان كذلك لاستمر
الصفة ما دامت التعلق واذا رجعت التفرقة الى زايد
على التعلق لم تخل الم الزايد اما ان يكون حالا او عرضا
وباطل ان يكون حالا فان الحال المتجدد لا تطرا
على الجواهر بل تطرا تابعة لوجود طرا كما قدمنا
فان كان الم الزايد عرضا فيتعين كونه قدرة فانه
ما من صفة من صفات المكتسب غير القدرة الا ويتصور
ثبوتها مع ثبوت القدرة ولسنا نستوعب الاقسام
في الكلام بل نجتزي بالتنبيه عليه فان قيل فيم تنكرون
على من يصرف التفرقة الى ثبوت الارادة والكراهية
قلنا العاقل يفرق بين تحريكه يده وبين ان تعاد يده وان لم
تكن له ارادة في حال غفلته وذهوله فان قيل فيم
تردون على من يصرف التفرقة الى صحة في الجارحة
وبنية مخصوصة والى انتفائها فلنا هذا باطل من اوجه

ضمائر العبد واسراره وتبين بان القلوب تحكم بقلبها
كيف يشاء وصرح بذلك في قوله تعالى ونقلب افيدتهم
وابصارهم وكيف يستجاز حمل هذه الاية على تسمية
وتلقيب وكيف يسوغ ذلك للسيد والواجب منا لا يعجز
عن التسميات والتلقيبات بما وجده استبدادا الرب
بسلطانه وانفراده وحمل الجبائي وابنه هذه الايات
على محمل شنيع موزن بقلة اكتراثهما بالدين ونوع الم
انهما من كفر وسم الله قلبه بسمة تعلمها الملائكة
فاذا ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من
افيدة الابرار فهذا معنى الختم عندهما وما ذكراه
مخالف لنص الكتاب ونحوي الخطاب فان الايات تنص
على ان الله تعالى يصرف بالختم والطبع عن سنن الرشاد
من اراد صرفه من العباد فانه تعالى قال وجعلنا على قلوبهم
اكنة ان يفقهوه فاقتضت الاية كون الاكنة مانعة من
فهم الم والحق والسمة التي اخترعوا القول بها لا تمنع من
ادراك الم والاكنة تتعدا غرضنا في الاختصار وقد وضح الحق
وحمد لله **فصل** العبد قادر على كسبه وفقدرته
ثابتة عليه وذهبت الجبرية الى نفي القدرة وزعموا
ان ما يسمى كسبا للعبد فعلا له على التجوز والتوسع
في الاطلاق والحركات الارادية بمثابة الرعدة والرعشة
والدليل على اثبات القدرة ان العبد اذا تحرك يدرك
ثم انه حركها قاصدا فانه يفرق بين حالته في الحركة
الضرورية والحركة التي اختارها واذنا ها والتفرقة

افربها الغرض أن الآية الصحيحة البنية يعرف بين أن الشرط
يقع نفسه فقط وبين أن الحرف التغيير، وإن كانت بنية
يعم في الحالتين على صفة واحدة فإذا بطلت هذه الاقسام
تعين التخصيص على القدرة وهذا سبيلنا في كل عرض
متنازع فيه **فصل** القدرة الحادثة عرض من الاعراض عندنا
وهي غير باقية وهذا حكم جميع الاعراض عندنا والطبقة
والطبقة المعتزلة على بقاء القدرة والدليل على استحالة بقاء
جميع الاعراض انها لو بقيت لاستحال عدمها ونعرض هذا
الدليل في القدرة ثم يستبين الحراء فيما عداها فنقول لو بقيت
القدرة ثم قدر عدمها لم تخل القول في ذلك اما ان تنفعه وانتفاؤها
وانتفاء شرط لها وباطل تقدير عدمها بطريان ضد والله ليس
الضد الطارئ ينفي القدرة ومنعها اولا من زمن القدرة
للضد ومنعها اياه بالطريان ثم اذا تعاقب الضدان والثاني
والثاني يوجد في حال عدم الاول واذا لخفق عدمه بلا حاجة
إلى الضد وقد نصرم ما قبله وباطل ان يقال تنتفي القدرة
بانتفاء شرط لها فان شرط القدرة لا يخلو اما ان يكون عرضا
واما ان يكون جوهرا فان كان عرضا فالكلام في بقائه وانتفائه
وانتفائه كالكلام في القدرة فان كان جوهرا فلا يتصور مع
القول ببقاء الاعراض انتفاء الجواهر فان سبيل انتفائها قطع
الاعراض عنها فاذا فرضنا بقاء الاعراض لم يتصور عدمها
فاذا امتنع تقدير عدمها امتنع عدم الجواهر وقد ذكرنا
طرفا من الكلام في الصفات ويبطل المصير إلى ان القدرة تعدم
باعدام الله تعالى اياها فان الاعدام هو العدم والعدم نفي
محض ويستحيل ان يكون المعدوم نفيا اذ لا فرق بين ان يقال

لا مقدور للقدرة وبين ان يقال مقدورها منتف **فصل**
اذا ثبتت استحالة بقاء القدرة الحادثة فانها تقارن
فانها تقارن حدوث المقدور بها فلا تتقدم عليه ولو
قدرنا سبق الاعتقاد إلى بقاء القدرة لما استحال
تقدمها على وقوع مقدورها ولما وجب القطع
بتقدم القدرة الازلية على وقوع المقدور بها
ولما ثبت ان القدرة الحادثة لا تبقى ترتب على ذلك
استحالة تقدمها على المقدور وانها لو تقدمت عليه
لوقع المقدور مع انتفاء القدرة لما سنذكر
ان شاء الله تعالى **فصل** الحادث في حال حدوثه مقدور
بالقدرة الحادثة وهو مقدور لها واذا بقي مقدور
من مقدور ذات الله تعالى وهو الجوهر اذ لا يبقى غيره
من الحوادث فلا يتصف في حال بقائه واستمراره
بكونه مقدورا اجماعا وذهبت المعتزلة إلى ان الحادث
في حال حدوثه يستحيل ان يكون مقدورا للقديم والمحدث
وهو بمثابة الباقي المستمر وانما تتعلق القدرة بالمقدور
في حال عدمه وقالوا على طريقة ايجاب تقدم الاستطاعة
على المقدور وتجوز مقارنة ذات القدرة حدوث
المقدور من غير ان تكون متعلقة به في حال وقوعه
والدليل على ان الحادث مقدور ان الاستطاعة
تقارن الفعل أن تقول القدرة من الصفات المتعلقة
ويستحيل تقدير هاذون متعلق لها فاذا فرضنا قدرة
متقدمة وفرضنا مقدورا بعدها في حالتين متعاقبين
فلا يتقدر على المعتزلة تعلق القدرة بالمقدور

لاستمر العدم فلما تعلقت بها القدرة كان الوجود
بدلا من العدم المجوز فيها استمرارة ٠٠ واما الحالة
الثالثة فقد استمر الوجود فيها فلا حاجة الى القدرة
تعلق القدرة ٠٠ ثم قد التزمت المعتزلة امرا لا حقا
ببطلانه فقالوا اذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة
واحدة يجوز ان يقع في الحالة الثانية وجود عجز
بضاد القدرة ثم العجز يظهر اثره في الحالة الثالثة
من وجود القدرة وهي الحالة الثانية من وجود العجز
فيجوز عندهم وقوع المقدور في الحالة الثانية مع
العجز وكذا الملزومات الفاسدة في الحالة الثانية ـ
تصور وقوع المقدور مع الموت اذا لم يكن الفعل المقدور
مشروطا بالحياة ولا يرتضي عاقل ركوب هذه ـ
الجهالة فان قيل كل صفتين متعلقتين متضادتين
بانهما تتبادان على صفة واحدة مع التنافي في التعلق
فاذا حكمتم بان القدرة الحادثة تقارن المقدور وقلزمكم
ان تحكموا بمقارنة العجز المجوز عنه وذا لا مستحيل
فان المراد بالعجز عما يتوقف عليه الفعل وقد حين بعض اصحابنا
وحكم بان العجز يتقدم على المجوز عنه بحالة والقدرة
وذا لا باطل فان العجز ينبغي ان يتعلق على حسب تعلق
القدرة مع التنافي المتعقد بين الضدين
ولذا لا يتصور العجز عما لا يتصور الشيء قيد ار عليه
واعلم ان الحق والقطع بان من زال العقل عاجز عن
الاجساد والالوان وهو مجوز والمراد بالعجز

فاذا نظرنا الى الحالة الاولى فلا يتصور فيها وقوع المقدور
وان نظرنا الى الحالة الثانية فلا تعلق للقدرة فيها فاذا
لم تتحقق في الحالة الاولى امكان ولم تتحقق في الحالة الثانية
افتقار فلا يبقى لتعلق القدرة معنى وتعتضد بعده
ثم الكلام بوجهين احدهما ان المقدور لا يخلوا اما ان يكون
عدما واما ان يكون وجودا او بستحيل كونه عدما فان
يبقى محض الوجود عند المخالفين غير مقدور ٠٠ والوجه
الثاني انهم اذا زعموا ان الحادث مثابه الباقي في استحالة
كونه مقدورا ثم الامكان في الحالة الاولى من وجود
القدرة والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق
القدرة فان سامح في الكلم قلبكن الباقي مقدورا في الحالة
الاولى من القدرة ولا محيص عنه الكلم فان قالوا الحادث
دافع كاين والحاجة تمس الى القدرة للايقاع بها فاذا
تحقق وقوع الحادث بها فلا حاجة الى القدرة وينزل
الحادث منزلة الباقي المستمر ٠٠ قلنا هذا الذي ذكرتموه
يبطل بالحكم المعلل بالعلة الموجبة له فان الحكم في حال
ثبوته يقارن العلة وليس لقايل ان يقول اذا ثبت الحكم
لم تحتج مع ثبوته الى تقدير علة مقارنة وكذا الحال
السبب المولد فيقارن وقوع المسبب وتجب قاعدة
لما سنذكره بعد في باب الاستطاعة ان شاء الله
تعالى ٠٠ ثم خوض المعاقل ان يفرض في تصور ثلاثة احوال
حالة عدم وحالة حدوث بعدها وحالة بقاء بعد
الحدوث ٠٠ واما حالة العدم فجارية على استمرار
الانتفاء ٠٠ واما الحالة الثانية فلولا تعلق القدرة فيها

المجوز به انتفاء القدرة وهذا كان الجهل ضربين
الاعتقاد وقد يسمى الغافل عن الشيء جاهلا به وان لم
يكن معتقدا شيئا فيخرج من هذا ان المضطر الى رعدته
عاجز عنها معها كما ان المتحرك على الاختيار قادر على
حركته مع حركته. **فصل** القدرة الحادثة لا تتعلق
الا بمقدور واحد وذهبت المعتزلة الى ان القدرة تتعلق
بالمتضادات وذهب الاكثرون منهم الى تعلقها بالمختلفات
التي لا تتضاد ثم اصلهم ان القدرة الحادثة تتعلق بغاية
نهاية لا من المقدور رأيت على تعاقب الآنات وهم
متفقون على ان القدرة الواحدة لا يتأتى بها ايقاع مثلين
في محل واحد جميعا في وقت واحد وانما يقع مثلان لا
بقدرتين وان كثرت اقدام الامثال مع اتحاد المحل والوقت
كثرت القدرة على عددها والاولى بنا هذه المسئلة على
التي قبلها فنقول في منع تعلق القدرة الحادثة بالضدين
لو تعلقت بهما لقارنتهما ومن ضرورة الحال اقترانهما
وهو باطل على الضرورة فان استحالة اجتماع الضدين
مدركة بالبديهة وان فرضنا الكلام في المختلفات التي
لا تتضاد قلنا لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح ان يكون
مقدورا للعبد لوجب ان تكون القدرة القادرة على الجسيم
قادرة على اكتساب جميع العلوم والارادات ونحوها
من المقدورات وهذا مما يعلم بطلانه ويستغني فيه
عن سبر نظر وتقسيم بكر. ثم البناء على المسئلة المتقدمة
يطرد في هذا الضرب ونقول للمخالفين اذا حكمتم بان القدرة
الواحدة تتعلق بالضدين فلم تختص احد الضدين بالوقوع

بالقدرة به لا عن الثاني قالوا انما يقع من الضدين ما
تتوجه القصد اليه ولا قصد يختص بالوقوع فهذا باطل
من وجهين احدهما ان المتقابلين والمتنافيين قد يقع منهما احد
الضدين من غير اراده وصلاح القدرة للوقوع كصلاحها
للذي لم يقع والوجه الثاني ان نقول اذا وقعت الارادة
مقدورة والكراهية التي هي ضد لها مقدورة ايضا
فما بال الارادة اختصت بالوقوع والارادة لا تزاحم
عندكم ولا مخلص للمعتزلة من هذا الضيق
والواقع عندنا مقدور ووقع كذلك لتخلف القدرة
القدرة عليه مع القطع انها لا تصلح لغير ما وقع
ومما الزم المعتزلة في ذلك ان يقال لهم العقلة
تضاد العلم ولذلك يعدم العلم عندكم بطريان
الغفلة كما يعدم السواد بطريان البياض فيجب
ان يكون القادر على العلم بالشيء قادرا على الغفلة عنه
ومعلوم قطعا ان الغفلة غير مقدورة. وللمعتزلة
خبط لا تحتمل هذا المختصر ذكره فان قالوا سبيل
القادر ان يتخير بين الاقدام على الشيء والانكفاف عنه
وانما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين ولو كانت
القدرة لا تتعلق الا بمقدور واحد لكان العبد
ملجأ اليه غير واجد عنه محيصا وهذا الذي ذكروه
دعوى محضة واقتصار على ذكر المذهب وليس
من شرط القدرة على الشيء القدرة على تركه وسبيل
تعلق القدرة الحادثة بمقدورها كسبيل تعلق
العلم بالمعلوم وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم ان

يتعلق بضده له ثم ما ذكروه لا يستقيم منهم مع مصيرهم
الى ان الممنوع قادر على ممنوع منه واصلهم ان المفيد المربوط
قادر على المشي والتصعد في الهوي اذا اساغ لهم
الحكم باثبات القدرة على المشي من غير افتقار الى
معونة **فصل** فان قيل قد شاع مذهب شيخكم
تجويز ما لا يطاق وما نحوا ما ترضونه منه وايدوه
بالدليل بعد تصوير المسئلة فلنا تكليف ما لا يطاق
جمع الضدين وايقاع ما خرج من قبيل المقدور
والصحيح عندنا ان الى الجائز عقلا غير مستحيل
واختلف جواب شيخنا رضي الله عنه في جواز
تكليف من لا يعلم كالمختتم عليه والميت ٭ والدليل
على جواز تكليف المحال الاتفاق على جواز تكليف
العبد القيام مع كونه قاعدا حالة توجه الامر عليه
وقد اقمنا الدليل القاطع على ان القاعد غير قادر
على القيام واذا اجاز كون القائم مامورا به قبل القدرة
عليه وان كان ذلك غير ممكن فلا يبقى لاستحالة
تكليف المستحيل وجه بان قيل القيام ممكن على
الجملة بخلاف جمع الضدين قيل وقوع القيام مقدورا
من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين وانما
المامور به قيام غير مقدور عليه بان قيل المامور
بالقيام منهي عن تركه فلئن كان القاعد في حال
قعوده غير قادر على القيام المامور به فهو قادر
على القعود المنهي عنه وهو متعلق التكليف وهذا
اقرب وجوه كونه ذا لم وهو على تخييله باطل من

وجهين احدهما الامر بالترقي الى السماء من تكليف المحال
عندنا بعد ان كان وان كان لا استقرار على الارض
مقدورا ممكنا وهو ضد الترقي في السماء والوجه
والوجه الاخر ان القعود ترك التحلق في جو السماء وان
كان منهيا عنه وليس المقصود القعود بل المقصود
بالطلب ما لا قدرة عليه فان قالوا الامر بالضدين
نهي عن طلب جميعهما وطلب الجمع يتضمن ارادة
جمع القعود وترك التحلق في جو السماء وان كان منهيا
عنه وارادة جمع الضدين مستحيلة ٭ قلنا هذا
مبني على ان المامور به يجب ان يكون مرادا للامر وليس
الامر كذلك عندنا فان الرب تعالى يامر الكفار
بالايمان وان كان شقيا في علمه ولا يريد منه وقوع
الايمان فان قيل فما جوزتموه عقلا هل تقولون بوقوعه
شرعا فلنا قال شيخنا رضي الله عنه ذلك واقع شرعا
فان الرب تعالى امر ابا جهل ان يصدقه ويومن به في
جميع ما اخبر عنه وما اخبره عنه انه لا يومن وقد امر
ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع نقيضين وقد
تكفلت اي من كتب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف
ما لا طاقة به قال الله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ولو لم يكن الى ممكنا لما استعاذ
منه فان قيل علمتم خروج الالوان والطعوم ونحوها
عن كونها مقدورة قلنا لو كانت مقدورة لهم على
الجملة لا تصفوا بالعجز عنها اذ لم يعتد راعليها
اذ العمل لا تخلوا عن الشيء وعن ضده ٭ فان قيل ما يومنكم
انهم عجزوا عنها لاحسوا عجزهم اذ العجز ما يحس

كالعلوم والارادات ونحوها والدليل عليه ان العجز عما يجب
عنه مقدورا يجب ان يكون مدركا عنه انتفاء الاٰفات
المانعة من العلوم ثم لا يجب ادراكه لكونه عرضا ولا صفة
اخرى سوى كونه عجزا فيلزم ادراك كل عجز لنا الم فاذا
لم ندرك عجزا عن لا لوان والاقتدار عليها فهمنا لخروجها
عن جميع المقدورات والله الموفق للصواب **فصل**
ما علم الباري تعالى انه لا يقع من الحوادث ما يقال عنه مقدور له
ويتبين لك بالمثال ان قيام الساعة مقدور لله تعالى
في وقتنا وان علم انها لا تقع ناجزة وقد اضطرب المتكلمون
في هذا الفصل ولا محصول لاختلافهم فيه عندي وان المعنى
بكون خلاف المعلوم الذي لا يقع مقدورا لله تعالى انه
في نفسه ممكن ان القدرة في نفسها صالحة له لا يقصر تعلقها
عنه حسب قصور تعلق القدرة الحادثة عن لا لوان
وهذا معنى كونه مقدورا ثم ما علم الله تعالى انه لا يقع
فلا يقع قطعا **فصل** مشتمل على الرد على القائلين
بالتولد القدرة الحادثة لا تتعلق الا بقايم محلها وما يقع
مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها بل يقع بفعل الله
تعالى من غير اقتدار العبد عليه واذا اندفع حجر عنه
اعتماد معتمد عليه بانه فاعله غير مقدور للعبد
عند اهل الحق ٭ وذهب المعتزلة الى ان ما يقع مباينا
لمحل القدرة والجملة التي محل القدرة فيجوز وقوعه
متولدا عن سبب مقدور مباشر بالقدرة فاذا اندفع
الحجر عند الاعتماد عليه بانه فاعله متولد عن الاعتماد
القايم بمحل القدرة ٭ ثم التولد عندهم فعل فاعل

المسبب وهو مقدور بتوسط السبب ومن المتولدات
ما يقوم عندهم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد
عن النظر الفاسد بمحل القدرة بخبط وتعصيل طويل
واختلاف فيما يتولد وفيما لا يتولد وليس من غرضنا التعرض
لتفاصيل مذاهبهم والدليل على ما صاروا اليه اهل الحق
ان الذي وقع بكونه متولدا لا يخلو اما ان يكون
مقدورا او غير مقدور فان كان مقدورا كان باطلا
من وجهين احدهما ان السبب على اصلهم يوجب المسبب
عنده ارتفاع الموانع واذا كان المسبب واجبا عنده
وجود السبب او بعده فينبغي ان يستغني بوجوبه
عن تاثير القدرة فيه ولو تخيلنا انتفاء مذهب المتولد
وخطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع واعتقدنا
مع ذلك انتفاء القدرة فيوجد المسبب بوجود السبب
جريا على ما قدرناه من الاعتقادات ٭ والوجه الثاني
لو كان مقدورا لتصور وقوعه دون توسط السبب
والدليل عليه انه لما وقع مقدورا للباري تعالى اذا
لم ينسب العبد اليه بانه يقع مقدورا له تعالى من
غير افتقار الى توسط سبب ٭ فان قالوا الباري
تعالى قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة والقادر
بالنفس يخالف القادر بالقدرة ولذلك ينصب
بالاقتدار على اجناس لا يقدر عليها القادر بالقدرة
٭ قلنا هذا لا تحصيل له فان القدرة عندكم لا تؤثر في
اوقاع المقدور وانما هي اوانما الموقع للفعل كون القادر

قادرا ثم هذا الحكم شاهدا يعلل بالقدرة وهو غايب
غير معلل لوجوبه لامتناع تعليل الواجب عندكم
ولغة الم زعمتم ان ذكر كون الفاعل قادرا شاهدا او غايبا
الاحتراس وفضيتم باختصاص العبد بمقدور لا
تثنيها ولا يعنيكم ذا الم بعد مناقضتكم اصلكم
في الحكم بخروج بعض الاجناس عن مقدور ات العباد
وانتم مطالبون في ذا الم بما انكرتموه ولا ينفعكم الاشتراك
في القواعد الفاسدة والطلبة عليكم متوجهة في
التسوية بين الشاهد والغايب في حكم المقدورات
واما ابطال بما ذكرناه كون المتولد مقدورا للعبد لم
يبق لهم مستروح وهذا القسم الذي اعتنينا ببطلانه
بابطاله مذهب كافة المعتزلة فلا يبقى بعد
ذا الم الا الحكم بكون المتولد غير مقدور وان قضى ذا الم
قاض كان مصرحا بانه ليس معللا لفاعل السبب بان
شرط الفعل كونه مقدورا للفاعل فاذا اجاز ثبوت
فعل لا فاعل له جاز المصير الى انها نعلمه من جواهر
العالم واعراضه ليست فعلا لله تعالى ولكنها واقعة
عن سبب مقدور موجب لما عراه وذا لم خروج عن
الدين وانسلال عن مذهب المسلمين ثم المصير الى المتولد
تجر على معتقده قطائع تابا لها العقول ويدرك فسادها
فسادها بادنى بداية وذا الم ان من رمى سهما واخترمته
المنية قبل اتصال السهم بالرمية ثم اتصل بها وصادفها
حيا ولم يزل الجرح ساريا الى الاقضاء زهوق النفس
في سنين واعوام وكان ذا الم بعد موت الرامي وهاديه

السريان والالام افعال الرامي وقد رمت عظامه ولا
مزيد في المسبب على نسبة قتل الرامي ميت وكل
هذا للتنابذ على نفوذ الرب تعالى في خلق كل حادث
وهو جايز في هذا العصر وقد اعلى من يزعم ان المتولد ان
مخترعة لفاعل الاسباب قالوا وجدنا
المسببات واقعة على حسب المقصود والدواعي
ومبالغ الاسباب كما ان المقدورات المباشرة
بالقدرة القايمة فحالها تقع على حسب الدواعي
والقصود وهذا الذي ذكروه مما نقضنا في خلق
الاعمال واوضحنا بطلان التعويل عليه على ان ما
ذكروه يبطل بما يساعدون على كونه غير متولد
كالتسبيح والري والتبسم والبر والموت عند
معظم المعتزلة والحرارة عند احيتكا لجسم
على الحامل واعتماده وسقط النار بالزناد عند
الاشعرية اجمع وجهم المخالف وجله وجله عند
الاجسام والتخويف والتخييل وكل ذا الم واجرا
مجراه غير متولد عند الخصوم وان كان ما ذكروه
من الوقوع على حسب المقصود مطردا فيها
قالوا فما استشهدتم به تختلف الامر فيه
ولا يطرد على وتيرة واحدة قلنا وكذا السبيل
الرمي والجرح ودفع الثقيل وشيله وكل ما ينازع فيه

باب ذهبت الفلاسفة الى ان الكون

والفساد المعبر بهما عن تركيب الجواهر

الاربعة والخلا لها بعد التركيب من اثار الطبايع
والقوي وما يجري وما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر
ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها اثار طبيعية
طبيعية وما يجري في العالم العلوي المعرى عن المادة
والهيولي والماء والارض هو من اثار نفوس الافلاك وعقولها
وتلك الاثار تستند عندهم الى الروحاني الاول وهو
مستند الى الموجود الاول وهو الباري تعالى على
زعمهم وهو مسبب الاسباب وموجبها وليس
من مقتضى علمهم ان الموجود الاول اخترع شيئا على
اختيار في اوقاته بل هو موجب الروحاني الاول ثم
الروحاني الاول موجب العقل تعقله وعقله وكذا الى
القول في العقل الاعلى مع الذي يليه الى الانتهاء الى
فلك القمر ∴ والاثار العلوية متناسبة لاختلاف
فيها ولا يعتورها قبول الاختلاف الا شكال والشمس
لا يتصور تقديرها على هيئة اخرى غير الهيئة التي
هي عليها وانما يتعرض لقبول الاشكال المختلفة
هيولي العالم الكون والفساد لا مقتضى لهما مع
ويعبرون في هذا الموضع بالهيولي عن الاجسام
ويعبرون عن اعراضها بالصور ثم حقيقة اصلهم
ان العالم العلوي وعالم الكون والفساد لا مقتضى
لهما مع الوجود الاول وهما كالمعلول مع العلة
∴ والاولى ان نقيم الادلة القاطعة على حدث العالم

وكل معنى مما لا عتوار الاكوان عليه وهي اثبات
ذات لا تفض اصلهم ثم كل ما ذكروه تحكم لا محصول له
ولا يرون لهم في هذه المواقف التي يسمونها
الالهيات اصبا على اعتبار النظار وامتحانهم
اياهم نفسا لة الحجاج وهم يعترفون بذلك ويزعمون
ان الالهيات انما يتوصل اليها بتهذيب المفرحة
بالرياضيات التي هي حواص الاعداد والهندسة
والطبايع وعلم الاحاز ومن تهذب بها قبل
الالهيات من غير حجاج ومن عجيب امرهم انهم يزعمون
على قواطع المتكلمين ويزعمون انها مغالطات
واحسن رتبها الجدليات ولم يبن فيها الا الافيسة
البراهينية ثم يجتزون فيها هو المقصود بقبول
الصحيح له من غير حجاج مع انه عندهم من اخص
الخفيات فيقال لهم هل اكتفيتم بالموجود الاول
في ايجاب كل ما عداه وما الذي لكم على ايجابه
الروحاني الاول ثم الروحاني ما دونه وهل هذا الا
تحكم لا محصول له ولا يحتمل هذا المعتقد اكثر
من ذلك واما ما سموه طبايع فيما دون فلك القمر
فلا محصول له فانهم عنوا بكل ما اشاروا اليه
اجتماع العناصر على اقدار عنوا باجتماعها
ثم اخلها في المحال لان المتحيز لا يقوم بحيث
متحيز ولو جاز قيام متحيز بحيث متحيز جاز وجود

العالم في حيز خرق له من غير تقدير عدم شيء منها وهذا
معلوم بطلانه على الضرورة ولو تداخلت العناصر
لاجتمع في الحيز الواحد الحرارة التي هي صورة النار
والمرطوبة التي هي صورة الهوى والبرودة التي هي
صورة الماء واليبوسة التي صورة الارض وذا ايضا معلوم
بطلانه بضرورة العقل فان زعموا ان العناصر
تتجاور وكل عنصر مختص بحيز منفرد بصورته
فينبغي ان يبقى بسائط على صورها في مراكزها
والعناصر متغيرة فانها تتوالى الحيازة وتأتي
اشكالا وهي اجزاء هيولانية على صور متكثرة
بذاتها في هذا المعتقد: **باب قدرة الله تعالى**
الكائنات: لما رأينا هذه الافعال متعلقة باحكام
الارادة وخلق الاعمال ومتعلقات القدرة رأينا تقديم
هذه الاصول وقد حان ذكر مذهب اهل الحق في
ارادة الكائنات والرد على مخالفيهم فمذهبنا
ان كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ولا يختص تعلق
مشيئته تعالى بصنف من الحوادث دون صنف بل
هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها
وشرها نفعها وضرها ثم من ايماننا من المخلوق ما طاعة
ولو شاء لعصمهم ولا يجب عليه شيء فاذا سئل عن كون الكفر مرادا لله
تعالى لم نخصص في الجواب ذكر تعلق الارادة به وان
كان يعتقده ولكنه يتجنب اطلاقه لما فيه من
ايهام الزلل اذ قد يتوهم كثير من الناس انما يريد الله

تعالى يأمر ونحرض عليه ويرتب الثواب والعقاب عليه
ولا يعطيه فانا نقول العالم بقاعيه لله تعالى وان
فرض سؤال عن زوجة او ولد لم تقل المزوجة والولد
لله تعالى عز الله ومن يحلف من ايماننا اضاف تعلق
الارادة الى كل حدث منعما ومخصصا مجملا ومفصلا
ومما اختلف اهل الحق في اطلاقه ومنع اطلاقه
المحبة والرضى فاذا قال القائل هل تحب الله الكفر
والكافر ويرضاه ومن ايماننا من لا يطلق ذلك ويقول
ثم هو لا يحبون احزنين فقال بعضهم المحبة والرضى
يعبر بهما عن انعام الله تعالى على العبد واثابته
وهما من صفات افعاله فاذا قيل احب الله العبد
فليس المراد به تحننا عليه وميلا اليه بل المراد
انعامه على عبده ومحبة العبد لربه اذا عانه
له وانقياده لطاعته فانه تعالى يتقدس ان يميل
او يمال اليه ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضى
على الارادة ولكنه يقول اذا تعلقت ارادته بتنعيم
انسان عبدا فانما تسمى محبة وسخطا ومن حمل المحبة على
صفات الافعال حمل السخط ايضا عليها ومن
خفق من ايماننا لم يكد عن تهويل المعتزلة وقال المحبة
بمعنى الارادة والمرضي والرضى تعالى يحب الكفر
ويرضاه كفرا معاقبا عليه واذا ثبت ان المحبة هي
الارادة فيترتب على هذا الامر معتزض في الفعل
ليس من مقصوده وهو ان نعلم ان الرب تعالى لا
يتعلق به المحبة على الحقيقة فان الارادات لا تتعلق الا

للمجوز والرب تعالى ازلي لا اول له وانما يريد المريد ان
يكون ما ليس بكائن مجوز كونه وان لا يعدم ما لجوز
عدمه وما ثبت قدمه واستحال عدمه لم تتعلق به
ارادة والذي يكشف الخوض في هذا الفن ان اجتماع الضدين لما
كان مستحيلا وكانت استحالته واجبة فيمتنع ان
يريد المريد استحالة اجتماع الضدين وكذا القول في من اعتقد
ان كون السواد سوادا واجب فيستحيل منه ان يريد ان
يكون السواد سوادا مع الاعتقاد لوجوبه وتقدير
استمرار الوجود: رجع بنا الكلام الى عرض الفصل: قالت
المعتزلة الرب تعالى مريد لافعاله سوى الارادة
والكراهية وهو مريد لما هو طاعة وقربة من افعال
العباد كاره للمحظور من افعالهم: واما المباح منها وما
لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهايم والاطفال
فالرب تعالى عندهم لا يريدها ولا يكرهها ولذلك يخرج في هذا الفن
مسلكان في العقل احدهما البناء على خلق الاعمال وقد
بينا ان كل خلق فالله تعالى بارئه وخالقه ثم يجب من هذا ان
كونه مريدا لكل حادث فاصدا الى فعله واختراعه
والثاني تخصيص الفعل بطرق مخصوصة عن الجهات مشروطة
بالسمع وموجب الشرع فمما نستدل به ان نقول اتفق مثبتوا
الصانع على تعاليه وتقدسه عن سمات النقص ووصف
القصور: ثم اتفق ارباب الالباب على ان نعوت المشية امارات
ايات السلطان واحوال الالات الكمال وتفيض الى
دليل نقيصة فاذا زعمت المعتزلة ان معظم ما يجري من
العباد فالرب تعالى كارها له وهو دافع على كراهيته

بقدم قضوبا بالقصور: وقالوا ايراد الرب تعالى ما يكون وكان
ما لم يرد ولم تنفذ ارادته في خليقته ولم تجر مشيته
في مملكته ووقع كثير من الحوادث كما اراد ابليس
وجنوده: وللمعتزلة مراوغات في محاولة دفع
ذلك يجوز مدها جميعها والتقضي عنها: ثم
مما ذكروه ان قالوا الرب تعالى قادر على الجبا
الخلايق واضطرارهم الى الايمان بان يظهر اياته
تظل اعناقهم الجبابرة خاضعة وانما يلزم وصفه
بالقصور لو لم يكن مقتدرا على سوق الخلايق اجمعين
وافتسارا الى ما اراد: وهذا الذي ذكروه تلبيس
لا محصول له فانهم مطبقون على ان الرب تعالى لا
تخلو ايمان المومنين وطاعة المطيعين وانما المعنى
بالالجاء عندهم اظهار ايات هايلة يومن عندها
الكفار والذي ذكروه لا تحمل فانه ربما يقع في
المعلوم ان طوايف من الكفرة يصرون على كفرهم ولا
يدعون الى الحق وان عظمت الايات وهذا غير بعيد
في جايز ايات العقول والذي يقرره ان المعتزلة قالوا
رب عبد يعلم الرب تعالى انه ليس في المقدور
لطف يفعله الباري تعالى به يومن عنده واذا لم
يكن الالجاء بعيدا في اللطف لم يبعد في الايات
المخوفة والذي يقطع هذا الشغب ان نقول لو الجيوا
لما كان ايمانهم مثابا عليه عندكم ولو قدر ذلك كان
قبيحا والرب تعالى لا يريد القبايح على زعمكم فانما

يريد الايمان المثاب عليه ومن ضرورة الاختيار انتفا
الالجا والاضطرار فالذي اراده لا يقدر على تحصيله والذي
يقدر عليه يستحيل ان يريده الله تعالى عن قول المجبرين
علوا كبيرا قالوا انما جاز ان يكون ما نهى عنه ولا يكون ما امر
به بلا تمنع ايضا ان يقع ما يكره ولا يقع ما يريد وهذا
ساقط من الكلام وانما لم يقع ما امر به لانه لم يرد ان يقع
فلم يات عدم الوقوع من جهة غيره فلا يلزم القصور
انما اوانما لم يقع ما اراد فقد اتى قصور الارادة من
جهة غيره فستان بين ما الزموه او بين ما الزمناهموه
ومما يقوى التمسك به اجماع السلف الصالحين قبل ظهور
الاهواء واضطراب الاراء على كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة من المجملات المؤولات وهو قولهم
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن ومما يطيش
عقول المعتزلة اتفاق العلماء قاطبة على الحديث الصحيح
على ابراهيم انه قال لا الله لا فضيحن غير تعيي غدا ان
يشا الله تعالى فانه انصرم الاجل المضروب ولا حدث
المرغوب ولم يفضح ولم تحنث الحالف لاستثنائه بمشيئة
الله تعالى فلا ينزل في الله منزلة ما لو قال لا فضيحن غير تعلى
ان يشاء زيد ثم استبهمت مشيئته ولم تحط بها فلو كان
الرب تعالى مريدا لمفضا الذين لنزل في الله منزلة ما لو
قال لا فضيحن غير تعيي غدا ان يشاء زيد ثم يشاء زيد فلم يفضه
فبحنث لا محالة ومما يقوى المرام ان يقول الرب تعالى
عنكم يريد ايمان الكافرين وعند الله واجب في حكمته

يبينوا معاشر المعتزلة ما نسبا يلكم عنه وأوضحوا
الوقت الذي تتقدم الارادة فيه والارادة حادثة
عندكم فلا يكادون يضبطون في الوقت موقتا
ولا يلفون لانفسهم ثبوتا تشبه المعتزلة بعما
تمسكوا به وبنى ذكره ولا انفصال عنه فنقيد اصل
متنازع متنازع فالوا الامر بالشيء يتضمن كونه مرادا
للامر ويستحيل في فضية العقل ان يامر الامر بما يكره
ويابا وكذا النهي عن الشيء يتضمن كونه مكروها
للناهي ويستحيل ان يكون الناهي على حكم الحظر
مريدا المنهي عنه واكد واء المذهب فالوا الجمع
بين الامر الجامح وابرا كراهة المامور به متنافض
وهو مماثلة الامر بالشيء والنهي عنه اذ لا فرق بين
ان يقول القايل امرك بكذا وانهاك عنه وبين ان يقول
امرك بكذا واكره منك فعله واذا تبين ان كل ما ورد
به مراد الامر يخرج من ان الكون للباري تعالى مريدا
لايمان من علم انه لا يومن لانه امر له بالايمان
والجواب عن الالزام من اوجه منها ان تبين ما استبعدوه
من كون الامر كارها لما امر به غير بعيد شاهده
وقد ضرب المصنفون لما نبغيه امثلة ونحن نجتزي
بواحد منها وهو ان الرجل اذا كان يعذب عبيده
ويبالغ في ردعهم ومنعهم ويبرح بهم ضربا فاذا
استغاث غيره والتمس سلطان الوقت وهو ان
يزجره ويبالغ في تاديبه فلما استخذ وبث اليه

خبره قال المعتمد انما صح زمني ما صدر لا ستعطا
عبيدي ومتردهم وايدايهم صفحة الخلاف بانهم
السلطان ولم يشق طاقة وبقي مستفز الصدر عليه
ورام سيد العبيد لحفيف مقالته ونفي الظنة عن
احواله وقال للسلطان اية صرفي اذا استخص عبيدي
وامرهم نمرا منلم ومسمح امرا جازما تنتفي عنه
جهات التوبلات فان زهم خالفوني وعصوا امري
استبان للملك صدقي وان اطاعوني فانا المتعرض
لسخطة فاذا استخصهم وامرهم وزجرهم ونهاهم
ما يصدر منهم في الصورة فلا شك انه يزيد منهم ان
يخالفوه ليتمهد عذره فان فعلوا ما يصدر منه في الصورة
المفروضة ليس امرا على الحقيقة وليس الغرض منه
اقتضا الطاعة فلنا هذا احد الصور فان الامر
اذا ايد من السيد مقترنا بقرائن قاطعة من احواله
باقتضا الطاعة بحيث لا يستريب العبيد بل يقطعون
لاي معنى لاقتضى وموجب الطلب والا نتفا كيف
يمكن حمل الامر المقترن بالقرائن على خلاف المعلوم
من مقتضاه على البديهة والضرورة وكيف لا يكون
الامر كذلك وانما يتمهد عنه السيد اذا كان امره
جازما لا ترد في فحواه ولو لم يكن الامر كذلك لم
يقبل معاذيره ولم يتسق تقريره ومما يدل على ان المامور
لا يجب ان يكون مرادا للامر اصل النسخ فانه رفع الحكم
بعد ثبوته ويستحيل تقدير كون المنسوخ مرادا

فان الواجب اذا حظر وجزم يجب على اصل المعتزلة
ان يكون ما كان مرادا مكروها وهو المطلوب
في احكام الله تعالى اجماعا وهو الذي لو ثبت على
البدا والرب تعالى متقدس عنه فاذا ثبت ان
النسخ يصادف ما موريه وتقرر ان المراد لا ينقلب
مكروها فيخرج من مضمون الدليل ان المامور به اولا
لم يكن وقوعه مرادا للامر فان قالوا النسخ لا
يتضمن رفع حكم وانما هو تبين مدة العبادة
على حكم التحريم وهذا الذي ذكروه رد للنسخ
جملة والتزام لمذهب منكريه من اليهود
وغيرهم وسنذكر النسخ وحقيقته والرد
على محدثه في النوافل ان شا الله تعالى وما
تمسك به الائمة في ان المامور به يجوز ان لا يكون مرادا
للامر قصة ابراهيم وولده الذبيح عليهما السلام
فانه عليه السلام امر بذبح ولده ولم يرد ذلك منه
وللمعتزلة خبط في رد حجة الله تعالى لا يغنيهم
عما اريد بهم فمنهم من قال لم يكن ابراهيم عليه
السلام ماموريا بذبح ولده تخييلا وانما تخيل امرا في
حلمه وحسبه امرا وهذا ازدراء عظيم على
الانبيا وحط من اقدارهم عليهم السلام وكيف
يستجيز ذو دين ان ينسب لابي ابراهيم خليل
الرحمن الاقدام على ذبح ولده من غير امر جازم
وكيف يسوغ ان لا تحيط النبي علما بكونه

مامورًا او غير مامور وتجويزه الذي يسقط الثقة بهم
بما يبلغون من اوامر الله تعالى ومنهم من يقول انما كان
مامورا بالشد والربط والمنازعة والمدية والتعريض
لمقدمات الذبح وهذا من الطراز الاول وانا على
الاضطرار نعلم مع اعتقاد العصمة ان ابراهيم عليه
السلام ابتلي بذبح ولده وليذبح ولده ولهذا عظم بلاؤه
كما قال تعالى ان هذا لهو البلاء المبين وافتداؤه
بالذبح العظيم اصدق اية على انه لا يسوغ ان يعتقد
النبي في اوامر الله تعالى خلاف مقتضاه فبان مالوا
اليه دليل على انه لم يكن مامورا بالذبح انه لما شد يديه
ورجليه ربطا وتله للجبين قيل له قد صدقت الرؤيا
بفعلك الم على امتثاله مقتضى الامر وبلوغه منتهاه
وهذه غفلة عظيمة منهم وذهول على الحق فانه ما
قيل له حققت الرؤيا بل قيل له صدقت الرؤيا اي
اعتقدت صدقها وانتدبت لما امرت به فالجزاء
عن امتثال الامر بفعله رفع عنه وقوله لم عن الذبح
المامور به بالذبح العظيم بان قالوا كان ابراهيم
يقطع حلقوم ولده ويفري اوداجه وكان اذا قطع
جزأ العظام والتحم ما قبله ولم يزل الامر كذلك حتى
لعبت الشفرة من الجانب الثاني فقد امر بالذبح
واريد منه غير الذبح وهذا الذي ذكروه افترا عظيم
وحرص على معنى الكتاب فانه تعالى قال فلما

عنهما فلما أسلما وتله للجبين وناديناه الاية وافتضا
ظاهر الخطاب انه لما تله نودي بالتخفيف وافتداؤه
من الالاف الفاصعة على انه لم يمتثل ما امر به ثم
ثم ما يقولونه لا يسمن ولا يغني من جوع وانما الذبح بعض الحلقوم
والمري بجري الاوداج مع بقائها الى انفصالها الى تمام
الذبح فبطلت حيلهم والجهة حجة الله عليهم
ومما ذكروه من تناقض الجمع بين الامر بالشيء وابدا
كراهيته دعوى ولا تناقض عندنا في الجمع بينهما
وكيف يسوغ دعوى التناقض وامر الله تعالى عام
تعلقه بالكافرين مع نصوصه على قبول التاويل في
كتب الله تعالى الدال على ان الله تعالى لم يرد ايمان
الكفرة وطاعة الفجرة فاذا عم الامر تعلقا لت
الايات التي نتمسك بها على انه تعالى اراد ضلال من
ضل وهدى من اهتدى فبطل بذلك الم ما موهوا به
ومن الدليل على ان الواجد منا لو قال لعبده
قد ازحت علتك وفوتت منك واتممت عرضك
حتى لا قالوا اجهد اني افتناء الخيرات والتسرع على
على الفوات وسد التحرم مع علمي قطعا
بانك تجر وتقطع الطرق وتسعى في الارض بالفساد
وتستعين بما امرتك به على خلاف الرشاد والرب
تعالى على اصول المعتزلة يريد صلاح من يعلم
ان في امتثال المسعى على المرء ي وتتبع الهوى ولو
اختزم قبل حلمه لجاز وحسن ولئن لم يكن ذلك

متنافيا عنده هو اذا قيد الذي امر الله تعالى فلا تنافي
فيما العهوه ومما يتمسكون به كثيرا ان قالوا الارادة
تكتسب صفة المراد فاذا كان المراد سببها كانت
كانت الارادة سببها وهذا من تخييلهم العربي عن
التحصيل وهم مطالبون بالدليل عليه غير مخلين
والاقتصار على الدعوى ثم لو كانت ارادة السبب سببا
لكانت ارادة الطاعة طاعة ويلزم من مضمونه الم
ان تكون الرب مطيعا لارادته الطاعة طاعة
وهذا خروج عن اجماع المسلمين وانسلال من ربقة الدين
ثم الارادة عندنا ازلية وانما تتصف بالسببية
وتقيضه الحادث المبتدى والذي يعفوا الى الازم من التسبب
علما بالفواحش وفجور الفجرة من الجارحة ما شاء الله
وهذا المسوه منه والرب تعالى عالم بجملة المعلومات
خيرها وشرها ولا يتصف لكونه عالما بها ما يتصف به
من يكتسب العلم منا فهذه فواعد شتى هام وفي التنبيه
عليها وبه طرد لانفصال عنها ارشادا الى ما عداها **فصل**
مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب
الله تعالى لم يحيطوا بفحواها ولم يدركوا مغزاها منها قوله
ولا يرضى لعباده الكفر وفي الجواب عن هذه الاية
مسلكان احدهما الجري على موجبها المسكا بمذهب
من فصل بين الرضى والارادة والثاني حمل العباد على
الموفين بالايمان الملهمين الايقان وهم المشتغلون
بالاضافة الى الله تعالى ذكرا وهذه الاية لجزئي مجزي

قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها
تفجيرا فليس المراد جميع العباد بل المراد المخلصون
المخلصون للنعيم المقيم ∴ ومما يستروحون اليه قوله
تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا الاية
∴ قالوا وجه الدليل من الاية ان الرب تعالى اخبر
عنهم وبين انهم قالوا لو شاء الله ما اشركنا ثم ذمهم
ورد مقالتهم ولو كانوا ملطفين لحق مصيبين بصدق
لما قرعوا فلما انما استوجبوا التوبيخ لانهم كانوا
يقرون بالدين ويجحدون رد دعوة الانبياء وكان في
وقوع مساعيهم من شرايع الرسل تفويض الامر الى الله
تعالى قلما ملوا بالاسلام والتزام الاحكام
تعللوا بما احتجوا به على النبيين وقالوا لو شاء
الله ما اشركنا ولم يكن غرضهم ذكر ما ينطوي عليه
عقدهم والدليل عليه الف قوله تعالى في سياق الاية
قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا-
الظن وكيف لا يكون الامر كذلك والايمان بصفات
الله تعالى فرع الايمان بالله تعالى والمقرون بالاية
كفرة بالله تعالى ∴ ومما يستنزلون به العوام
الاستدلال بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وهذه الاية عامة يجيء صيغتها متعرضة
لقبول التخصيص عند القايلين بالعموم مجملة عند
منكري العموم ولا بسوغ الاستدلال في القطعيات
بما يتعرض للاحتمال ويتعدى الاجمال ∴ ومن مذهب

المعتزلة ان العموم اذا دخله التخصيص صار مجملا
في بقية المسميات ولا خلاف ان الصبيان والمجانين
مستثنون من موجب الاية لتخصيصهم فقد قيل المراد من الاية
تبيين غنا الله تعالى خلقه وافتقارهم اليه وهذا هو
المقصود واية ذلك قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما
اريد ان يطعمون فكان معنى الاية ما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وانما خلقتهم لامرهم بعبادتي ثم اصل العباد
التذلل والطريق المعبد هي المذللة بالوطء ومنه الحفد
والخافر وافد اي المستطرفين والمراد بالاية وما خلقتهم
الا لتتوالى من خضع فقد اثبت لله ومن عانده وجحد فشوا
هذه القطرة واعجد على تذلله وان خرص وافترا والحمل على
ذلك افضل من الحمل على تناقض وان الرب تعالى علم ان معظم
الخليقة يكفرون فيكون التقدير وما خلقت من علمت انه
يكفر الا ليومن وهذا لا وجه له ... ومما يستدلون به
قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من
سيية فمن نفسك فلنا الاية المتقدمة على هذه الاية
دالة قاطعة على بطلان مذهبكم فانه تعالى وان نصبهم
حسنة يقولوا هذه من عند الله وان نصبهم سيية يقولوا
هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون
يفقهون حديثا ثم لفظ الاصابة شاهدة على سلب
الاختيار فانها لا تستعمل الا فيما يتال الم من غيره
ارتباءه ولا يقال اصاب فلانا المشي والتصرف بل يقال
اصابه مرض او شر او جنون ثم المراد من الاية ان كفار
قريش كانوا اذا اخطوا او اذنبوا قالوا هذا الم من عند

محمد ودعوته وان وسع عليهم قالوا هذا الخير من
من الهتنا فرد الله عليهم وخاطب رسوله عليه
السلام وهم المحنيون فقال ما اصابك من حسنة فمن الله
من نعمة فمن الله وما اصابك من سيية فمن نفسك اي من
ضيق فهو جزاء عملك على ان المعتزلة لا يقولون بظاهر
الاية اذ الخير والشر من افعال العباد وافعال العباد
العباد خارجان عن مقدور الله تعالى عن قولهم وهما
جميعا وافعال من العبد عندهم وربما استدلوا بقوله
تعالى لا عمال بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
وزعموا ان الله يصح ان يطلق على التصاف العباد بالخلق والاختراع
فهذا وهم منهم وزلل فان الخلق قد يراد به التقدير
ومنه اليد سميت لخلق الخالق التقدير كما قيل
بطانة منه قول القايل ولانت تفري ما خلقت
وبعض القوم خلق ولا يفري ولما ذكر الله تعالى
اجرا النطفة في اطوار الخلق على مرور مضروبة واوقات
مرقوتة مقدرة عنده فقال تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين معناه احسن المقدرين ثم العبد عند المعتزلة
احسن خلقا من الله تعالى عن قولهم فان احسن الخالقين
من كان خلقه احسن ومن خلق العبد الايمان بالله تعالى
عندهم فهو احسن من خلق الاجسام واعراضها
ثم نتمسك بعد هذه الاية بنصوص الكتاب ووقوع
الكاينات مراده لله تعالى فان الله تعالى قال لو اننا
نزلنا اليهم الملايكة وكلمهم الموتى الى قوله تعالى

ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقال تعالى ولو شاء الله
لجمعهم على الهدى وقال تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام والنصوص التي استدللنا بها
عندنا ذكر الهدى والضلال والطبع والختم كلها
دالة على ما نتحله **فصل** التوفيق خلق قدرة
الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية ثم الموفق لا يعني
الا لا قدرة على المعصية وكذا القول في تفسير الامر و
المعتزلة التوفيق الى خلق الطيب بعلم الرب تعالى بان
العبد يمتنع عنده والخذلان بحمول عندهم على امتناع
الطيب لا يفعل في معلوم الله تعالى الطف في حق كل
احد بل منهم من علم انه يؤمن لو لطف به ومنهم من علم
انه لا يزيده ما امن عنده غيره الا لمام في الطغيان
واصرارا على العدوان ويلزمهم من مجموع اصلهم ان يقولوا
لا يتصف الرب تعالى بالاقتدار على ان يوفق جميع الخلق
وهذا على خلاف النص ونصوص الكتاب المبين وقد قال
تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو
شاء ربك لجعل الناس امة واحدة الى غير ذلك والعصمة هي
التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان
خصت كانت توفيقا خاصا **فصل** اتفق اهل الملل
على ذم القدرية ولعنهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا ولا ينكر
لعن القدرية منكر ولكنهم يحاولون ذم هذا النبز
عن انفسهم بما لا يغنيهم ويقولون انتم القدرية اذ اعتقدتم

اضافة القدرة الى الله تعالى وهذا بهت وتوافي وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة
وشبههم بهم لتقسيمهم للخير والشر في حكم الارادة
والمشية حسب تقسيم المجوس وذهبهم الخير الى
يزدان والشر الى اهرمن وقد قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع ابن
خصما الله فتقوم القدرية ولا يحلى باختصاص
دون الملل كلهم فان اهل الحق يفوضون امورهم الى الله تعالى
ولا يتعرضون لشيء من افعاله ثم من نصيب القدرية الى
الى نفسه ويعتقد صفته فان نسب اولا من
يضيفه الا ربه فهذه جملة مغنية في خلق الاعمال
والاستطاعة وما يتعلق بهما وقد حان ان نخوض في
ابواب التعديل والتجويز مستعينين بالله مفوضين
امرنا اليه **باب** التعديل والتجويز
اعلموا احسن الله ارشادكم ان مضمون هذا الاصل
العظيم والخطب الجسيم حصره مقدمتان وثلاث
مسائل احدى المقدمتين في الرد على من قال بتحسين العقل
وتقبيحه والاخرى انه لا واجب على الله تعالى بدل العقل
عليه واما المسائل الثلاث فاحداها في بيان مذاهب
اهل الملل في ايام التكليف ومن يعلم من عباده وخليفته
وهذه المسئلة تستغرب في الكلام في النسخ والاعواض
والمسئلة الثانية في الصلاح والاصلح والثالثة في اللطف
ومعناه واذا انجرت هذه الاصول افتتحنا بعدها المعجزات

ورتبنا على ثبوت النبوات السمعيات من قواعد العقايد
والله الموفق للصواب وكل ما ترجمنا به منفصح لا
عتقاد واقع في القسم الثالث من الاقسام التي رسمناها
فيما تجوز في احكام الله تعالى **فصل** العقل لا يدل
على حسن كل شئ ولا قبحه في حكم التكليف وانما يتلقا
التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع واصل
القول في ذلك ان الشئ لحسن لحسنه ونفسه وصفة
نفسيه لازمة وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع
ما يقبح مثله المساوي له في جملة احكام صفات النفس
فاذا ثبت ان الحسن والقبح عند اهل الحق لا يرجعان الى جنس
وصفة نفس فالمعني بالحسن ما ورد الشرع بالثنا على فاعله
والمعني بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله وقد ذهبت المعتزلة
الى ان الحسن والقبح من مدركات العقول على الجملة ولا يتوقف
ادراكهما على السمع وللحسن بكونه حسنا صفة وكذلك
القول في القبيح عندهم هذه فاعدة مذهبهم وربما تخبطوا
فيهما ونحن نتكلم عليهم في مجاري المذهب ضرب الحسن والقبح
الى صفتين للحسن والقبيح وما يجب الاحاطة به قبل الخوض
في المحاجة ان ايمتنا الجوزوا في اطلاق لفظة فقالوا لا يدرك
الحسن والقبح الا بالشرع وهذا يوهم كون الحسن زايدا
على الشرع مع المصير الى توقف ادراكه عليه وليس الامر كذلك
فليس الحسن صفة زايدة على الشرع مدركة به وانما
هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثنا على فاعله وكذلك
القول في القبيح فاذا وصفنا فعلا من الافعال بالوجوب
او الخظر فلسنا نعني بما نثبته فيه من صفة للفعل الواجب
يتميز بها عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي

ورد الشرع بالامر به ايجابا والمراد بالمحظور الفعل الذي
ورد الشرع بالنهي عنه حظرا وتحريما ثم المعتزلة
قسموا الحسن والقبيح وزعموا ان منهما ما يدرك حسنه
وقبحه على الضرورة والبديهة من غير احتياج الى نظر
ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلي
وسبيل النظر عندهم اعتبار النظير من المحسنات
والمقبحات بالضروري منها ان يعتبر مقتضى التقبيح
والتحسين في الضروريات فيلحق بها ما يشاركها في
مقتضياتها بالكسر عندهم معلوم قبحه على
الضرورة وكذلك الضرر المحض الذي لا يتعلق به غرض
صحيح للغير فانه من قبيلهم وسبيلنا ان نوجه عليهم
القول في نفي ما ادعيتم قبحه وحسنه ضرورة فانتم
فيه منازعون وعند عوامكم مدفوعون واذا بطل ادعاء
الضرورة في الاصول بطل ادراك النظريات اليها فطريق
الطريقة على الجازمها انهدم اصول المعتزلة في التقبيح
والتحسين واذا انتقضت هذه الاصول وقولهم في الصلاح
واللطف وابواب الثواب والعقاب وغيرها متلقا
منها فتضمحل عليهم ابواب الكلام في فصول التعديل
والتجويز فنقول لهم لم ادعيتم العلم الضروري بالحسن
والقبيح مع علمكم بان مخالفيكم هم سفوا وخبطوا
شرذمة منهم يربون على اقل علماء التواتر ولا يسوغ افتراق
طايفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء
الجميع في مداركها فان قالوا قد وافقونا على التحسين
والتقبيح في مواضع الضروريات وانما خالفونا في الطريق

المؤدي الى العلم وزعمتم ان الدال على الحسن والقبح السمع دون العقل ولا يبعد اختلاف العقلاء في الضروري على هذا الوجه فان الاخبار المتواترة يعقبها العلم الضروري ۞ وقد ذهب الكعبي واشياعه الى ان طريق العلم بما تواترت به الاخبار الاستدلال وذلك لا يقدح في العلم الضروري ۞ وقد ذهب الكعبي واشياعه الى طريق العلم بما تواترت به الاخبار الاستدلال وذلك لا يقدح في العلم الضروري بما تواترت به الاخبار عنه وهذا الذي ذكروه لا محصول له وقد مر في تفصيلنا المذهب قبل ما يسقطه فاذا قلنا ليس الحسن والقبح صفتين للحسن والقبح وجهتين يفعلان عليهما ولا معنى للحسن والقبح الا ترغيب وروع الامر والنهي والذي اثبته المعتزلة من كون القبح والحسن يفعلان على صفة وحكم قد انكرناه عقلا وسمعا ومجموع ذلك يوضح انا لم نجمع على المطلوب مع الاختلاف في السبيل المفضي اليه وهذا بين لمن تدبره ۞ وقد يوضح الحق في زهم عن دعوى الضرورة ان الذي ادعوه قبيحا على البديهة قد اطبق مخالفوهم على تجويزه وافعالا من افعال الله تعالى مع القطع بكونه حسنا ثم قالوا للرب تعالى ان يولم عبدا من عبيده ابتداء من غير استحقاق وعذاب ولا تعويض على الالام من غير جلب نفع ودفع مضرة موفٍ على الالام وكما قطعوا بتجويزه الى في احكام الله تعالى فكذلك قطعوا بانه لو وقع لكان حسنا وهذا لا سبيل الى دفعه وفيه قوض تحسين العقاب في الضرورة التي ادعاها المعتزلة في العلم الضروري بالقبح فيها ومهما استبان لخصمهم العلم بدعوى الضرورة

لم يسلموا ممن عارض دعواهم بنقيضها ويدعي العلم الضروري بحسن ما قبلوه فبحثوه وقبح ما حسنوه ۞ فان قالوا الدليل على ان الحسن والقبح يدركان عقلا ان منكري الشرايع وجاحدي النبوات يعلمون قبح الظلم والكفران وحسن الشكر ولو كان الامر في ذلك ينوقف على الشرع لما احاط من انكره بالحسن والقبح وهذا الذي ذكروه لا محصول له واول ما فيه انه احتجاج في موضع الضرورة على دعواهم ولا يشتمر النظر في مواقع البداية ۞ ثم نقول انما يستتم لكم ما ذكرتموه لو سلم لكم كون البراهمة المنكرين للشرع عالمين بالحسن والقبح وهذا مما تنازعون فيه ولا بعد في تصميم طوايف على اعتقاد مع حسبانهم اياه علما وان لم يكن علما وهذا سبيل اعتقاد المقلدين في اصول الدين ۞ والذي يقرر ما قلناه ان البراهمة كما وافقوا المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين على زعمهم فقد الى اعتقاد قبح البهايم والتسليط على ايلامها وتعريضها للنصب والتعب ثم اعتقادهم هو في ذلك ليس بعلم وانما هو جهل وكما لا يبعد تصميم على جهل فكذلك لا يبعد اضطرارهم على اعتقاد ليس بعلم وبما يعول عليه المعتزلة في الدعاوى الضرورية انهم قالوا العاقل اذا تشحط له حاجة وغرضه منها تحصل بالصدق دقة وتحصل ايضا بالكذب يصدر عنه ولا مزية لاحدهما

على الثاني يمكنه به منها وانه جاء الضرر عند فيهما
جاء انساوي تالم به وتماثلا من كل وجه بالعاقل يؤثر
الصدق لا محالة ويجتنب الكذب وانما اختار الكذب
اذا تخيل له فيه غرض زايد على ما يتوقعه في الصدق
فاما اذا انساويا في العقل فاي داع الاعراض عن
الكذب وايثار الصدق وما ذا الم الا لكون الصدق حسنا
عقلا وهذا الذي ذكروه باطل من اوجه احدها انه
روم احتجاج في موضع انقاضهم على انه ضروري والثاني
انما ذكروه وصوروه متناقض فان الكذب القبيح لعينه
يستحق المقدم عليه الذم والخزي والعقاب على الجملة
والاتصاف بالدنيات وسمات النقص وهذا موجب
قول المعتزلة فكيف يستقيم منهم تصويرا استواء الصدق
والكذب وتقديرا تماثل الاعراض فيهما ومذهبهم ما
ذكرناه ٭٭ والذي يحقق مقصودنا ان ما ذكروه من العاقل
يؤثر الصدق لا محالة اذا استوت عنده الاغراض يوجب
عليهم خروج الصدق عن حكم التكليف واستحقاق الثواب
على فعله والعقاب على تركه فان الملجا الى الشيء
المحمول عليه لا ثواب له على ما هو مجبر عليه فيجب ان
يكون الصدق على قياس ما قالوه في حكم ما اجبر العاقل
عليه ثم انما استقام لهم ما حاولوه لطردهم كلامهم
في حال استقرار الشرايع في تقبيح الكذب وتحسين

الصدق ٭٭ فان قالوا قد رضنا الكلام في منكري الشرايع
او بمن لم يبلغه الشرع اصلا قلنا العاقل مع هذا الفرض
يؤثر الصدق قلنا انما ذلك لاعتقاده من صورة الكلام
فيه استحقاق الذم على الكذب عقلا وان لم يحذر
عقابا وان صورة ذلك فيمن لا يقول بتقبيح العقل وتحسينه
ولم تبلغه شرع واستوى لديه الصدق والكذب من كل
وجه فلسنا نسلم والحالة هذه انه يؤثر الصدق لا محالة
بل يمتنع منه ايثار الصدق وايثار الكذب جميعا بطل
ما توهموه ٭٭ ومما يستروح اليه ان قالوا الحسن لو
لم يعقل قبله ورود الشرع لعلمهم ايضا عنه ورود ٣
وبهذا من ركيك الكلام وانا اصرفنا الحسن والقبح في حكم
التكليف الى ورود الامر والنهي فلا يمتنع العلم بالامر
اذا قدم ورود قبل ورود ٣ قبل ورود وهذه المثابة
العلم بالنبوات فنعلم قبل ظهور المعجزات ان الله تعالى
صدق من يجوز ان يبعث حوارق العادات ثم يعتقد انه
قبل انقداح وقوع المعجزات وتموه النبوات ٭٭ وربما
يشغبون بالرجوع الى العادات ويقولون العقلاء
يستحسنون الاحسان وانقاذ الغرقى وتخليص الهلكى
ويستقبحون الظلم والعدوان وان الخطر لهم سمعا وهذا
تلبيس وتدليس وانا لا ننكر ميل الطبع الى اللذات ونفوره
عن الالم والذي استشهدوا به من هذا القبيل وانما كان
كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه والدليل
على ما قلناه ان العادات كما اطردت على زعمهم في استقباح

العقلا واستحسانهم وكذلك اسمه ذم ارباب الالباب
في تقبيح لخلية العبيد والايما يجر بعضهم ببعض وتقبيح
تموأمن المساءات ومسخ وهم متمكنون من حجر بعضهم عن
بعض فاذا تركوهم سدى او الحالة هذه كان مستقبحا على
الطريقة التي مهدوها مع القطع بان ذلك لا يقبح في حكم
الله تعالى ∴ فان قيل هذا كلامكم في تنبيه شبهة المخالف
وماذا ليلكم على ما ادعيتموه ولم غيرتم الترتيب واقتحمتم
المسئلة بذكر شبههم قلنا انما حملنا على ذلك ادعاء
خصومنا الضرورة في فصول اصول التقبيح فلو قلنا هو
كمنهاج الحجاج لرددوه جريا على ما اعتقدوه من دعوى الضرورة
ومن اصر منهم على دعواه وهو مذهب كافتهم فسبيل
مكالمتهم ما مضى ومن الخطء دعوا الضرورة احتجنا
عليه وقلنا اذا وصف الشيء بكونه قبيحا لم يخل ذلك من امرين
اما ان يقال كونه قبيحا يرجع الى نفسه او الى صفة نفسية واما
ان يقال لا يرجع الا نفسه ولا الى صفة نفسية ∴ فان قيل انه
راجع الى نفسه او صفة نفسية كان ذلك باطلا من اوجه
اقربها ان القتل ظلما قاتل القتل حدا او قصاصا ومن انكر
تساوي المقتلين وقاتل القتلين فقد جحد ما لا يجحد والتزم التناقض
الثقة بتماثل كل مثلين ∴ ومما يوضح فساد هذا القسم انا
يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف فانه لا يتصف
بكونه قبيحا قطعا وجوبه ومنهم من ينازع في ذلك ويزعم
ان الصادر من الصبي غير المكلف قبيح ∴ فان قال انما

اكتفينا بالوجه الاول واذا بطل كون القبيح قبيحا
لنفسه لم يخل القول بعد ذلك اما ان يقال معنى كونه قبيحا
ورود الشرع بالنهي عنه كما صرنا اليه وهو الحق الصراح
واما ان يقال انما يقبح لامر غير الشرع وغير القبيح وان
هو فالواجب الدليل لهم اذ القبيح التي لنفسه ولم تحمل
تحمل فتحه على تعلق النهي فيستحيل ان تقبح صفة لاجل
صفة اخرى وليس لذلك الصفة صفة للقبيح نفسية ولا
معنوية فثبت لمجموع ذلك بطلان تقبيح العقل
وتحسينه في حكم التكليف وقد نعقد بنايا في هذا الفصل
حد الاختصار فليلا لما البيناه اصلا لكل ما ياتي بعده
من احكام التعديل والتجويز ويتخرج المسايل بعد
ذلك مرتبة على هذه القاعدة وفي الاحاطة بها بطلان
ما سواها قطعا احرى المفيدة متين الموعودين

فصل في المقدمة الثانية وهي تشتمل على الرد على
من يقول ان العقل يدل على وجوب واجب وهذا ينقسم قسمين
فيتعلق الكلام في احدهما بما يقع به واجبا على العبد ∴
ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من يعتقد وجوب شيء على الباري
تعالى عن قول المبطلين ∴ واما القسم الاول فانه يضاهي المسئلة
السابقة في التقبيح والتحسين وكل ما ذكرناه من شبههم
وادلتهم الضرورة وقد رحنا فيها واحتجنا جنا هو موعود في
هذه المسئلة وربما يقولون لا ثبات وجوب شكر المنعم عقلا
صيغة ويقولون العاقل اذا علم ان له ربا وجوز في ابتداء نظره
ان يريد منه الرب المنعم شكرا ولو شكره لاثابه واكرمه

واكرم مثواه ولو كفر لعافيه واردءاه واذا اخطر له
الجايز ان والعقل يرشده الى اتيانه ما يوديه الى الامن من العقاب
وارتغاب الثواب وضربوا لذلك امثلة وقالوا من تصدى لدخول
سفره مسلكان يومي كل واحد منهما الى مقصوده احدهما
خلي من المخاوف عري عن المتاعب والثاني يشتمل على المعاطب
واللصوص وتطواري السباع ولا غرض له في السبيل المخوف
فالعقل يقضي بسلوك السبيل الماموز وهذا الذي ذكروه
افتصارا منهم على شطر نظر لوا نقوه نهاية لبلغهم الحق
وذلك انه ان خطر لهما قالوه يعارضه خاطر اخر بنا قضه
وذلك ان خطر للعاقل انه عبد مربوب مخترع مملوك وان
ليس للمملوك الا ما اذن له فيه مالكه ولو اتعب نفسه
وافصبها لحارت مكدودة مجهودة من غير اذن ربها
وقد يعتضد هذا الخاطر عنده بان الرب تعالى المنعم غني
عن شكر الشاكر متعال عن الانتفاع بطاعة المطيع
يبتدي النعم قبل استحقاقها فلا ينبغي ان لا عنها فاذا عارض
هذا الخاطر ما ذكروه قضى العقل بتوقف من خطر له
الخاطران ٥٥ وما يوكد ما قلناه ان الملك المعظم اذا منح
عبدا من عبيده كسوة من غير ثم اراد ذلك العبد
ان يبوح في المشارق والمغارب ويثني على الملك بما يليه
وحسن عطاياه وينص على نعمايه فلا يعد ذلك مستحسنا
وانما حرر من الملك بلا اضافة الى فرد من مستحقر تابعه
مستخدم وجملة النعم بلا اضافة الى فرد الله تعالى

افل واذل من كسوة رغيب بلا اضافة الى الملك فليم واذا
اردنا نقض عليهم ما ذكروه من وجه اخر قرضنا
الكلام فيمن لم يخط بالمنع اولا واذا اطرد واما قالوه
من تقابل الخاطرين قلنا لهم هذا قولكم فيمن خطرت
له الفكرة وعنت له العبرة فما قولكم في الغافل
الذاهل الذي لم يخطر بباله شيء فهذا غافل فلا وفد
الطريق الى ان العلم بالوجوب والشكر حتم عليه
وهذا عظيم موقعه على الخصوم ٥٥ فان قالوا لابد ان يخطر
الله تعالى ببال العافل في اول كمال عقله ما ذكرناه فهذا
تلاعب بالدين فكم من عاقل مات في غوايته مستمر
على غربته لم يخطر له ما ذكروه ثم هذه الخواطر في اثناء
النظر تشكوك والشك في الله تعالى كفر والرب تعالى
لا يخلق الكفر على اصول القوم ٥٥ فان قالوا يبعث الله
تعالى لكل غافل ملكا يختم على قلبه ويقول في نفسه
قولا يسمعه فهذا بعث عظيم واثبات كلام ليس
بحروف لم يسمعه ذو عقل وفيه نقض اصلهم في
استبعاد كلام سوى الحروف والاصوات وان ادعاه
تخصيص هذه المسئلة بقاطع فلنا الرب تعالى مخترع
المخترعات فلا خالق سواه كما اوضحناه وما يكتسبه
العبد خلق لله تعالى فلا معنى لاي دلالة العقل على
وجوب شيء على العبد مع استحالة ايقاعه اياه نعم لو طالبه
الرب سبحانه العبد لثبتت الطلبة على الصفة التي
ذكرناها في شبه الخصوم في خلق الاعمال ٥٥ فاما اذا

بعله
اعتقدنا ان العبد لا يوقع ولو لم يتصور توجه طلبه
عليه بلا معنى للحكم بوجوبه كما لا معنا للحكم بوجوب
بعل الجواهر فاعلموا ذلك ترشدوا فهذا احر قسم العقل
∴ والقسم الثاني يشتمل على نفي الايجاب عن الله تعالى ولا
يجب عليه شيء وهذه المسئلة شعبة من التقبيح والتحسين
∴ وسبيل تحرير الدليل فيها ان نقول لمن اعتقد وجوب شيء
على الله تعالى فما الذي عنيته بوجوبه فان قال اردت توجه
امر عليه كان ذلك محالا اجماعا فانه تعالى الامر ولا يتعلق
به امر غيره فان قال المعنا بوجوبه يرتفعه ضررا لو ترك ما
وجب عليه قيل له محال ايضا فان الرب تعالى يتقدس عن
الانتفاع والضرر اذ لا معنا للنفع والضر الا الالم واللذات
والرب متعال عنهما فان قال المعنى بوجوبه حسنه وقبح
تركه وزعم ان كونه حسنا صفة نفسية له فقد ابطلنا
ذلك بما فيه مقنع ثم ما يوجبونه على الله تعالى ثواب
الاعمال وسنعقد فيه بابا ولكنا نومي الى نكتة حاربة
على حسب اصولهم فنقول اعمال العباد شكر منهم لنعم
الله تعالى وهو حتم عليهم عندكم وليس من حكم العقل
استيجاب عوض على اداء فرض ولو استوجب العبد باداء
الشكر المفروض عوضا لوجب ان يجب لله تعالى على العبد
شكر جزاء اثابه وان كان الثواب واجبا وهذا مما لا
يحيل لهم عنه ابدا ∴ ومما يوجبونه الصلاح واللطف
وسيأتي القول فيهما وهذا القدر مبلغ غرضنا في المقدمتين
ونحن الان نبتدي في ايلام الله تعالى العباد والبهايم في اد

الدنيا **فصل** الالام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله
تعالى فاذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسنة
يستوي وقعت ابتدا او حدثت مسماة جزاء ولا حاجة
عند اهل الحق في تقديرها حسنة الى تقدير سبق
استحقاق لها واستيجار التزام اعواض عنها ورود
جلب نفع ودفع ضرر موفيين قليلها بل ما وقع منها
فهو من الله تعالى حسن ولا معترض عليه في حكمه
واضطرت الالام على من لم يلتزم تعويض الامور الى الله
تعالى ولنحن نحكي جملا من عقود المذاهب المجانبة
للحق ثم نشفي على قواطع وجيزة في الرد على مخالفيه
والغرض قرض الكلام في ايلام الاطفال الذين لم يعتقدوا
كفرا ولم تحتقبوا وزرا وكذلك القول في ايلام البهايم
فاما الثنوية القايلون باثبات مدبرين قهر قالوا
الالام كلها قبيحة لعينه على اي وجه قدرت والالام
لجملتها صادرة عن شر هو مذموم بذاته **وهم شيعة البكرية**
وهم فيه متشيعون لابي بكر بن اخت عبدة الواحد الى ان البهايم
لا تالم ايلاما وكذلك الاطفال الذين لم يعقلوا فيلتزموا
بالعقل امرا **وهم شيعة** ثوابيت من غلاة الروافض وغيرهم
الى التناسخ فقالوا انما قاسم البهايم لازدواجها كانت
في اجساد وقوالب احسن من اجساد البهايم وقد فارقت كبايرها
واجترمت فنقلت الى اجساد اخر لتعذب فيها واذا استوفت
عقابها وتوفر عليها ما استحقته من عذابها رجعت الى احسن
بنية ثم قضية اصلهم ان الرب تعالى ينتهي والالام لا عن استحقاق

منها أن يكون مستحقا على سوابق ومنها أن يختلف
بها نفع موفٍ عليها برتبة بينة ومنها أن يقصد
بها دفع ضرر اعظم منها وصاروا الى ان ايلام البهائم
انما حسنت لان الرب تعالى سيعوضها عليها
في دار الثواب ما يربي ويزيد على ما نالها من الالام
ثم صار معظمهم الى ان العوض الملتزم على الالام
احط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف
واختلفوا في ان العوض هل يدوم دوام الثواب ام لا
واضطربت اجوبتهم في انه هل يتصور التفضل بمثل
التعويض ابتداء فصار بعضهم الى ان ذلك ممتنع كما يمتنع
التفضل بمثل ثواب التكليف اذ هما مجمع على امتناعهما
وصار من انتمى الى التحصيل منهم ان التفضل بما قد يزيد الاعواض
ممكن غير ممتنع فمن قال بامتناع التفضل بامثال
جوز وقوع الالام للتعويض المجرد ومن جوز التفضل بامثال
الاعواض لم يحسن الالام عنده محض التعويض بل قال انما
يحسن لوجهين لا بد من اقترانهما احدهما التزام التعويض
والثاني اعتبار غير الموام بالموام بتلك الالام وكونها
الطافا في زجر غاوٍ عن غوايته ٭٭ وذهب عباد الضيمري
الى ان الالام تحسن محض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها
وهذا اصول المعتزلة في ايلام البهائم والاطفال ثم من
تمام اصلهم ان ما يحسن الالام لاجله لو علم بانه يحسن اعتقاده
اذ غلب على الظن ما يحسن الالام لاجله فالواو لد لم

بسابق ولا يحسن الالام عندهم الا ملتعويض عليه أو لجلب
نفع يربي على الالام كالاشخاص على ذوات ودرجاتهم
في الرفعة والخسة والتفاوت لفضول الالام والارواح متفاضلة
في رتبها ودرجاتها على حسب زلفاتها ثم اصل هؤلاء ان جملة
البهائم مكلفة عالمة بما يجري عليها من الالام عند اداء
وعقابا ولو لم تعلم ذلك لما كانت الالام زاجرة لها على
العود الى امثال ما ضارتها وصار بعضهم الى ان كل جنس من
اجناس الحيوانات فمنهم تبلى منبعثة الى احياء الجنس ٭ وذهب
وذهب بعضهم الى انه ليس في الموجود الا جمادات وان
جملة ما يتخيله الناس جمادات واحياء وان ارواح معذبة
واختلفت مذاهبهم في ابتداء التكليف فزعم بعضهم الى
ان الرب تعالى ابتدأ تكليف الارواح وان تضمن ذلك الزام
مشقات والام وصار طائفون منهم الى انه لم يبتدئ بتكليف
ولكنه فوض الخيرة الى الارواح بالتزام التكليف من تلقاء
انفسهم ثم منهم من وفى بما التزمه واداه ومنهم من تعداه
٭٭ وذهب ذاهبون منهم الى ان الرب تعالى كلف الارواح
في ابتداء الفطرة بما لا مشقة فيه ثم خالف من خالف
ووفى من وفى والغلاة من الثنوية انكروا الحشر والاخرة
وقالوا الامر على تقلب الارواح في الاجسام على حكم العقاب
او على حكم الثواب واما المعتزلة فقد قالوا لما سئلوا
على الالام الحالة بالاطفال والبهائم الالام تحسن ولا وجه

تحسين عادات العقلا التزام المشقات لتوقع منافع
زايدة عليها وان كانت عواقبها منظوية عن العباد وعلام
الغيوب المستاثر بعلمها ٠٠ واما التنوية فما قالوه من
كون الالام ظلما قبيحا لعينه باطلا حقا بيطلانه فانا
نعلم ان المريض اذا اشرب دواء بشعا كريه المشرب وفعل
به ذلك دفع الامراض عن نفسه بلا بعد فانه في عادة العقلا
قبيحا فانه لا منزلة ما لو جرح السليم نفسه من غير غرض
صحيح في جلب نفع او دفع ضرر ومن انكر ذلك انتسب
الى احد الضروريات ثم يقال للعقلا الخير والميل اليه مدعو اليه
املا فان انكروا كونه مدعوا اليه تركوا مذهبهم في حث
العقل على الخيرات وتحذيره عن المسيئات وان قالوا الخير
محثوث عليه قيل لهم هل على من تحيد عنه ملام والالام على
حكم العقاب امر لا ٠٠ فان قالوا لا يلزم منه بر عقابا فقد
جروا على ملابسة الشر ومجانبة الخير والتزموا ان لا يلام
مسيئ ولا يخص بحسن الثنا محسن وكل ذلك يبطل بما
يستقر وحون اليه من تحسين العقول وتقبيحها فان قالوا
لوم المسيئ والامه وتعريضه للغموم والهموم حسن فقد
نقضوا اصلهم بان الالام يقبح لعينه ٠٠ واما البكرية فقد
جحدوا الضرورة وزاغوا الى البديهة وانا على اضطرار نعلم
قائم البهايم والاطفال وفطامها عند التمام الام بها وتبرتها
عما تعلم انه يولمها لو ساغ جحد ذلك منها لساغ جحد حياتها
والمصير الى انها جمادات لا تحس ولا تعلم ولا تدرك وهذا الفاد
معزة المدعى عليهم ٠٠ واما اهل التناسخ فانما حملهم على ما

ابدعوه وشغفوا به العصا أمر يلزم المعتزلة وكل قايل
بتقبيح القول بحسنه فانهم قالوا الابتدا بالالام
من غير جرم قبيح ولا حسن ايضا التعويض عليه مع القدرة
على التفضل بامثال العوض واصغابه ولا حسنه ايضا
قصد اعتبار غير المولم اذ يقبح ايلام زيد ليعتبر عمرو
بلا يبقى وجه لحسن الايلام الا تقدير عفوا على امر
سابق وذلك يستدعي لا محالة تقدم التكليف وفرض
مخالفة فيه وجريان الالم المتاخر عفوا على ما فرض
وسنوضح توجه كلام المتناسخين على المعتزلة
ولكنا نقول لهم ما قولكم في ابتدا التكليف بان قالوا
ان الرب تعالى ابتدى تكليف ما فيه مشقة بقدر
صورة الايلام والتزامها من غير احترام ونفعوا اما املوه
من كل وجه بان رأوا من الله تخلص وقالوا انما حسن
الزام الالام ابتدا الثواب اللازم العظيم شانه بنقول
هلا حسنتم الام البهايم والاطفال لاعواض عليها بان
قالوا التفضل بمثل العوض جايز والتفضل بمثل الثواب بمنع
كان ما ذكروه لحكما فانه ما من مبلغ من التعبير الا والرب
تعالى قادر عليه متفضلا ومثيبا وممعوضا وسنشير الى
ذلك عند الكلام على المعتزلة فان قالوا انما كلف الله
العباد ما فيه مشقة بالذي ذكروه باطل فانه لو لم
يكلف العباد ما فيه مشقة لم تجز تكليفه اصلا وكان
الامر مهملا شرعا فكيف يتصور الاجتراء من ذي وجه
استخفة الالام وكيف يستقيم ذلك ممن يبني قاعدة

مذهبه على التحسين والتقبيح بازقالوا كلف الله البهائم
ملاذا لامشقات فيها قيل لهم هذا محال وان من ضرورة
الالزام في حكم التكليف ان يعتقد المكلف لزوم ما
الزم وفي وجوب الاعتداد عليه والمتزامه العقاب لو لم
يعتقد لزوم ما الزمه وفي ذلك تعريضه لمشقة لاحقة
بها تم العرض من التكليف التعريض للثواب وانما تحسن
في العقول على اصل التحسين الاثابة على شاق من الاعمال
فان جاز خروم حكم العقل في الاثابة على ذات عرية من
المشاق وساغ ايضا نقض ما اصلوه بنا على تقبيح العقل الالام
فان قالوا الرب تعلى الزم التكليف لما خبره الارواح قيل
لهم اذا قبح الالام من غير استحقاق قبح التعريض له والتسبيب
فيه ايضا ولا محيص لهم عما الزموه ثم لنا بعد مسلكان
احدهما ينسبتهم الى احد الضرورة في قولهم ان البهائم
تعقل ويدعوها نبيها فنهم تبليغ الرسالة وذلك احد
للضرورة فان تجويزه اليه تجوز ان تكون الدواب والديران
معكرة في ذاتي العلوم واهمة بعضها من بعض التعريض
التعريض للحجاج والاستدلال والسؤال والانفصال وذلك لا هزؤ
لا يلتزمه لبيب فان والمسلك الثاني ان تثبت عليهم الشرايع
ان لم يقبلوها ثم اذا ثبتت الشرايع ترتب عليها بطلان
مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع وهذا الفدر كاف في
محاولة الرد عليهم فاما المعتزلة فقد ذكرنا انهم
صاروا الى ان الالام تحسن لوجه ولو عري عنها او عن

احداها لكان قبيحا ونحن الان نتعقب تلك الوجوه بالنقض
والدفع احرا وحرا واما قولهم الالام تحسن
لكونها عقابا على امر قارفوه فيهم فيه منازعون والى
الدليل عليه مدعون فيقال لهم لم قلتم ان الالام تحسن اذا
كان عقابا فان قالوا انما قلنا ذلك لقضاء العقل بان من
ظلم وتجني عليه واولم ابتداء واعتداء فيحسن منه
الانتصاف ممن ظلمه وعدا عليه واذا ساغ العبد اذاية
لم يقبح عند العقلاء زجره فلنا ثم تنكرون على من يزعم ان
قد لا انما لم يقبح الانتصاف المنتصف بانتصابه شفيا
غليله وغيظ الحنوة المغايظ عن نفسه ويرجع ذلك
في التحصيل الى دفع الم بالم وكلامنا في ايلام الرب من شاء
مع استغنائه عنه وتعاليه عن الحنق والغيظ
والاحتياج الى تبريد الغليل فهلا قلتم لا تحسن منه الالام
مع استغنائه عنه وعدم احتياجه اليه ولا يجري حكمه
في ذلك مجرى حكم العباد وهذا لا محيص لهم عنه فان
قالوا الرب تعلى وان كان غنيا عن معاقبة المجرمين فلو
ترك معاقبتهم لكان ذلك اغراء بالقواحش
وارتكاب الجرايم والكبايم وهذا الذي ذكروه يبطل عليهم
بقبول التوبة فانه حتم في حكم الله تعلى عنهم وفيه اغراء
بالذنب فان مقارفه يجترئ عليه لاعتقاده قبول توبته عن
قريب اذا تاب واناب وسنعود الى ذلك في باب الثواب
والعقاب وهذا القدر غرضنا في هذا الوجه فاما قولهم
ان الالام تحسن للتعويض بنعيم يربى عليه فباطل من وجهين

أحدهما أن الرب تعالى فاوت على التفصيل بمثل ما يفوت عوضا ملا
غرض في تفويت الم وتعويض عليه مع القدرة على التفضيل بمثله
وسبيل ذلك كسبيل من يولم ضعيفا ليعطيه رغيفا مع اقتداره
على التفضيل بمثله اتفاقا وهذا أكمل في حكم الله تعالى فانه فاوت على
الكمال الذي لا يتعاظم عنه عطاء ولا يكثر في حكمته حتى والعبد
والعبد عرضة للضرر دفيق العطف والتضرر بما يثيره وان
قيل: فان قال قائل منهم لا يجوز التفضل بمثل العوض وقد بنيتم
بان الاعواض نعيم منقطع او نعيم دائم وعلى اي وجه عرض
وهو مفوت لله تعالى من غير تفويت ايلام فان قالوا لو جاز التفضل
بمثل العوض لجاز التفضل بمثل الثواب. قلنا هذا ما نعتقده ونرد
على من خالف عنه ولهذا خبط يأتي الشرح عليه في باب الثواب
الثواب ان شاء الله تعالى: والوجه الثاني في ابطال تحسين الالم
بالتعويض ان يقول اذا جنى العبد على غيره وآلمه بقطع او
جرح او غيرهما والتزم على الالم عوضا واتيانا من غير استيفاء
واستيذان من المولم فينبغي ان يحسن ذلك منا حسب حسنه
فان المعتزلة يقيسون احكام الله تعالى في افعاله على احكام
خلقه فان قالوا انما حسن الالم من الله تعالى لعلمه بالتمكن من
التعويض عليه والعبد لا يحيط علما بعواقب امر نفسه
فليس له ان يجر الما لا يدري هل يعلم الوصول اليه وهذا باطل
فان العبد ان يولم نفسه في ترقب منفعة موهبة على ما
ينال له من التعب والنصب وان كان الالم مظنونا ولم يكن
معلوما يقينا واذا حسن هذا الالم في نفسه مع
انطوا العاقبة عنه حسن ذلك الالم في غيره فقد بطل ما
حاولوه به انه الفصل بين حكم الله تعالى وحكم العبد ومن
احاط علما بما قررناه هان عليه التشرع لدفع كل سؤال

يريدونه مما لم نذكره. **والوجه الثالث** من تحسين
الالم وهو ان يدفع به ضرر اعظم منه فباطل لان حصول
العلم في حكم الله بانه ما من ضرر يدفع دافع قاعد بالالم والرب
تعالى مقتدر على دفعه دون الالم قليس للايلام
اذا غرض صحيح وسبيل الى كسبيل من يتمكن من دفع ضرر
سبع طار عن صبي بان يكفله سلوك سبيل وطيء او عور
بيه فلو كان الامر كذلك فلا تحسن والحالة هذه تكليف
سلوك سبيل مشوك مطر بين حزونه. ومن قال منهم ان الالم
لا تحسن لمحض التعويض حتى ينتظم اليه قصد اعتبار الغير
فقد أحال فيما قال وان الفعل اذا الم تحسن ايلام شخص لوجه
لم تحسنه مع انضمام غير اعتبار قضية الفعل اذ ليس
في قضية الحكم ايلام شخص لاعتبار غيره. وان قالوا
انما يلزمنا الحال لو جوزنا الايلام لمحض اعتبار قلنا هذا
لا يخيركم عما اريد بكم وان العوض المحض اذا لم يخرج للالم
عن كونه ظلما بوجوه كعدمه ويبقى الاعتبار في حكم
المجرد والذي يوضح ذلك ان من اعلمه نبي ان في ايلامه
اعتبارا للغير فليس له ان يوله ويلتزم العوض ويحصل
الاعتبار المعلوم عنده باخبار الصادق المستفيض هذا
قضاء وجوه الرد على المعتزلة على قدر غرضنا من هذا
المعتقد وكل ما تكلمنا به على هذه الطوايف مبنيا
على اتباعهم في بناء معتقدهم ولو التزمنا اصلنا في نفي
تقبيح العقل وتحسينه بقي التمسك به لنقض جميع ما
أصلوه وقد لخص هذا الاصل وهو الكلام في الايلام ونحوها

في الحسن والقبح والله المستعان وهاهنا لا نحايدون في
الصلاح والاصلح ونمزج به اللطف وان ميزا فيلتهما
عنه رسمنا ترجمة الاصول **فصل في الصلاح**
والاصلح ٭ اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين
من المعتزلة في عفوه هذا الباب واضطربت اراؤهم
بالذي استقر عليه مذهب فاذن البغداديين انه
تجب على الله تعالى عن قولهم بعل الاصلح لعباده في دينه
ودنياهم ولا يجوز في حكمه تنفيذ وجه ممكن في المصلحة
العاجل والآجل بل عليه بعل افضى ما يقدر عليه في
استصلاح عباده وقالوا على موجب مذهبهم ابتداء
الخلق حتم على الله تعالى واجب وجوب الحكمة واذا
خلق الذين علم انه يكلفهم يجب اكمال عقولهم
وافتدارهم وازاحة عللهم وكل ما يبلغ العبد في الحال والمآل
فهو عندهم من الاصلح له حتى ارتكبوا على طرد اصلهم حد
الضرورة وقالوا خلود اهل النار في الاغلال لا نكال اصلح لهم
من الخروج من النار وكذلك الاصلح للفسقة في دار الدنيا ان
يلعنهم الله تعالى ويحبط طاعتهم ويحط ثواب قربانهم
اذا اختر موا قبل التوبة ٭ والبصريون قد انكروا اعظم
ذلك مع موافقتهم اخوانهم في الضلال على اثبات واجبات
على الله تعالى عن قولهم ٭ فمما اتفق البيئتان على وجوبه
الثواب على مشاق التكليف والاعواض على الآلام المستحقة
واجمعوا على ان الرب تعالى اذا خلق عبدا واكمل عقله فلا
يتركه هملا بل يجب عليه ان يعبده ويمكنه من نيل ما اراده

واذا كلف عبدا وجب في حكمته ان يلطف به
ويفعل اقصى ممكن في معلومه ومما يؤمن ويطيع المكلف
عنده على ما سنذكر في اللطف فعلا مقربا ان شاء الله
تعالى ونقل اصحاب المقالات عن هؤلاء مكلفا انه تجب على
الله تعالى فعل الاصلح في الدين واتما الاختلاف في فعل
الاصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجويز وظاهره يوهم زللا
فقد يتوهم المتوهم انه تجب عند البصريين لابتداء اكمال
العقل لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لاحد من مذهب
والذي ينتحله البصريون ان الله تعالى متفضل باكمال العقل
ابتداء ولا يتحتم عليه اثبات اسباب التكليف ولكنه
اذا كلف عبدا يجب بعد تكليفه تمكينه وافتداره
واللطف به باقصى الصلاح وهذا معنى قول الائمة في نقل
مذهبهم وبما اتفقوا على وجوبه احباط الطاعات
بالفسوق وقبول التوبة الى غير ذلك مما استقصيناه
في الشامل ٭ وغرضنا الان ان نفهم واضح الادلة على البغداديين
فيما غلوا فيه فاما اوضحنا الرد عليهم انعطفنا على البصريين
ولبسنا قريبا بعريق بسبيل التخفيف حتى اذا التبسا استبان
للموفق خلوص الحق من خبثهم والله المعين ٭ فمما يستدل به
على البغداديين بعد ان نسلم جدلا تقبيح العقل وتحسينه
ان نقول مقتضى اصلكم انه تجب على الله تعالى اقصى ممكن في
كل استصلاح واذا رجعتم فيما تحكموه جزعتم الى امثلة
في الشاهد توهمتم فيها قصورا وحسنا مدركين عقلا وحاولتم
بعدا عتقاد ذلك لما وراء الغايب الى الشاهد فاذا كان هذا
مسلككم فينبغي ان توجبوا على الواحد منا ان يصلح غيره

بافضى الامكان مصيرا الى وجوب فعل الاصلح بشاهد او غايبا
فاذا لم توجبوا فعل الاصلح بشاهد او هو الاصل المرجوع اليه فيما
تنافس فيه غايبا فقد نقضتم دليلكم وحسمتم سبيلكم
ونعرض ما ذكرناه في استصلاح العبد نفسه وقد وافقونا على انه
لا يجب على العبد ان يسعى في حق نفسه بما هو الاصلح له في باب
الدنيا مع انه يتمكن من جلب منافع ولذات سوى ما هو ملتبس به
ان قالوا انما يجب على العبد فعل الاصلح في حق نفسه وفي حق
غيره لانه يصير بتكليفه اياه مخصوصا بجواز ان لا يكلف الافضى
والغاية القصوى وليس كذلك الحكم الباري تعالى فانه مفتقر
على تقدير فعل غيره واصلاحه مع تعاليه عن تضرره بما يفعل هذا الذي
ذكروه لا محصول له فان التعرض للنصب والتعب لو كان قاصلا
بين الغايب والشاهد فيما الزمناهم لوجب الفصل به فيما يجب على
يجب على العباد اتيانها حتى يقال انه لا يجب على العبد شيئا مما
يكابده من المشاق فان قالوا ما ينالهم من ثواب الطاعات
يربي على ما ينالهم من المشاقات قيل لهم فاسلكوا هذا المسلك
في جلب الاصلح في مواضع الالزام ولا تسقطوا وجوب ما
ما هو ملتبس به بالتعرض للمتاعب وهذا ما لا مخرج منه ثم نقول
العبد بالتزام الاصلح احق على فساد اصولكم وما ذكرتموه في دور
الفصل يقتضي ضد ما ذكرتموه فان مكابدة المشقة تجلب من
يقاسيها ثوابا جزيلا فيحصل الاصلح عاجلا والثواب على
المشقات اجلا والرب تعالى لا يتقدر فيه الانتصاب بنصب
ولا تحسن التكليف مع اشتماله على المشقات عندهم لانما
ذكرناه فقد لزمهم الجمع بين التناهي والغايب لزوما لا محيد
لهم عنه ومما نعتصم به وهو تاييد لما ذكرناه ان نقول
النوافل والقربات المتطوع بها انما جعلها صلاح العبد والذي

والذي يدل على ذلك الملجأ الى الرب سبحانه اليها وحثه عليها
ولا يندب الرب سبحانه الا الى الاصلح عنده هو لا جائز ان يخ
كون جعلها صلاحا فليجب على العباد ما يصلحهم واذا
لم يكن الامر كذلك وانقسم حكم العبد الى ما تجب عليه
والى ما يندب اليه على الاستحباب من غير ايجاب فلينقسم
افعال الله تعالى الى ما تجب في الحكمة والى ما يتفضل
بان قالوا افعال العباد لا تنقسم الى المتناهي والغايب بما ذكرناه اجبنا
بما قدمناه الان بان قالوا انما قسم الرب تعالى الاحكام الى
الايجاب والى الاستحباب لانه علم ذلك صلاحا ووقع في
معلومه انه لو قدر الفرجات باسرها واجبات لكبر
العباد ونفروا من اعباء التكليف وجنحوا الى الدعة
والتخفيف فقد رالله تعالى ما هو الاصلح فلنا هذا المذهب
بعينه حضه ايضا تنبيه اذ فعل النوافل صلاح مدعو اليه
ولا سبيل لهم الى انكار ذلك ولا ينفعهم بعد تسليم هذا
ما استروحوا اليه من اعتبار الموقوع في المعلوم فانهم
لا يعتبرون في وجوب الاصلح عندهم حكم العلم ولذلك
قالوا من علم الرب سبحانه انه لو كلفه لطغى وعصى
وتمرد واستكبر ولو اختبره قبل كمال عقله لجاز ولجب
يجب على الله تعالى تعريضه لمذة رتبة السنية مع علمه
انه يعطب دون ركبها بهلا فالوا لما كان فعل النفل
النفل صلاحا وجب الجابه من غير اكتراث بما يقع في
المعلوم ولا مخرج من ذلك ولهم على كل طريق مراوغات

لا تخفى جسامتها على من احاط علما بمضمون هذا المعتقد
وانما تنص في كل طويفة على اغمض ما يهتو هون به
ومما يعظم موقعه على هولا ان نقول فضلا عن وجوب
الاصلح على الله تعلى ورضهم في هذه الضروريات وغالم
ان الكتب اذا بلغ اجله وطوى كل امرء عمله وصار
الكفار الى الخلود في النار وعلى الرب تعلى ان يصلح عبيده
فاي صلاح لاصحاب النار في خلودهم وتفحم جلودهم
في معاطات القوم بعد من السلسبيل والرحيق المختوم
فان قالوا انما اصلح لهم من الكون في الجنان سفطت مكالمتهم
وتبين عناءهم فان قالوا انما خلدهم الله تعلى في العذاب
الاليم علما منه تعلى بانه لو انفذهم لعادوا لما نهوا عنه
واستوجبوا مزيد عقاب على ما هم ملابسون له فتقريرهم
على ما هو عليه اصلح من تعريضهم لما يبنى عليه من العذاب
وهذا ما لا محصول له وقد اكثروا في الجواب ونحن نجتزي
بما ورد به الائمة بان نقول هل لكلامهم أو هل لا فطح عذابهم
وسلب عقولهم حتى لا يعقلوه اذ ليست تلك الدار دار
تكليف فيجب فيها التكليف التعويض ثم ان لم يبعد
المصير الى ان الاصلح تكليف من علم الرحمن سبحانه انه يعود
وهذا اقرب بان الانفاذ من العذاب روح ناجز والتكليف
في حق من يكفر تجهيز منفعة من غير ارتقاب ثواب وستكون
لنا عودة الى الزام المعتزلة قاطبة الثواب والعقاب ان
شاء الله ومما نعتمد به ان نقول اذا احكمتم بان كل ما يفعله

لعبده
الرب سبحانه فهو حتم عليه ينبغي ان تقضوا بان الرب تعلى
لا يستوجب على شيء من اعماله شكرا ولا حمدا كملا
يستوجب بابطال الثواب الى مستحقه حمدا في الدار
الاخرة اذ العقل على قياسهم يقضي بان من يودي واجبا لا
يستحق عليه شكرا كالذي يرد وديعة ويقضي دينا لازما
فان قالوا الثواب عوض وليس على العوض عوض وليس
كذلك لانه ابتداء بالنعمة فلنا اذا استوفى الوجوب
والتحتم لم يؤثر اقترانهما بما ذكرتموه ثم شكر
العبد عوض من النعمة وهذا مقابل بثواب فبطل
التعويل على ما ذكروه من كل وجه ومما كثر به
خبط البغداديين ان قبل لهم فما وجه تنزيه الله تعل
الاصلح في الدنيا ومفهوم ذات البارئ تعلى لا تناهيها في
اللذات فبأي قدر تضبطونه في الاصلح ولا حصر
للذات ولا نهاية للمفهوم ذات وكل مبلغ من الاحسان
فعليه مزيد في الامكان فان قالوا ينفذ الاصلح في حق
العبد بما علم الرب تعلى ان المزيد عليه يطغيه
فلنا اللذات منافع فاجرة ولا معول على العلم بان العبد
سيطغيان رآه استغنى بان من علم الرب تعلى انه
اذا اقدره وخيره فانه يؤثر البقاء والعصيان
فتكليفه حتم على مذاهبكم بكونه تعريضا للمنفعة
مع العلم بان المكلف يعطب ويشقى على الرغم اهلا
طوى ثم ذا للجميع اللذات من غير تسلط بما يعلم في المآل

ولا جواب عن شئ من ذلك وبما صار اليه هؤلاء خرق الاجماع
الامة ومخالفة الادلة فانهم اذا اوجبوا كل استصلاح
ولا ينفي الافضل محال ولخرج الرب تعالى عن كونه متفضلا
تعالى الله عن قول الضالين وقد علمنا على الضرورة انه
يحوي خطاب الشرع عن كون الرب تعالى متفضلا على من يشاء
كافا عن من يشاء وليس لله تعالى عند المعتزلة خيرة
في افعاله وافضاله وهذا قدح منهم في الالهية
وامر اغمة للكتاب العزيز قال الله تعالى في استيثاره
باختياره وقهره عباده واقتداره وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة ونبه على ما ذكرناه تنقض
دعايم المعتزلة وتفض شكايمهم واما البصريون
فانا جرناهم على الاصل الاول ومعناهم تحسين العقل
وتقبيحه واوجبنا ان لا واجب على الله تعالى فيما فعله
صدهم عن مرامهم وان لم نضربنا عن ذكرهم اوقدرنا تسليمه
جدلا قلنا لهم بعده قد اوجبتم بعد التكليف الاصلح
في الدين فعلا اوجبتم الاصلح في امر الدنيا وابى فصل
بينهما بعد الاختراع وخلق الملاذ والشهوات ونظر
عليهم بشبهة البغداديين ويصعب عليهم مواقعها
بنقول ماخذكم العقول والرجوع الى الشاهد ومعلوم
ان من كان عالما لذاته لا تنزب واوديه جزاءه عزيزة لا
تنقطع ولا حاجة به اليها ومرأى منه انسانا يتلهب
عطشا وجرعة تزويه بلا خسران يحال بينه وبين

ما يسد رمقه ويقبح ان يخلا عن مشرع الماء ان لم يقبح ذلك
فلا قبيح في العقل والعرض من مساق هذا الكلام ان
الاصلح في الدنيا بالاضافة الى مقدور الله تعالى اقل من غرزة ابرة
بالاضافة الى البحار وانها متناهية ومقدور الباري
جلت قدرته لا تتناهى والواحد منا يتضرر بالبذل وان
قل وغمض مدرك ما نخصه من الضرر والرب يتعالى عن قبول
الضرر فهذا يلزم المعتزلة اذا حسنوا بالعقول
وقبحوه وان التزموا ما قالوه نقضنا عليهم الغور بعد اب
اهل النيران قلنا اذا اسا العبد شاهد احسن العفو
عنه في مكارم الاخلاق مع تعرض المسيء لضرر
المغايظ عنه ترك الانتقام والتشفي فما بال الغفار
الخلاق في الاعلال والانكال وقد نزهوا على ما قالوا
والرب تعالى ارحم الراحمين ان ومما اختص به البصريون
وفيه ايضاح باب يمكن ايراده ان يقول قد اوجبتم
بعد التكليف لتعريضه المكلف للثواب الدايم
فما اعلم الرب سبحانه انه لو اخترم عنده قبل ان يبلغ
حلمه لكان ناجيا ولو امهله وارخا طوله وافده
وسهل له النظر ويسره لعنده وجده وكيف يستقيم
ان يقال راعاه الرب سبحانه الخير لمن علم انه الملمنه ام
كيف يستجيز لبيب ان يقول الاصلح تكليفه ولو اخره
لجاز وعنه ذلك لحق الحقايق وتضعضع المضايق
وها نحن نوضح الحق في هذا المجال بضرب مثال فنقول

فنقول اذا علم الاب الشفيق أن ولده لو أمره بالاموال
لطعى واثر العباء وتنكب الرشاد ولو فتر عليه لتملح
قلو اراء الاب استصلاح ولده وامره بالمال مع علمه
بانه يطغيه ويرديه فباضطرار نعلم ان التفتر اصلح
له من التبسط ⁂ ولو قال الوالد وقد امر ولده وهيأ له
عدده وأحسن صفقه انما قصرت ان اغنيهم اوده مع
علمي بخلافه لم يكن لاحقا لوجده عن موجب العقل
⁂ وان قالوا انما لا يكون الاب تاركا له لانه لا تحيط
بمبلغ ما يعوضه له من الخير أو رشد في المال والرب
سبحانه وتعلى عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من
الثواب لو امر وهذا تلاعب بالدين فان العلم بمبلغ
الثواب لا حكم له مع العلم بانه لا ينال له فما يغني
العبد علم الباري تعلى بمبلغ ثواب لا يناله ⁂ والذي
يوضح الحق في ذلك انه تحسن من النبي عليه المؤدب
على دعا من علمه الرب تعلى انه لا يومن وان كان النبي
قد اهلا عن مبلغ الثواب الذي يتعرض المكلف له
والذي يعضد ما قلناه ان التكليف حق من علم الرب
تعلى انه يكفر ولو كان خيرا الحسن ممن لم يبلغ
مبلغ التكليف وعلم انه لو بلغه لكفر ان يرغب
الى الله تعلى بما هو لا صلح له وعنده لم يبطل
القدر راسا على اصول المعتزلة ⁂ ومما يخاطب البصريون
ان قول الرب تعلى قاض على التبسط بمثل الثواب

فأي غرض في تعريض العباء للبلوى والمشاق والبلاء فان
قالوا لا يتصف الرب تعلى بالاقتدار على ذلك فانا لو قدرناه
لكان الرب سبحانه متبسطا له واستيفاء الحق المستحق
اولا من قبول التبسط فلنا هذا قول من لم يقدر الله حق قدره وما
ذكرتموه انما يرجع الى نفي قبول المنزوع الذي لا يكفي والاضرار
ومنع الذي يستكف وهو عندنا مرتب من قبول فضل الله تعلى
⁂ والدليل عليه ان الرب سبحانه متبسط بابتداء التكليف
عنكم معاشر البصريين في الثواب مترتب على ما الرب تعلى
متبسط بأصله ثم تقول تعيينهم اصولكم في الرجوع الى الشاهد
ومعلوم ان ملكا في زماننا لو تبسط على واحد واكرم مثواه
واجزل جايزته وعلا رتبته واستاجر اخر وولاه اجرا بعد
عزل الجميع وكف اليمين فالمتبسط عليه احق بكونه محظوظا
وسنعود لذلك ان شاء الله ثم نقول الحجب كل الحجب من
يقول تعريض من يكفر للهلاك اصلح له من التبسط عليه ولا
مزيد على هذا الجهل عما البصائر وفانا الله البدع

فصل

اللطف عند المعتزلة هو الفعل الذي علم الرب تعلى
ان العبد يطيع عنده ولا يختص عندهم بالجنس من الاجناس
ورب شيء هو لطف في ايمان زيد وليس بلطف في ايمان عمرو وقد
يطلع اللطف مضافا الى الكفر فيسمى ما يمنع الكفر
عندهم لطفا في الكفر ثم من اصل المعتزلة انه يجب على الله تعلى
افضى اللطف بالمكلفين فانوا على مناهج ذلك ليس بمفيد وراده
تعلى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا تعلى الله عن قولهم علوا كبيرا

فايدة ابتعاثه وما خلوا عن غرض صحيح عبث وسفه
وان كان الذي جاء به مما لا يدل عليه العقل فلا يتلقى بالقبول
وانما القبول من دليل العقول ﴿ وشبهة البراهمة ﴾
مبنية على تحسين العقول وتقبيحها ولو نازعناهم في
ذلك لم يستتم لهم شبهة ولكنا نسلم لهم جدلا هذا
الاصل ونبين بطلان ما يقولون عليه مع تسليمه فنقول
لا يمتنع تاكيد ادلة العقل بالجاءة الرسل وهذا مثابة
قيام ادلة عقلية على مدلول واحد وان كان الاكتفاء يقع
بدليل واحد ولا تجعل ما عداها عبثا ثم لا يمتنع ان يقع
في معلوم الله تعالى ان الرسول اذا ابتعث كان ابتعاثه
لطفا في الاحكام العقلية ويترتب العقلاء لها عند
ارسال الرسول واذا لم يمتنع ما قلناه بطل ادعاؤهم خلو
الابتعاث عن غرض صحيح ثم نقول لم زعمتم ان ما جاء به
به الرسول اذا لم يكن مدلول العقل كان باطلا ولم تنكرون
على من يزعم ان في الطب مجوزا لو تقدم عليل الى طبيب
يسايله عما يصلح له فهو على الجملة يعلم ان المبتغى ما
يشفيه ولكن لا يتعين له ما به يشفاه والطبيب
ينص عليه ما يشفيه فكذلك المبعوث اليهم لا يتعين
لهم قبل البعث ما يصلحهم مما يبعث الرسل فيه فاذا
بعث نص على المرائد واوضح مناهج المقاصد وقال لهم لم
زعمتم ان العقول تغني عن ابتعاث او هل لا تجوزون ان
ارسال الرسل تبيين الاعذية والادوية وتمييزها عن

واما أهل الحق فالطب عندهم خلق قدرة الطاعة وهذا لم
يعهد ولم تجر العادة ان يفعل للمعتزلة لم اوجبتم الطب على الذين
وهلا قلتم انه يفعل الطب تعظيما لمحنة وتعريضا للمكلفين
بعظم المشقات وقطع الاسباب للثواب الاجزل فان
قالوا العرض ان يتوصلوا فلنا اي غرض في تكليف من لا يؤمن
واذا حكمنا العقول فاحترام من هذه سبيله هو الطب
دون تعريضه للتكليف مع العلم الاطبي بالمعلوم يؤمن
المكلف عنده قهره مبلغ غرضنا في الطلاح والاصلح والطب

باب القول في اثبات النبوات

اثبات النبوات من اعظم اركان الدين والمقصود منه في
المعتقد حصره ابوابا احدها جوازا بتعاث الرسل ادلة
على البراهمة والثاني المعجزات وشرايطها وبه تبين
تميزها عن الكرامات والسحر وما يعترض به مدعي النبوة
والثالث في ايضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل والرابع
في تخصيص نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالايات والرد على
منكريها من اهل الملل والخامس الكلام في احكام الانبيا
وما يجب لهم ويجوز عليهم **فصل** فد انكرت البراهمة
النبوات وحجروها عقلا واحالوا ابتعاث بشر رسولا
ونحن نذكر ما يعتمدونه من شبههم ونتقصى عنه اولا
بما استروحوا اليه ان قالوا لو قدرنا ورود نبي لم تخل
جايه اما ان يكون مستدركا بقضية العقل او لا يكون
مستدركا بها فان كان ما جاء به مما يوصل العقل اليه فلا

عن السموم المؤدية والانتبة المضرة وشيء من ذلك لا يستنكر
عقلا فان قالوا لهول التجارب يرشد الى هذه المذاهب
قلنا عدم التجارب لي استمرارها يقضي بالمعاطب
وافحام المضار ولو ثبت الارشاد اولا لما مست الحاجة
الا معاطب السموم ومتميزها عما سواها قلت وما يتمسكوا
به ان قالوا ليست الشرع عندكم مشتملا على امور مستقبحة
عقلا مع علمنا بان الحكيم لا يامر بالفواحش ولا يندب الى
القبائح مما تشتمل عليه الشرايع من ذبح البهايم واستباحة
والعقل قاض بقبح ذلك قلنا ما ذكرتموه ينعكس عليكم
بايلام الله البهايم والاطفال الذين لم يقترفوا ذنبا ولم
تحتقبوا وزرا فان قالوا اذا لله حكمة قلنا وما كان حكمة
من فعله لم يبعد كون الامر به حكمة وهذا القدر مغن في
غرضنا قلت وربما يشيرون الى تخيلات لا يتشاغل بامثالها
لبيب فيقولون في الشرايع ما تزدرع منه العقول كالاحتناء
في الركوع والانكباب على الوجه والتحسر والتحري بسبع
والهرولة والتردد بين جبلين في رمي الجمار من غير مرمى اليه
لا غير ذلك والوجه معارضتهم بمثله لا نجوز عنه مخلص
فيقول الرب تعالى يضطر عبده ويقهره ويعريه ويتركه
كالمحكم على وظم والسوءة منه بادية ولو عز واحلمنا عبده
مع تمكنه من ستره ومواراة سوءته لكان ملوما والرب
تعالى يفعل من ذلك ما يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
وهو الذي يسلب العقول ويضطر المجانين الى ما تبغا مضرته

مع القدرة على ان يكمل عقولهم بما لم يبعد ما ضربنا فيه
الا مثله ان يكون وعلا الله لم يبعد ايضا وقوعه مامورا
به فان قالوا اذا وقع ما ذكرتموه من ابعال الله تعالى فيه
مصالح خفية هو المستاثر بعلمها قلنا التزموا مثل
ذلك في الامر بما استحبدتموه والممتنع له شبهة
تتعلق بالمطاعن في المعجزات ونحن نذكر عمدتهم منها
في تضاعيف الكلام ان شاء الله تعالى والدليل على جواز ارسال
الرسل وشرع الملل انه لم يلزم من المستحيلات التي ذكرناها
وقوعها لاعيانها كاجتماع الضدين وانقلاب الاجناس
ونحوها اذ ليس في ان يامر الرب عبدا من عباده بان يشرع
الاحكام ما يمتنع من غير جهة التقبيح والتحسين عقلا
بلازم واذا تبين ذلك فلنا بعده مسلكان احدهما ان
نبني اصل التقبيح والتحسين عقلا وما يفا بعده الا القطع
بالجواز والثاني ان نسلم التقبيح جدلا ونقول الارسال ليس
مما يقبح لعينه كالظلم والضرر المحض ونحوهما ولا يتلفا
قبحه بامر يتعلق بغيره فانه لا يمتنع ان ينفع في المعلوم لطفا
ليؤمن عنده العقلاء ويلتزموا قضيات العقول ولولاه لم
تحدثوا وعندوا بهذا قاطع جواز اثبات النوابت قلت ومن القواطع
في ذلك قيام المعجزات كما نصبها ولا لتها على صدق المخبرين
بها واذا اوضحنا كونها دلت على صدق مدعي النبوة بقي
ذلك الرد على منكري النبوة **فصل** اعلموا اولا ان المعجزة
ماخوذة لفظا من العجز وهي عبارة شايعة على التوسع
والاستعارة والتجوز فان المعجز على التحقيق خالق العجز

والذين تعلقوا بالتحدي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي فان
المعجزة ان كانت خارجة عن فعلات البشر فلا يتصور منهم
العجز عنها وانه انما يعجز عما يقدر عليه وان كانت
المعجزة من قبيل مقدورات البشر فلا يتصور ايضا عجز
المتحدين بالمعجزات فان العجز يعارض المعجوز عنه فلو عجزوا
عن معارضته لوجبت المعارضة ضرورة والعجز مقترن بها
بها على ما نقضناه في باب كتب القدر فالمعتاد الاعجاز
الا نبأ عن امتناع المعارضة ضرورة والعجز مقترن بها
على ما نقضناه من غير حاجة الى وجود العجز الذي هو ضد
القدرة وقد يجوز باطلاق العجز عن انتفاء القدرة كما يجوز
باطلاق الجهل عن انتفاء العلم ثم في تسمية الاية معجزة تجوز
وهو اسناد الاعجاز اليها والرب هو معجز للخلايق بها
ولكنها سميت معجزة لكونها سببا في ظهور امتناع
المعارضة على الخلايق ثم اعلموا ان المعجزة لها اوصاف تتعين
الاحاطة بها منها ان تكون فعلا لله تعالى ولا يجوز المعجزة
صفة فلانه اذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين
ولو كانت الصفة القديمة معجزة لكان وجود الباري
تعالى معجزا وانما المعجزة فعل من افعال الباري تعالى فاز لمنه
قولنا لمدعي النبوة صدقت على ما سنوضح وجه دلالة
المعجزة على صدق الرسول والذي ذكرناه جار فيما لا يقع
مقدورا للبشر فان قيل هل يجوز ان يكون المشي على الماء والتصعد
في الهواء والترقي في جو السماء معجزة قلنا لا يبعد تقدير ذلك
معجزة اذا اكتملت صفات المعجزات والحركات في الجهات

من قبيل مقدورات البشر ولكن الوجه في ان نقول القدرة
على هذه الحركات معجزات وهي فعل الله تعالى وليست
من مقدورات البشر واما بعض الحركات فمن اعتقد كونها
من فعل الله تعالى لم يبعد ان يعتقد كونها معجزة من حيث
كانت فعلا لله تعالى لا من حيث كانت كسبا للعباد
بتكون القدرة على هذا التقدير والحركات معجزات
فان قيل لو ادعى نبي النبوة وقال اني اتحدى على اهل هذا
الاقليم القيام مدة ضربها هذا القدر من الايات المباهرة
وليست هي فعلا بل هي انتفاء فعل وقد قال شيخنا رحمه
الله المعجزة فعل الله تعالى يقصد مثله التصديق
او قايم مقام الفعل يتجه فيه قصر التصديق واشار الى
ما ذكرناه والوجه على ان المقدور المستمر مع محاولة
القيام هو المعجز فيرجع العجز الى فعل فان قيل المقدور
معتاد والمعجز خارق للعادة قلنا المقدور مع محاولة
القيام في اقوام لا يعدون كثرة خارقا للعادة فهذه
شريطة للمعجزة ومن شرايطها ان تكون خارقة للعادة
اذ لو كانت عامة يستوي فيها البر والفاجر والصالح
والطالح ومدعي النبوة المحق فيها والمفتري لدعواه
لما افاد ما يقدر معجزا مميزا او نصيصا على الصادق
ولا خفاية لمن تنطب فيه والبراهمة اسولة لحم الاعنا
بها الان منها ان قالوا خرق العوايد لا ينضبط وانما يوجد
على الندور مرة او مرتين لا تخرج عن قبيل الخوارق واذا

تكرر وقوع الاخبار معتادا ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد
وتخرجه عن الخوارق والقول فيه مستنبط الى وجه الخ وهذا
مما لا محصول له وهو محوم على حد ضرورات العقل تحيل ليس له
تحصيل وانما باضطرار نعلم ان احياء الموتى وقلب العصا حية وما يشابه
ليس من الافعال المعتادة وعدم انحصار الاعداد التي يلحقها
بالمعتاد فانا لا ندري هذه الضرورات وربما شيء لا تنضبط
علامته ولا تتكيف صفته وان كان معلوما اضطرارا وهذا امثلة
ابعض الاخبار المتواترة الى العلم الضروري بالمخبر عنه قلنا
اذا لم ينضبط اقل اعداد يحصل التواتر باخبارهم لم يجز ان الله سبيل
وليس عدد فيه اولا من عدد وافصى ما نذكره ان الاعداد ان
التي ورد الشرع بنفي الشطوط وليست عدد التواتر ثم ليس لنا
بعد هذا عدد ينقطع به وكيف خاطب غيره بما يحسمه
بغضب الستيفن على الضرورة غضبه ولا يمكن ربط العلم
بغضب على اعتباره او صفة اخرى من صفاته فان كل صفة يشاد
اليها فقد توجد في غير حالة الغضب فان قالت البراهمة من
اصلكم ان خرق العوايد وقلبها مقدور لله تعالى وليس من المستحيل
ان تطرد عادة ثم يعهد مثلها ولو اطردت لخرجت عن كونها
معجزة فاذا ادعى نبي الرسالة وتشبث بما يخرق العادة فما
يؤمنا ان يكون ذلك اول عادة ستطرد ولو اطردت لما كانت
اية والقول في التقصي عن هذا يطول واقرب شيء يردهم عن
دعاويهم ان نقول لو قال نبي ايتي ان يقلب الله عادة معتادة
ويطرد نقيضها كان ذلك من اخوف المعجزات بالدلالة على

على المنبوات ولين ذلك باي راجع مع عود العادة الى الاطراد
بلا فرق فهذا مطرده على منافضة التي سلفت اولا ثم ان
استمر تويههم في نادر يتحدى به نبي فعارضوا به اذا
بعد زمنه ذلك النادر ثم انطوت ايام وقرون ولم
يعهد ذلك النادر كرر فقد خرج عن ان يكون به
ابتداء عوادة ان ومن اعظم شبههم في ذلك ان قالوا
كيف يستنيف العاقل كون ما جاء به النبي خارقا للعادة
وقد استقر في نفسه ما اطلع الحكما عليه من خواص الاجسام
وبدايع المتاثيرات حتى توصلوا الى قلب النحاس ذهبا
ابريزا وخبر الاجسام التقال بالادوات الخبيثة الى غير
ذلك من بدايع الحكم ونتايج العلوم الثاقبة هذا وما
استقاض في البرية مجرده خاصية في جزب الحديد فما
يؤمنا ان يكون مدعي النبوة فرعن على شيء من هذه الاسرار
وتظاهر به فلنا هذا الجواب انكار البدايه والتشكيك في الضروريات
وكل نظر يجر الى دفع الضرورة فهو الباطل ودون الضرورة وبيان
ذلك انا باضطرار نعلم انه ليس في القوى البشرية والقدر
الحكمية احياء العظام بعد ما رممت وابراء الاكمه وقلب
العصا حية تتلقف ما يافكون السحرة ومن جوز التوصل الى
مثل ذلك بالحكم ودرك الخواص فقد خرج عن حيز العقلاء
وينبغي ان لا يبعد ان يكون في طرف من اطراف الارض صقع
قلبت فيه الحيوانات وتنوعوا النبات حتى صار النبات
النبات عقلت الحيوانات وجاءت بالحكم والايات الى
غير ذلك من المحالات ثم اذا ادعى نبي بمثل هذه زمانه خارقا

قلو لو تكن خارقا لا شتراكت النبوة مع معارضته
وانصرفت الدواعي الى معجزه وحطه عن دعواه واذا زاعت
الدواعي شاعت اتيانها والتحدي بها وتعجيز الخلايق عن
الاتيان بمثلها استبان ذاليك انه من الخوارق وهذا القدر
غرضنا في ذاليك والشرط الثانية المعجزة المعتبرة
ان تتعلق بتصديق من ظهرت على يديه وهذه الشرطة
تنقسم الى اوجه لا بد من الاحاطة بها منها ان يتحدى النبي بالمعجزة
بالمعجزة وتظهر على وفق دعواه فلو ظهرت اية من شخص
وهو ساكت صامت فلا تكون الاية معجزة وانما قلنا ذالك
لان المعجزة تنزل من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره
ولا يتاتا ذاليك دون التحدي فان من ادعى انه رسول الملك وقال
لمن عنده ان كنت رسولا فقم واقعد فبعد ذالك كان ذلك اية
قوله صدقت ولو لم يدع المرسول ذاليك بل ادعى الرسالة
مطلقا وقام الملك وقعد لما كان ذالك الا على تصديقه
فلا بد من التحدي اذا ثم يكفي في التحدي ان يقول اية صدقي
ان يحيي الله هذا الميت وليس من شرط التحدي ان يقول هذه
اية ولا ياتي باخر مثلها فان الغرض من التحدي ربط الدعوي
بالمعجزة وذالك يحصل دون ان يقول لا ياتي باخر مثلها فهذا
وجه من وجوه تعلق المعجزة بالدعوى ومن وجوهه ان لا
تتقدم المعجزة على الدعوي فلو ظهرت اية اولا وانقضت
فقال قايل انا نبي والذي مضى كان معجزتي فلا يكون ذالك اية
تعلق لما مضى بدعواه فان قيل اذا نظرنا الى الصندوق والعصا
خلوا واقفلناه وتركناه ثم رجعنا فقال مدعي النبوة اية

تصاعبوني انكم تصاعبوني في هذا الصندوق وفي عصاي اذا افتحتما
الصندوق وفي العينا العصا كما وصف كان ذالك اية وان
كنا نجوز تقدم اختراع ذالك العصا متقدما على
دعواه ولكن قوله المنبي عن تقدم اختراع ذالك الغيب
اية وذالك مطابق لدعواه باعلموا فان قيل هل تجوز
استخبار المعجزة عن دعوى النبوة قلنا ان تاخرت وطابقت
الدعوي كانت اية وذالك مثل ان يقول النبي اية صدقي
الخراق انعاده بكذا وكذا وقت الصبح جاء اوقع ما
وعد كما وعد وكان خارقا للعادة كان اية فان قيل
لو قال مدعي النبوة ستظهر اية بعد موتي يوقت ضربه
جاء اوقع ما قاله بعد الوقات على حسب دعواه وكان
خارقا للعادة فالوجه عندي في ذالك ان نقول ان كلف
الناس التزام الشرع ناجزا والاية مرقومة تقع كلهم
تسقطا وان نص على الاحكام وعلق التزامها بوقت ظهور
الاية صح ذالك والقاضي ابو بكر رحمة الله منع مما
صحته ولا وجه لمنعه والحق احق ان يتبع ومن وجوه تعلق
المعجزة بالتصديق ان لا تظهر مكذبة للنبي صلى الله عليه
وسلم مثل ان يدعي مدعي النبوة فيقول اية صدقي ان يخطف
الله يدي فاذا انطفها الله تعالى بتكذيبه وقالت اعلموا
ان هذا مفتر فاحذروه فلا يكون ذالك اية ولو قال اية ان
يحيي الله هذا الميت فاحياه الله وقام ولد لسان طليق وقال
صاحبكم مفتر وقد بعثني الله لا فضحه ثم خر صعقا
وقد قال القاضي رضي الله عنه هذه اية مكذبة لا تنزل

والذي عندي في الدال التكذيب ان كان خارقا للعادة وهو
الذي يقع في المعجزة بمثابة نطق البهيمة بالتكذيب واما
الميت اذا حيي وكذب ليس تكذيبه خارقا للعادة وللنبي
ان يقول انما الآية إحياؤه وتكذيبه اياي كتكذيبه سائر
الكفرة **باب في اثبات الكرامات وتغايرها من**
المعجزات :: ماصار اليه اهل الحق جواز الخراق العادة في
حق الاولياء واطبقت المعتزلة على منع ذلك والاستاذ
ابو اسحاق رضي الله عنه يميل للمعتزلة على منع ذلك
لا قرب من مذاهبهم ثم جوزوا الكرامات لخرقوا احراز
جمع عاير الا ان من شرط الكرامة الخارقة للعادة ان تجري
من غير ايثار واختيار من الولي وصار هو لا الى ان الكرامة
تقارن والمعجزة من غير الوجه وهذا غير صحيح لما سنذكر
ان وصار ما يرون الى الجواز وقوع الكرامة على حكم الاختيار
ولكنهم منعوا وقوعها على قضية الدعوى فقالوا لو
ادعى الولي الولاية فاختصه في اثبات دعواه خرق
العادة فانه اليك ممتنع وهؤلاء يقدرون في الكلام فرقا
بين الكرامة والمعجزة وهذه الطريقة غير مرضية ايضا
ولا يمتنع عندنا ظهور خوارق العوايد مع الدعوى
المفروضة وصار بعض اصحابنا الى ان ما وقع معجزة لنبي
لا تجوز تقديره وقوعه كرامة لولي فيمتنع عندها ولا
ان يفعل الجزء تقلب العصى ثعبانا او يحيي الموتى الا غير الله
من اياد الانبياء كرامة لولي وهذه الطريقة غير سديدة
ايضا والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في

في تعارض الكرامات وغرضنا من تزييف هذه الطرق
باثبات الصحيح عندنا والفرق بين الكرامة والمعجزة
يستبين بذكرنا عمدة ادلة الكرامة ونقصينا عنها
ونعول بنا على القواطع في اثباتها فنقول متمسكين بها نقارت
الكرامات ان قالوا لو جاز الخراق العادة من وجه لولي
لجاز الدال من كل وجه ثم لجواز ذلك لا ظهور ما كان
معجزة لنبي على يدي ولي وفي الدال يعضي الى تكذيب النبي
المتحدي باتيه للقابل لمن تحداه لا باتي احد مثل ما
اتيت به فلو جاز اتيان الولي بمثله المتضمن للمنسبة
الا نبيا الى الله فترى وهذه اقوية لا تحصل له اذ لا
خلاف ان الشيء الواحد من خوارق العوايد تجوز ان يكون
معجزة للنبي بعد نبي ثم لا يكون ظهوره ثانيا مكذبا
لمن تحدى به اولا فان قالوا النبي يقيد دعواه في خطاب
من تحداه ويقول لا ياتي احد بمثل ما اتيت به الا من يدعي النبوة
جاء فاتي بدعواه قلنا ان ساغ تقدير تقييد المدعوى بما
ذكرتموه فلا يمتنع ايضا ان يقول قلبي لا ياتي بمثل ما اتيت به
ولا يحترف ومعتزلا من يروم تكذيبي فخرج الكرامات عن
هذه الجهات وليس تقييد اولا من تقييد :: ومما احتجوا به ان
قالوا لو جوزنا الخراق العوايد للاولياء لم نامن من انقلاب جملة
دماء عبيطا وانقلاب الطوابع ذهبا بيضا وقيئا وفوعه وذلك
يوحي الى ان يتشكك اللبيب في جريان جملة دما عبيطا
وانقلاب الاطوابع ذهبا ابريزا وحدوث تبتير سوي من غير
اعلاف وولادة وتجويز ذلك يسفسطة وتشكك في الضروريات

فلنا هذه الفرق كرتموه بتعكيس عليكم في زمن الانبياء
بان الفرق كانوا في حكم الفترة وهو ما بين المعروج بعيسى
عليه السلام الى انبعاث محمد صلى الله عليه وسلم كان
يسوغ منهم تجويز ما منعتم تجويزه في محاولة دفع الكرامة
ولما انبعث النبي صلى الله عليه وسلم وظهرت الايات
والخرقت العادات لما استمر عن صدور العقلاء الا من مرفوع
خوارق العوايد وهذا سبيلنا في الرد فعنا اليه فنحن
الان على امن من ان تظاهروا لا يقع بان قدرة الله وقوعه فلنا
العادة. وازال العلوم الضرورية بانها ظهروا وقوعه
لا يقع فقد بطل ما قالوه، واستبان بانبعاثنا عنه اصل
في الكرامة ان قال فما الدليل لكم على تجويزها قلنا ما
من امر خرق العادة الا وهو مقدور للرب تعالى ابتداء الا
تمتنع وقوع شيء لتقبيح عقلي ما مهدناه فيما سبق وليس
في وقوع الكرامة ما يقدح في المعجزة بان المعجزة لا تدل
لعينها وانما تدل لتعلقها بدعوى النبي ونزولها منزلة
التصديق بالقول والملك الذي يصدق مدعي الرسالة بما
يوافقه ويطابق دعواه لا تمتنع ان يصدر منه مثله اكراما
لبعض اوليائه ولا يقدح مرام الاكرام في قصد التصديق اذا
اراء التصديق ولاجابة الداعي على ما مهدناه ان قيل فما الفرق
بين الكرامة والمعجزة قلنا لا يفترقان في جواز العقل الا بوقوع
المعجزة على حسب دعوى النبوة ووقوع الكرامة دون ذلك
النبوة واستدل المثبتون الكرامة بما لا سبيل الى دفعه
من مواقع السمع بان اصحاب الكهف وما جرى لهم من الايات

لا سبيل الى جحده، وما كانوا انبيا اجماعا وكذا الخضر
مريم عليها السلام بضروب من الايات فكان زكريا صلوات
الله عليه صاعدا عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة
الصيف في الشتاء، ويقول متعجبا انا لك هذا وتساقط
عليها الرطب الجني الى غير ذلك من ايتها وكذا الام
موسى عليه السلام الهمت في امره ما لا يخفاء به وجرى في
الايات في مولد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا ينكره منصف
الا اسلام وذلك قبل النبوة ولا انبعاث والمعجزة لا
تسبق دعوى النبوة كما قدمناه بان تعسف بعضهم
وزعم ان الايات التي استدللنا بها كانت معجزات
لنبي كل عصرة الى انتظام للجهلات فاذا انحنا
على العصر الخالية لم تخل الايات التي تمسكنا بها
مقترنة بدعوى بل كانت تقع من غير تحد لمتحد
بان قالوا انما وقعت للانبياء دون دعواهم فشرط المعجزة
الدعوى فاذا وقعت كانت خوارق العادات كرامة
للانبياء وتحصل بذلك الغرض في اثبات الكرامات ولم
يكن في وقت مولد الرسول صلى الله عليه وسلم نبي تستند اليه
اياته وقد صحت الكرامات جوازا ووقوعا عقلا وسمعا

باب في اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات

وقد كر فيه اثبات الجن والشياطين والرد على منكريهم
واما السحر فثابت ونحن نصفه اولا ثم ندل عقلا على جوازه
ونتمسك بظواهر السمع على وقوعه وقد كر تمييزه عن المعجزات

١٢٥

في خلل الكلام ولا يمتنع ان يرى في المنام حرف الهوى ويتعلق
في جو السماء وتبسنه وقد يتولج في الكوات والكوى الغير
ذلك مما هو من قبيل مقدور ات البشر اذ الحركات في الجهات
من قبيل مقدورات البشر ولا يمتنع عقلا ان يفعل الرب
سبحانه عند ارتياء الساحر ما يستنكره الا قتدار عليه
فان كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى
عندنا والدليل على جواز ذلك الكتاب والسنة ووجه التمييز ها هنا بين المعجزة والسحر كوجه التمييز عند
الادعاء له وقد شهدت بتواطر سمعية على ثبوت السحر منها
قضية هاروت وماروت ومنها سورة الفلق مع اتفاق
المفسرين ان سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي
لرسول الله صلى الله عليه وسلم بانه سحره على مشط ومشاقة
تحت راعوفة في بئر ذروان وسحر بنت اخت لبيد جارية عائشة رضي الله عنها واتفقوا لعلما على ثبوت السحر
واختلفوا في حكمه وهم اهل الحل والعقد وبهم يتم الاجماع ولا
عبرة مع اتفاقهم لخيالة المعتزلة فقد ثبت السحر جوازا -
ووقوعا ثم اعلموا ان السحر لا يظهر الا على فاسق والكرامة
لا تظهر على فاسق وليس كل امر مقتضى العقل ولكنه
منافي من اجماع الامة ثم الكرامة ان كانت لا تظهر على
فاسق معلن بفسقه فلا تشهد الولاية على قطع اذ لو
تشهدت بها لا من صاحبها العوافت وذلك لم يجز لولي
في كرامته اتفاقا فان قيل بينوا مذهبكم في الشياطين

والجن قلنا نحن قلنا نحن قايلون بثبوتهم وقد انكرهم معظم
معظم المعتزلة ودل انكارهم اياهم على قلة مبالاتهم
وركاكة دياناتهم فليس في اثباتهم مستحيل عقلي
وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على اثباتهم وحق
اللبيب المعتصم بحبل الدين ان يثبت ما قضى العقل
بجوازه ونص الشرع على ثبوته فلا يبقى له منكرا ابليس وجنوده
والشياطين المسخرين في زمن سليمان عليه السلام كما
انبأ عنهم اي من كتاب الله تعالى ولا يمنعها من له مسكة
في الدين وعلقة يتشبث بها والله الموفق للصواب فهذا
غرضنا في هذا الباب

باب في الوجيز

الذي منه تدل المعجزة على صدق النبي اعلموا ارشدكم
الله ان المعجزة لا تدل على صدق النبي حسب دلالة الادلة
العقلية على مدلولاتها فان الدليل العقلي يتعلق
بمدلوله لعينه ولا يفتقر في العقل وقوعه غير ان عليه
وليس كذلك سبيل المعجزات ويبازيك بالمثال
في الوجهين ان الحروف لما دل على المحدث لم يتصور
وقوعه غير دال عليه وانقلاب العصى حية لو وقع بدءا
من فعل الله تعالى من غير دعوى نبي لما كان دالا على
صدق مدع فقد خرجت المعجزات عن مضاهات الادلة
العقولة فان قيل فما وجه دلالتها اذا قلنا هذا ايما
كثر فيه تخبط من لا تحصل علم هذا الباب والمرضي
عندنا ان المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة
التصديق بالقول وغرضنا يتبين بعرض مثال فنقول اذا ادعى

ملك الملك بن وتصدر لتلج عليه رعيته واحتفل المجلس
واحتشد وفد ارهق الناس بتفعل شاغل فلما اخذ كل واحد
مجلسه وترتب الناس على مراتبهم انتصب واحد من خواص
الملك وقال معاشر الاشهاد قد جاكم امر عظيم وانذلكم
خطب جسيم واقد رسول الملك اليكم ومؤمنه لديكم
ورقيبه عليكم ومدعوا هذا من الملك ومسمع فان
كنت ايها الملك صادقا في دعواك فخالف عادتك قبله
وجانب سجيتك وانتصب في صدرك وبهوك ثم اقعد
بفعل الملك الاعلى وفوق عواه ومطابقة هواه فيستبين
الحاضرون على الضرورة تصديق الملك اياه وتنزل الفعل الصادر
منه منزلة القول المصرح بالتصديق فقد ذهب العمر في ضرب
مثالوها التي تبنى عليه السولة وتنقضا عنها وبنيه رجت تحت
ما تطرق اغراض بعظم خطرها فمن اهم الاسولة ما اداني
له المعتزلة حيث قالوا اذا اجوز ان يظل الرب عباده
ويغويهم ويردهم فما الذي يومنكم من اظهار المعجزات
على يدي الكاذب بين الاضلال الخلق وقالوا اصلنا في تنزيه
الرب تعالى عن فعل الجور واضلال العباد يومنانها
الزمناكموه وندل المعجزة على التصديق من حيث يعلم ان الرب
تعالى لخصصها للصادق ولا يتبينها للكاذب فيظل الخلق
والجواب عن الاول والجواب عن الثاني ان نقول من يشهد
مجلس الملك في الصورة المعروضة علم ان الضرورة تصديق
الملك من يدعي الرسالة وان لم يخطر لمعظم الحاضرين ببال
وعبر وتفكر في ان الملك لا يغوي رعيته ولا يطغى

حاشيته ولو كانت دلالة المعجزة على التصديق موقوفة
على العلم بان مظهر المعجزة لا يطغى ولا يضل لاخذ
بالعلم برسالة الملك من نظم هذا النظر وانتشرت منه
العبر وليس الامر كذلك على اضطراره والذي يكشف
الحق في ذلك ان الملك لو كان ظالما عاشما لا يومن قوادره
بالعقل المبرو فهم ممن هذه صفته تصديق مدعي
الرسالة وجاجرة الى منكر البديهة ثم نقول للمعتزلة
ما وجه دلالة المعجزة عندكم ان قالوا وخلقها علما بنا
بان الله تعالى لا يضل خلقه قلنا فعلمكم على وفق علمكم
يقارن المعتاد من الافعال حسب مقارنته الخارق منها
للعادة تجوزوا ان يقع معتاد مع اعتقادكم علما لنبي
بان قالوا لا بد من اختصاص المعجزة بوجه لاجله تدل
قلنا فبينوه تتكلم عليه ولا يزالون في عمه وحيرة او
يرجعون الى الحق باذا او ضحنا وجها سوى ما انحلوه من
قاسد معتقدهم فنقول لا تظهر المعجزة على يدي
الكاذب لانها لو ظهرت لدلت على صدقه وتصديق
الكاذب مستحيل في قضيات العقول فان قيل وهل
تجوزون في المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى
الكاذب ام تقولون ليس ذلك من المقدور قلنا ما نضيفه
من في الطاقة المعجزة يستحيل وقوعها على حسب دعوى
الكاذب لانها تتضمن تصديقا والمستحيل خارج عن
قبيل المقدور فاف ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى
كوجوب افتقار العلم بالاخبار في بعض الاحوال وجنس المعجزة

يقع من غير دعوى وانما الممتنع وقوعه على حسب دعوى
الكاذب فاعلموا ذلك فان قيل ان ثبت لكم ما ادعيتموه
في المثال الذي وصفتموه لم ترد دون الغايب الى الشاهد مع علمكم
بانه لا بد من جامع بينهما فان رد الجمع من غير جامع يجر الى الدهر
والالحاد وربما عضد هذا السؤال باخر وقالوا انما علمنا رسالة
مدعيها لقرائن الاحوال وما احسسناه منها وذلك مفقود في
موجود في حكم الاله وهذا اخر عقدة في النبوات فاذا الجملة
لم يبق بعدها للطاعنين مضرب فنقول مستعينين بالله
تعالى ما ذكرناه تنبيه الدليل مثابة التقريب وضرب الامثلة
للايضاح ولم نذكره مستدلين به فان سبيل ما ذكرناه
سبيل الضروريات ولا يستدل عليها ولكن قد يضرب فيها
الامثال وهاهنا توضيح مثل ما ذكرناه تنبيه فهذا وغايتا فنقول
ان المعجزة انما تدل في حق من يعتقد ان له ربا قادرا يفعل ما
يشاء فيقول النبي في مخاطبة من سواه عتقاده الا لهية فقد
علمتم ان انتعاث النبي عني منكر عقلا وانا رسول الله
اليكم وايتي صدقي انكم تعلمون بقدرة الرب تعالى والقدرة على
احياء الموتى وتعلمون ان الله تعالى عالم بسرائرنا وعلانيتنا وما
تخفيه من سرائرنا وتبديه من ظواهرنا وانا رسول الله اليكم
فان كنت صادقا فاقلب يا رب هذه الخشبة حية تسعى
فاذا انقلبت كما قال واهل الجمع عالمون بالله تعالى وبما
يعلمون على الضرورة ان الرب تعالى قصد باظهاع ما ابدع نصرته
كما ذكرناه شاهدا وما موهوا به من قرائن الاحوال لا
محصول له فان من كان غايبا عن المجلس الموصوف قبل ما

ما جرا شاهد الحاضرين في العلم بالرسالة وان لم تتمش حالا
ركة اليه لو كان الملك في بيت مستخليا بنفسه ودونه
سجوف مسدولة فقال مدعي الرسالة ان كنت رسولا فحرك
الحجب وشل السجوف فجعل ذلك كان تصديقا وان لم يرد
الملك كلما فلما جرى التصديق من وراء الحجاب انقطعت
هذه الاسباب واستمت الابواب وتوضح الحق والله
والله المشكور على كل حال ويتضح ما ذكرناه بان اهل
الهوا والشكوك لم يزالوا في زمن لا نبيا منهم من انكر الالهية
وخالفه الشكوك في النبوات لغلبة الجهل ومنهم من اعتقد
كون النبي ساحرا وصار الى ان الصانع زينه لخيل وما اعتقد
معتقد في دهر من الدهور كون المعجزة فعلا لله تعالى
على ابتداء موافقا لدعوى النبي ثم استراب في النبوة
وذلك شاهد على ان ذلك موقع ضرورة لا مجال للشكوك
فيه فهذا قولنا في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول
ولا يكاد يستتب ذلك للعقول فان منا ما ذكرناه على
الغصر لك التصديق ويعسر على المعتزلة اثبات قضية الله
تعالى بانهم تقولوا ارادة قديمة ومنعوا كونه مريدا بارادة حادثة
وقضى بما فقدوه منا بطلان كونه مريدا بارادة حادثة
فلا يبقى لهم متعلق في اثبات قضية التصديق **فصل** فان قيل
في المقدور نصب دليل على صدق النبي فيما المعجزة قلنا
في المقدور يمكن فانها يفتقر ليلا على الصدق لا خلوا اما ان
يكون معتادا او اما ان يكون خارقا للعادة فان كان معتادا
فيستوي فيه البر والفاجر فيستحيل كونه دليلا وان

يتعلق به غوى النبياء كل خارق للعادة يجوز تقدم بروقوعه
انه امر فعل الله تعالى فاذا لم يكن بد من تعلقه بالمدعي
فهو المعجزة بعينها. **فصل** فان قيل ان سلم لكم ما ذكرتموه
من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول فلا يتم غرضكم دون
ان تثبتوا استحالة الخلف وامتناع الكذب على الله تعالى
ولا سبيل الى اثباتهما الا بالسمع فان مرجع الدلالة السمعية
الى قول الله تعالى فما لم يثبت وجوب كونه صادقا لا
يستمر في السمع امر ولا يمكن ان يحتج في ذلك بالاجماع
فان العقل لا يدل على صحة الاجماع وانما تتلقى صحته من
كتاب الله تعالى ولا يمكن التمسك في تنزيه الله تعالى عن
الكذب لكونه نقضا من وجهين احدهما ان الكذب عندكم
لا يقبح لعينه والثاني انه لو سلم انه نقص فما معنى نفي
النقائص بدلالة السمع قلنا اما الرسالة فانما تثبت دون
ذلك في الحال ولا تتعلق اثباتها باخبار تتضمن كونها صدقا
او كذبا وكان المرسل قال جعلتك رسولا واثنيت ذلك اليه
انفا ولم يقل انك مخبر عما مضى فمن اين لك كسبيل قول
القائل وكلتك في امري واستنبتك لمثاني فهذا توكيل ناجز
يستوي فيه الصادق والكاذب وحصول القول فيه ان صيغة
التوكيل وان كانت اخبارا بالغرض فهي امر بالابتداء لشان
وانتصاب لتشغل ولا امر لا يدخله التصديق والكذب وآية ذلك
ان للملك ان يقول عليه كذبت وخلفت بالفعل الذي فرضناه منه
يصدق الرسول ويثبت الرسالة فلم يبق الا التعلق على الغيب من غير دليل

بهذا الموقف الذي لا يتوقف تثبت على نفي معنى الكذب
عن الباري سبحانه واعلموه ولكن لا يثبت صدق النبي
بعد ثبوت الرسالة فيما يؤديه ويبلغه ويشرعه من الاحكام
ويشرحه من الحلال والحرام الا مع القطع بتقدس الباري تعالى
عن الخلف والكذب فان النبي يتعرض فيما يدعيه من صرف
نفسه في تبليغه بتصديق الله تعالى اياه وما لم يثبت وجوب
كون تصديقه تعالى صرفا حقا لا يثبت صدق النبي في اثباته
وليس تصديقه فيما لا يبلغه تفصيلا بمثابة انتصابه رسولا
فان حقيقة نصبه يرجع الى اثبات امر والاخبار عن صدقه
فيما اخبر به تتعرض لكونه صدقا او كذبا وقد عول الاستاذ
ابو اسحاق رضي الله عنه في كتابه المترجم بالجامع على
فصل وحث على التمسك به وقال الاحكام عندنا لا ترجع
الى صفات الافعال وانما ترجع الى تعلق الكلام القديم بها
والشيء لا يجب لنفسه ولكن يقضي فيه بالوجوب ليتوعد
على تركه ووعد الثواب على فعله والوعد والوعيد خبران
فلو لم يثبتا على حكم الصدق لم يثق بهما واذا كان كذلك
لم يتقرر اجتناب وتحظر وترتب الطاعة والمعصية من المخالفة
ويؤول فيصير اذا الامر الا يتصور للباري تعالى امر مطاع
وفعله لنا دلالة على كونه الها قادرا عالما ولا تفعل
الالهية لمن لا يتصور فيه الامر والنهي وقال عند استتمام
هذا الفصل ولو لم يتبين وكنا بنا غنى عن هذا لكان بالحري
ان يغتبط به وقد اتينا بما ضمناه من كلام الائمة الحبر
ولسنا نرى في الامة مفزعا في الحاج ولا سبيل الى حشر

الملبات ممّا ذكرنا ولا وجه لدعا الضرورة فالذي عليه
التعويل في غرض الفصل ان نقول قد اوضحنا الطريق الموصلة
الى كون الباري سبحانه وتعلى عالما مريدا وقد فرمنا فيه
مفنع في اثبات كلام النفس والعلم بالشي المريد له لا يمتنع
ان نقوم به اخبار عن العلوم المراد على حسب تعلق العلم
والارادة به وكل معنى يقبله موجود فانه لا يعزب عنه وعن
ضده ان كان له ضد كما قدرنا في ضد الاعتقاد فلو لم يتضد
الباري سبحانه لتجرد فلو جب ايتصافه بضده واذا
اتصف بضده استحال ان يقدر ذاته الضد نهوه وغفلة
عن ما قدر خلافه مخبرا عنه فان الذهول كما يضاد الخبر عن
الشي فانه يضاد ايضا العلم به واراداته وان كان ضد الخبر
الخبر الضد في خبرا هو خلفه وكذب واقع على خلاف المخبر
فيجب على تقدير الى الوصف تقدمه والقضايا باستحالة
عزمه لما قدمناه من اثباته فلم الكلام في بؤول منتهى
ذلك الى انه يستحيل من الباري تعلى ان يخبر عما علمه على
حسب تعلق العلم به وذلك معلوم بطلانه فانا نعلم
قطعا ان العالم بالشي يستحيل ان ينصف مع علمه به
بصفة يستحيل معها كلام نفسه المتعلق بمعلومه على
حسب تعلق العلم به حتى فان يستحيل مع العلم به اخبار
النفس عنه فاذا امتنع اجتماعهما لاستحالة شاهدا
وانتسب جاحد ما قلناه الى دفع البديهة فيلزم طرده شاهدا
وغايبا فان قيل كيف ادعيتم البديهة في فرع اصله متنازع

متنازع فيه فان معظم المتكلمين صاروا الى انكار كلام
النفس فلذا الذي به عبي اهل اللغة انه كلام النفس لا ينكر
وانما التنازع في ان ما ادعيناه هل هو كلام او اعتقاد
او علم قلنا هو احد النفس وخواطرها قائم بالمتكلم
معلوم لا يحد فان قالوا ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس
ان يعلم العالم كون زيد في الدار وتقدير في خلد نفسه
مع ذلك انه ليس في الدار قلنا هذا تخييل ووهم
فان ذلك الكلام الدائر اخبار عن تقدير اخبار وليس
بخبر فاخبر مثبت والذي يحقق ذلك ان العالم بالشي مع
الاحتقاد عنه على حسب العلم به متافقا يقدر في نفسه
ما صوره السايل وحدثت النفس على حكم الصدق يستدام
كما كان قبل خطور هذا التقدير ولو كان ما الزمه
السايل خبرا قائما لاستحال اجتماعه مع نقيضه وكل
عالم بالشي مخبر عنه على حقيقته فجد من نفسه على
الضرورة الانتفاء بكونه مخبرا عنه مع تقدير خبرا
على حكم الخلاف وسبيلك اليك كسبيل العلم بالشي
على ما هو به مع تقدير اعتقاد ضده على خلاف ما هو به
فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المتقرر اعتقادا
محققا فاستبان بما ذكرنا ان المصير الى تقدير صفة
يستحيل معها الاتصاف بحديث النفس عن المعلوم بالعلم
على حسب تعلق العلم به ادعا استحالة تابى العقول
وتعتض ما ذكرنا بان العلم بالشي لم يتكلف اخطار

خلب بغلبة لا يستمر له حدث النفس صدق جامع العلم
بالغيب تكلف تقدير وليس بصفة مضاءة للحديث
الصادق وهذا الفذ ركاب هاهنا وهو فاض بانصار
الباري تعلى بالكلام المتعلق بالمعلوم على حسب تعلق
العلم به ومن ابتغا مزيدا على ذلك فليتامل الشامل قوله

فصل في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه

قد قدمنا ما يتعلق باثبات اصل النبوات على الجملة
وغرضنا ان الان عنايتنا باثبات نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم وقد انكرت نبوته طايفتان تمسكت احداهما بالمنع
الى منع النسخ وتمسكت اخرى بالمجازات في ايانه ومعجزاته
وذهبت طايفة من اليهود ويسمون العيسوية الى اثبات
نبوة محمد صلى الله عليه واله وسلم وتنهم خصصوا شرعه
بالعرب دون من عداهم واما من انكر النسخ واليه طار
معظم اليهود فمقصودنا في ابطال ما ان يخلوه لا يتبين
الا بذكر حقيقة النسخ على اقتصار واختصار على
ما فيه غنية والمرضي عندنا ان النسخ هو الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب اخر على وجه لولاه
لكان الحكم المنسوخ ومن ضرورة ثبوت النسخ على
التحقيق رفع حكم بعد ثبوته والمعتزلة يصيرون الى ان
النسخ لا يرفع حكما ثابتا وانما يتبين انتهاء مدة شرعية
قالوا ذلك لما كان بعض المتنا وقالوا النسخ تخصيص الزمان
وانما عنوا به ان المكلفين اذا خوطبوا بشرع مطلق

فظاهر خطابهم يقتضيه عليهم فاذا نسخ استبان انه
لم يرد بالاول الا الى وقت النسخ وهذا عندنا يسمى
نسخا وانكار الاضافة وردها الى تبيين معنى لفظ لم يحكم
اولا وتنزيل له منزلة تخصيص صيغة عامة والمخصص صيغة
من الصيغة غير مراد بها ولكن يلزم المعتزلة ومن انتما اليها
فصلين على موجب اصلين فقول المعتزلة اصلهم ان تاخير
البيان عن مورد الخطاب الى وقت الحاجة غير متابع
فلو كان النسخ تبيينا له لما استاخر عن اللفظ الوارد
او كما لا يستاخر التخصيص عندهم عن العامة
لو جرت عن تخصيصها ولا محيص لهم عن ذلك وقول
المنتمين الينا قد علمنا مصيرنا الى جواز نسخ العبادة
المفروضة قبل مضي وقت يسعها ويستحيل مع المصير
الى ذلك القول بان النسخ تبيين انقطاع وقت العبادة
ويستحيل ان يقدر للعبادة وقت لا يسعها ثم ابراهيم
صلوات الله عليه مامور عندنا وعند اصحابنا بالذبح اولا
ونسخ ذلك عنه اخرا وعين المامور به هو الذبح ولم
يكن فعلا يمتد وينعدم حتى يصرف الامر الى الشيء والنسخ
الى غيره واذا صرف النسخ الى غير المامور به كان رفعا
للحكم على التحقيق هذا استبان ذلك ردا على اليهود
والمنكرين للنسخ وقلنا ليس بين الجواز والاستحالة رتبة
معقولة ووجوه الاستحالة مضبوطة فرب شيء يستحيل لنفسه
كانقلاب الاجناس واجتماع الضدين والامر بما نهي عنه
ليس مما يستحيل لنفسه وان تصويره ممكن لا استحالة فيه

واذا لو يستحيل لنفسه امتنع صرف استحالته الى غيره اذ ليس
في جوزه خروج صفة من صفات الالهية عن حقيقتها فان
الحكم ليس بصفة للفعل لنفسه كما قدمناه وليس في تقرير النسخ
ما يفضي الى تغير العلم والارادة ولا يزال يطرق السبر حتى
تسبين ان النسخ لا يستحيل لنفسه ولا يفضي الى استحالة
في غيره فان قالوا انكم تكرون على انه يستحيل لافضائه الى
التناقض البادي بالبداء او هو مقدس عنه فلما البداء يعبر
به عن استفادة علم لم يكن ومن احاط علما لم يكن محيطا به
يقال بدا لله وقد يعبر به عن من لهم بامر ثم يندم على ما قدم
ولا يتقرر شيء من ذلك في النسخ فان علم الباري سبحانه يتعلق
بالمعلومات على ما هي عليها ولا يتجدد له علم لم يكن
والارادة على اصولنا لا يعتبر بها الامر فان الرب سبحانه
وتعالى يامر بما لا يريده ويريد ما لا يامر به فلم يبق الا دعوى البداء
وجه ... وقد تمسكت نقاة النسخ بتخييل لا يقوم بالاول
نفصل عنه الا متحيرة في هذا الشان وذلك انهم قالوا اوجب
الله تعالى فقد اخبر عن كونه واجبا فلو تجدد اخبر عن كونه
محظورا انقلب الخبر الاول خلفا واقعا على خلاف مخبره وذلك
مستحيل والذي ذكروه تخييل ليس له تحصيل وذلك ان الوجوب
ليس بصفة للواجب على ما اصلنا والمعنى بكون الشيء واجبا
انه الذي قيل فيه افعل فانا اخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء
فمعناه انه اخبر عن الامر به فاذا نهى عنه اخبر عن النهي عنه
تناقض ولا ينتصف واجر من الخبر عن الخروج عن كونه صدقا حقا
وانما يتخيل هذا لو ما قالوه من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب
وقدروها خبرا عنها ثم قدروا الخبر عن نقيضها وصعب موقع

ذا الم عليهم من حيث علموا ان النسخ رافع ثابت وليس بدليل
لا تبيين ما لو يثبت ومن احاط بما ذكرناه هان عليه مدرك
الانفصال عن السؤال واذا ثبت جواز النسخ عقلا فليس
تمتنع منه لاله سمعية وقد ابتعث بشريعة من اليهود
وتلقوا من بن الرا ونرى سولا واستزلوا به الطعام والعوام
من اتباعهم وقالوا النسخ جايز عقلا الا سلامين ولكنهم
قالوا بتابيد شريعتهم لا نعلم عن الدنيا اذا سيلوا
الدليل على ذلك رجعوا الى اخبار نبيهم اياهم بتابيد
شريعتهم ونحن نقول قد اخبرنا موسى بتابيد شريعته
فلتتابعه وهو المصدق واجماعا وهذا الذي ذكروه باطل
من وجهين احدهما ان ما نقلوه لو صح لكان صدقا ولو ثبت
صدقا لما ظهرت المعجزة على يدي عيسى ومحمد عليهما
السلام فلما ظهرت دل على كذب اليهود ومهما
ظهرت معجزة في شرعنا على متنبي فيظهر اذ ذاك كذبنا
في قايله شرعنا فهذا وجه ظاهر فان عاد والى الفدح
في معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام لم يبدوا وجها في
مرامهم الا انعكس عليهم مثله في معجزة موسى عليه السلام
والوجه الثاني ان نقول لو صح ما قلتموه ولغتموه لكان اولا
الاعصار باظهار ذلك عصر النبي صلى الله عليه وسلم ومعلوم
ان الجاحدين منكم لنبوة محمد عليه السلام لم يالوا جهدا في
رد النبوة وغيروا بعث محمد صلى الله عليه وآله وسلم في التوراة
فلو كان فيها نص لا يقبل التاويل في تابيد شريعة موسى
عليه السلام لاظهروه وعدوه من اقوى العصم فلما لم يظهروه في

زمن عيسى وعصر محمد عليهما السلام اذ لو أظهروه لتوفر
دواعيهم على نقله استنادا الى ما ان تم الكما اخترعه
تابعتهم ويابا الله الا ان يتم نوره وهذا اعرضنا من الكلام في
النسخ وقد حان ان نتكلم في معجزات الرسول بعد ما ثبت جواز
النسخ بقضيات العقول **فصل في معجزات نبينا محمد**
عليه السلام: الاولى بنا تقديم هذا الفصل بما يتعلق بالقرآن
ولخفي كونه معجزا ومقاصدنا تشتهي في معرض الجواب عن
السؤلة فان قال قايل ما الذي لبلكم على ان نبيكم اظهر القرآن وما
يومنكم ان يكون اخترعها بعده قلنا لاحاجة بنا في
الضرورات ونحن باضطرار نعلم ان نبينا عليه السلام كان
يدرس القرآن ويتلوه ويعلمه صحبته واتباعه وما ثبت تواترا
معلوم على الضرورة وبهذه الطريقة نحكم كون محمد عليه
السلام في الدنيا وبهذا البلد الذي تواترت الاخبار عنها
وهذا بحكم العقول والوقايع وايام الماضين ولا معنى للاطناب
في هذا فان قيل ان سلم لكم ظهوره الكم منه في زمنه فما الذي
على تجويز وتجويز الامم بالدعاوي معارضته قلنا
هذا ايضا معلوم على الضرورة فان رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم لم يزل متحديا بالقرآن مدعيا اختصاصه
بكتب الله تعالى المنزل عليه ومن انكر اداءه استيثاره به
وتعليمه بتخصيص الله تعالى اياه بكتابه فقد تحدى
ما تواترت الاخبار عنه فان قيل والذي تخوفوه قلنا انا على
البديهة نعلم ان واحدا من العرب لو اتى تقديرا بمثل
القرآن لكان الداعي حاضرا بما بعثه من غوي النبي

يزريا به حاكما من رتبته وهذا ما لا سبيل الى انكاره ولولا
ذلك لما كان الامر كذلك فلما خفا بما قلنا، وقد نصت
اية من القرآن على التحدي وتعجيز العرب منها قوله تعالى
قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله الاية الى غيرها من اي وغيرها فان
قيل لا يعد تقدير الخلاف في هذه الاي باعيانها
بانها لا تبلغ مبلغ الاعجاز فيمتنع تقدير اختراعها
قلنا ما من اية في القرآن الا ونقلها ثابت على التواتر
اذ تلقى قراء الخلف عن قراء السلف ولم يزل الامر
كذلك الى ينقله اصاغر عن اكابر حتى استند النقل الى
قراء الصحابة رضي الله عنهم وما نقص من عدد القراء
في كل عصر عن عدد التواتر والذي يوضح ما قلناه انا لو
شككنا في اية بعينها لاجتهدنا في كل اية
وردنا الامر بسقط الثقة بنقل جملة القرآن فان قيل ما
الذي يومنكم ان القرآن عورض كتم ما عورض به قلنا
هذا محال انه لو كان كذلك لظهر الامر واشتهر
والخطب العظيم لا يخفى ومستقر العادة واذا عارض
السايل قلنا اذا عارض خليفة قايم بامر المسلمين قبل
ابي بكر الصديق رضي الله عنه وذلك يعرف ضرورة
على الضرورة والذي يعضدها قلنا ان الكفرة من لدن رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى وقتنا هذا لو كان معارضة
ان يتكوا في الدين وافضى الامكان فلو كانت المعارضة
ممكنة غير متعذرة لاحتالوا بها على كرور الدهور
وطول العصور ولو خفيت معارضة لاشتهر منها

ثم ان كان هذا السؤال وضربه من التفاعيل بالنسوات فعكس
عليهم جميع ما اوردوه في معجزات نبيهم فيقال لليهود
ما يومنكم ان موسى عورضت آياته ثم تواطأت بنو اسرايل
على طمس الاثر والخبر عما جرى عن معارضته فان قيل لم
تنكرون على من يزعم ان العرب ما انكفت على معارضة القران
عن عجز وانما الحجزت عنه لقلة الاكتراث به قلنا هذا
ركيك من القول لا يوح به من شم اطرافا من الادب فان العرب
كانت في تحاورها وتعارضها كانت تتسامى الى اقتحام
لمعارضة الركيك من الشعر والمرصين المتين منه فباضطرار
تعلم ان القران في اعتقادهم لم تحط عن شعر لشاعر
ونثر لناثر حتى تحملهم الاراية عن الانكفاء وعن معاودة
معارضته كيف وكان الرسول وانصاره يقولون لو عارضتم
سورة من القران لفينا اليكم السلم وانزنا الخاجر
بعد الناجز واغنا عنا لكم ان تكن الاخرى بقينا ام
الحرب واغنا منايتها واحكمنا اساسها ومدونا
الايدي الى فتل النهوس وهتك السجوف عن العواتق
العربيات فكيف يخطر لعاقل وقد ظهرت كلمة الاسلام
وخفقت على المسلمين الرايات والاعلام بان يهون الكفار
اهوال تستيب النواصي واحوال تزيل الرواسي ولا يعارضوا
ازرايها فقد ثبتت المعجزة والتحدي بها والعجز عن معارضتها
وهذا القدر كفى بما يرومه والله الموفق للصواب

فصل فان قيل او نحوا وجه الاعجاز في القران ثم
بينوا القدر المعجز منه قلنا المرضي عندنا ان القران
معجز لاجتماع الحزالة مع الاسلوب والنظم المخالف

لاساليب كلام العرب ولا يستقل النظم بالاعجاز على
التجريد ولا تستقل الحزالة ايضا والدليل عليه انا لو قدرنا
الحزالة المحضة معجزة لم نعدم سوالا محيلا اذ لو قال قايل
انا اقوى على الفراء بخطب العرب ونثرها واشعارها واراجيزها
لم نحط كلام اللغا البلغا والسن الفصحا عن حزالة القران
الحاطا بينا قاطعا للاوهام وان ادعينا الاعجاز في الاسلوب
المحض والنظم المخالف لضروب الكلام فربما يتجه تقدير
نظم ركيك يضاهي نظم القران كما يوتر من ترهات
مسيلمة الكذاب حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل
له ذنب وتيل وخرطوم طويل ولا يعجز عن مثل ذلك مع
الرضى بالركيك من الكلام المتزول الذي لا تحته الا سماع فلزم
من مجموع ما ذكرناه ربط الاعجاز بالنظم البديع مع الحزالة
فان قيل ما وجه البلاغة في القران ما وجه خروج نظمه عن
ضروب الكلام قلنا اما وجه البلاغة فبينة لاخفا بها
والبلاغة التعبير عن معنى بسديد فلفظ بليغ وابن قتيبة
عن المقصود من غير مزيد فهذا الكلام الجزل والمنطوق
الفصل البليغ من الكلام تنفس افتنانه في جوامع
الكلم الدالة على المعاني الكثيرة بالعبارات الوجيزة
وهذا الطرف لا يعدم في القران كثرة فمنه ايات الترغيب
تعالى عن فضله الاولين ومآل المترفين وعواقب المهلكين
في سطر من اية وفي الفاظ قوله تعالى فمنهم من ارسلنا عليه
حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض
ومنهم من اغرقنا الاية وفي الترغيب تعالى على مفتتح السبعينة
واجرايها واهلها الكبرة واستغفر السبعينة واشتوايها
وتوجه امر التسخير على الارض والسما بقوله وقال اركبوا
فيها بسم الله مجراها ومرساها الى قوله وبعدا للقوم الظالمين

وانباء عن الموت وحسرة الفوت والعار الاخرة وتوابعها وعقابها
وقوة الجبابرة وكبرة الظالمين والتحذير من التغرير بالدنيا
ووصفها بالغلة بلا صارة الى دار البقاء بقوله كل نفس ذائقة
الموت الاية ومن افنان الكلام البليغ قص الفصص من غير
الخطاب عن الكلام الجزل ومعظم البلغاء يتعلوا كلامهم
ما شبهوا اباء الا بتسوا حكايات الاحوال جاؤا بالكلام الرث
والقول المستغث وان جاولوا كلاما جزلا لم يخل الكلام
مقصدهم من المعنى وهو قصة يوسف عليه السلام مع اشتمالها
على الامور المختلفة والمواقعة مسرودة على احسن نظام
وابلغ كلام متناسقة الاطراف متلائمة الاكناف وكل
اياتها اخذ بعضها برقاب بعض ثم الفصص لا تخلوا عن التكرار
والتكرار لا سيما اذا تجددت المعاني وما انا تكلف انفسنا
في هذه المعرفة فرب خبر لا ينكشف من اصداق الايات على ملاءة
القران اعتراف العرب فاطبة بها صراحا وضمنا فان منهم
من اعترف واصبح ومنهم من صمت وسكت ولو كان في القران
ما يجانب الجزالة لكان احق الناس بالتعريض بنسبته الى الركاكة
اهل اللسان ثم قال فيل وجه القران وجه من الاعجاز سوى النظم
والبلاغة قلنا اجل فيه وجهان معجزان احدهما الانباء عن
قصص الاولين على حسب ما الفي في كتب الله تعالى المنزلة
ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن عانا تعلما ومارس
تلقف كتاب وكان نشا بين ظهرانى العرب ولم تعهد له
خرجات يتوقع فيها تلقف علم ودراسة كتاب فكان
ذلك اصرفا الية على صدقه واشتمل القران على غيوب تتعلق
بالاستقبال والاخبار عن المغيب وقد توافق كرة او كرتين
فاذا توالت الاخبار كانت خارقة للعادات من غيوب
القران قوله تعالى قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا

مثل هذا القران لا ياتون بمثله وقوله فان لم تفعلوا ولن
تفعلوا وقوله لتدخلن المسجد الحرام وقوله الم غلبت الروم
وقوله وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الى غير ذلك مما
يطول ذكره **فصل** للرسول صلى الله عليه وسلم خصوص
ايات لا تحصى سوى القران كانشقاق القمر وانطاق العجماء ونبع
الماء من خلل الاصابع وتسبيح الحصى وتكثير الطعام القليل
والمرضى عنه ان احاد هذه المعجزات لا تثبت تواترا ولكن
مجموعها يفيد العلم قطعا لاشتراكها في خوارق العادات
كما ان احاد البدل من حاتم طي لا تثبت تواترا ولكن مجموعها
يفيد العلم على الضرورة بشجاعته وكذا القول في جسارات
امير المومنين علي رضي الله عنه وشجاعته ... واما انشقاق
القمر ففيه اثبات عنه اية من كتاب الله تعالى يثبت
نقلها تواترا فهذا بالغ كاف فيما نرومه

القول في احكام الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

اعلموا ان احق ما يفتتح الباب به معنى النبوة وليست النبوة
راجعة الى جسم النبي صلى الله عليه وسلم ولا الى عرض من اعراضه
ويبطل صرفها الى علمه بربه اذ قد يثبت من غير تقدير النبوة
وبالجملة يبطل صرف النبوة الى علم النبي بكونه نبيا فان المعلوم
ما لم يتقرر فلا يتقرر العلم به بان كان النبي عالما بنبوته فما
نبوته وفيها التنازع بالنبوة ترجع الى قول الله تعالى لمن
يصطفيه انك رسولي وهذا مما به الاحكام فانها ترجع الى
قول الله تعالى ولا تؤول الى صفات الافعال وليس للفعل الواجب
صفة بوجوبه نفسية بل الفعل المقول فيه افعل واجب
بالقول وذلك مما به المذكور الذي لا يكتسب من الذكر
صفة في نفسه **فصل** فان قيل لتنبتوا لنا عصمة الانبيا

وما يجب لهم فلنا يجب عصمتهم عما ينافض مدلول المعجزة
وهذا مما نعلمه عقلا ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون
∴ فان قيل هل يجب عصمتهم عن المعاصي قلنا اما الفواحش
الموبقة بالسقوط وقلة الديانة فتجب عصمة الانبياء عنها
اجماعا ولا يشهد العقل لذلك وانما يشهد العقل لوجوب
العصمة عما ينافض مدلول المعجزة ∴ واما الذنوب
المعدودة من الصغاير على تفصيل سياتي الشرح عليه فلا
ينفيها العقول لم يقم عندي قاطع سمعي على نفيها ولا على
اثباتها اذ القواطع نصوص واجماع ولا اجماع اذ العلماء
مختلفون في جواز الصغاير على الانبياء والنصوص التي تثبت اصولها
اصولها قطعا ولا يقبل لحوقها التاويل غير موجود ∴ فان
قيل فان كانت المسئلة مظنونة فما الاغلب على الظن عندكم
قلنا الاغلب جوازها وقد شهرت اخاصيص الانبياء اي
من كتب الله على ما والله اعلم بالصواب ∴ فان قيل السبوعية
ما يليق بالمعتقد في النبوات واضربتم عن الذر عن العيسوية
قلنا انما فعلنا ذلك لوضوح تناقض قولهم وانهم التزموا شرعة
ثم كذبوه وقد علمنا ضرورة انه ادعى كونه مبعوثا الى الثقلين
وارسل رسائله الى الاكاسرة وملوك العجم يوضح بهذا القدر
سقوط مذهبهم ولحق نذكر ما لا يسوغ جهله في النبوات

فصل القول في السمعيات

اعلموا وفقكم الله ان اصول
العقايد تنقسم الى ما يدرك عقلا ولا يسوغ تقدير اراكده سمعا
والى ما يدرك سمعا ولا يتقدر اراكده عقلا واما ما لا يدرك
الا عقلا فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى
ووجوب التصاقه بكونه صدقا اذ السمعيات تستند الى
كلام الله تعالى وما يسبق وجوبه في الترتيب ثبوت الكلام
وجوبا فبستحيل ان يدرك بالسمع واما ما لا يدرك الا سمعا
فهو الغيبي بوقوع ما لا مجوز في العقل وقوعه ولا يجب بل يتقرر

الحكم بثبوت الجايز ثبوته فيما غاب عنا الا بسمع ويتصل
بهذا القسم عندنا جملة احكام التكليف وقضايا
ويتصل بهذا القسم عندنا جملة احكام التكليف وقضايا
من التقبيح والتحسين والايجاب والحظر والندب والاباحة
∴ واما ما يجوز ادراكه عقلا وسمعا فهو الذي يدل عليه شواهد
العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما
عليه فهذا القسم يتوقف ادراكه بالسمع والعقل نضير
هذا القسم اثبات جواز الرويه واثبات استبداء البادي
تعالى بالخلق والاختراع وما ظهرا هما مما يندرج تحت الضبط
الذي ذكرناه واما كون الرويه وقوعها قطعيا واثباتها
الوعد والصدق والقول الحق فاذا ثبتت هذه القواعد فيتعين
بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله ان ينظر فيما تعلقت
به الادلة السمعية فان صادفه غير مستحيل في العقل وكانت
الادلة السمعية قاطعة في ظهرها لا مجال للاحتمال في ثبوت
اصولها ولا في تاويلها على هذا سبيل بلا وجه الا القطع
به وان لم تثبت الادلة السمعية بطرق قاطعة ولم يكن
مضمونها مستحيلا في العقل او ثبتت اصولها قطعا ولكن
طرق التاويل تجول فيها فلا سبيل الى القطع ولكن المتدين
يغلب على ظنه ثبوت ما ظهر الدليل السمعي على ثبوته
وان لم يكن قاطعا بان كان مضمون الشرع المتلقى بنا مخالفا
لقضية العقل وهو مجوز ولم يكن عقلا قطعا فان الشرع لا يخالف
العقل ولا يتصور في العقل هذا القسم ثبوت سمع قاطع
لا يحكم به فهذا اذا مهدت مات السمعيات لا بد من الاحاطة بها

ونحن لا نسرع ابوابها نترى مستعينين بالله تعالى وقد كرر
في كل باب ما يليق به في فصول معقودة ان شاء الله عز وجل

باب في الاجال

الاجال تتغير عن الاوقات فاجل كل شيء
وقته واجل الحيوان وقته المعارف لها وكذا اجل الوقائع
والاوقات في موجب الاملاقات يعبرون بها كثيرا عن حركات
الفلك ودلوج الليل على النهار والنهار على الليل وتخفيق الفول
في الاوقات انها لا تختص باجناس من الموجودات تختص
الجواهر والعلوم وغيرها ولكن كل واقع ابتغاء ان نقول لمجد
وقته الى المجدد الذي قرن به الحادث وقت له وقته الكلي قد
الموقت واراد انه اذا قال قدوم زيد عند طلوع الشمس فقد
جعل الطلوع وقتا للقدوم وان قال طلعت الشمس عند قدوم زيد فقد
جعل القدوم وقتا للطلوع والاصل التوقيت ان يقدر الوقت
مجددا معلوما ويعرض ما يوقته به استهاما فيزيل الاستهام
الموهوم بضربه كرما فرضه معلوما ثم يجوز ان يقدر
موجود مجدد وقتا ويجوز ان يقدر عدم موقتا اذا لحقق التقدير
في مثل قول القايل لحرم الجوهر عند زوال السواد منه وهذه
بعض الفاظ ما الا ان كل موجود موقت الى زمان وفضوله الى
ثبوت اوقات لا نهاية ولا منتهى لها وزعموا ان الباري
تعالى لم يزل موجودا في اوقات غير متناهية وهذه الا يحتمل
الا معنى للزمان الا قرن حادث بمجدد او قرن مجدد بمجدد
وقد اقمنا الدليل الواضح على قدم الباري سبحانه واوضحنا
استحالة حوادث لا اول لها ومقتضى هذين الاصلين يقتضي
بفساد ما قالوه ولو افتقر كل موجود الى وقت لافتقرت

لا فتقرت الاوقات الى اوقات ثم يتسلسل القول ويؤدي
الى جهالة لم يلتزمها احد من العقلاء والغرض من الباب ان
نعلم ان من يفعل فعلا مات باجله والمعنى بقولنا ان الذي
قتل فيه علم الله في ازله مآل امره وما علم انه كائن فلا بد
ان يكون فان قيل لو قدر علم القتل هو فلكم في تقديره
موته وبقاءه قلنا ذهب كثير من المعتزلة الى انه
لو قدر علم القتل فيه لبقي مدة والقاتل قادر على قتله
اجله وذهب آخرون الى انه لو لم يقتل لقدر بما مات حتف
انفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه وكل الكلام خبط لا
محصول له والوجه القطع بان من علم الله تعالى انه يقتل
فانه يقتل لا محالة فان قدر خلافه علم القتل وقدر معه ان
يكون المعلوم لا يقتل فلا يمكن مع التقدير القطع بامتداد
العمر ولا القطع بالموت في وقت القتل ولا عنه بل كل جايز
ممكن عقلا لا يمتنع تقديره فهذا ما لا يسوغ غيره وقد
شهدت اي من كتب الله تعالى على ان كل هالك مستوفي
اجله منها قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون فان قيل ما المعنى بقوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب قلنا المراد
بهذه الاية وجهان من التاويل احدهما ان يكون المراد
بها وما ينقص من عمر شخص من اعمار الزنادقة ومبالغة قدم
امتداده وليس المراد بنقص عمر الواقع في معلوم الله تعالى
وكيف يسوغ اعتقاد هذا والوجه التاني في التاويل ان يحمل الزيادة والنقصان

على المحو والاثبات المقدورين على محل الملك وقد ثبت
في محلهم شيئا مطلقا وهو مقيد في معلوم الله تعالى
بشريطة ثم تؤول العجيبة في مالها الى موجب علم الله
تعالى وعلى الاجمال المحققون قوله تعالى يمحو الله ما يشا
ويثبت **باب في الارزاق والرزق والمرزوق**
تعلق النعمة منعم عليه والذي صح عندنا في معنى الرزق
ان كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه ولا فرق ان يكون
متعديا بانتفاعه او لا يكون متعديا به وذهب بعض
المعتزلة الى ان الرزق هو الملك فرزق كل موجود هو ملكه
وقد الزم هؤلاء ان يكون ملك الباري تعالى رزقا له من حيث
كان ملكا له فلم يجدوا عن الالتزام مخلصا وقد زاد المتاخرون
فقالوا الرزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء لم يرزوا
عن ملك الباري سبحانه لما فيه والملك بلا انتفاع والوجب تعالى
منفعة عنه ويلزمهم مع هذا التقييد ان يقولوا لا يكون على
البهائم رزق الله تعالى فانها لا تنتصب بالملك وان انتصبت
بلا انتفاع وقد قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها فاذا ابطل ما قالوه لم يبق الا صرف الرزق الى الانتفاع
من غير رعاية الملك فان قالوا هذا الاطلاق يلزم ان يكون
الغصب رزقا للغاصب اذا انتفع به ثم لا وجه لمنعه
من رزقه وبعده عما رزقه الله تعالى له وتوجه اللائمة عليه
فيه وهذا الذي استنكروه نحن ممن ذهبنا الى ان كل منتفع به
من حيث مرزوق به ثم الرزق ينقسم الى المحظور والمباح وما
ذكروه من ان المرزوق لا بد وقع عن رزقه ممنوع غير مسلم

وظاهر تشنيعهم بمعارضة قولهم بان القدرة على الايمان
قدرة على الكفر بالكافر اذا امتنع عندهم من جهة الله
تعالى على كفره فان لم يبعد ان يكون الممتنع بكفره
ممتنعا على كفره لم يبعد ما ذكرناه ايضا ثم الذي الزموه
بشناعته لا يهوي بهاذيه دين وذي الله ان من اغتذى بالحرام
طول عمره وانصرفت انتفاعاته الى الجهات المحظورة من
كل وجه يجب ان يقال لم يرد عليه من الله رزق ما رزقه
الله قط وهذه الة عظيمة لا يتخلصها متدينون الا ثم الرزق عندنا
ينطلق على ما ينتفع به اذا تقدر الانتفاع به فهذا
مقتضى الاطلاق ومن انتسخ ملكه لم ينتفع به يقال لم يجعل
الله ما تحول له رزقا ويبعد ضرب الرزق في محض الانتفاع في
الملاذ اللسان قال الكلام في ان الرزق هو المنتفع به وان سمي
الانتفاع رزقا فالمراد به المنتفع به اذ لو جعلنا نفس الانتفاع
رزقا لاخرجنا الاطعمة والاشربة والافواه عن كونها
ارزاقا وذلك خروج عن موجب اللسان والقول في هذا
الباب وفي الذي تقدم عليه يتعلق محض العبارة والتنافس
بها **باب الاسعار** الاسعار كلها جارية بحكم
الله تعالى وهي اثبات اقدار ابدال الاثمان اذا السعر
يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخا
وصرف الهمم والدواعي وتكثير الرغبات وتقليلها
وما يتعلق منها باختيار العباد ايضا فعل الله اذ لا مخترع
سواه والطائفة المعتزلة القول بان التسعير من افعال
العباد وفيما قدمناه في خلق الاعمال مندفع في الرد عليهم

باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب في الأصول
وهو لمجال الفقها أحق وبالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر واجبان بالاجماع على الجملة ولا يكتفي بقول من
قال من الروافض بان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر موقوفان
على ظهور الامام فقد اجمع المسلمون قبل ان ينبغ هؤلا
على التواصي بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوبيخ
تاركه على ملا من الاشهاد وعلى ذلك نص معاذ كما قيد
في نفض اصول الامامية ان ثبتا الله عز وجل اذا اثبت ما قلناه
اصلا فلا يختص بالامر بالمعروف الولاة بل ذلك ثابت
لاحاد المسلمين في الصدر الاول والعصر الذي يليه كانوا
يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر مع تقريب
المسلمين اياهم ولم تزل تولجهم على الشاغل بالامر على
المعروف من غير تقدم ولاية ثم حكم الشرع بنفسه في الامر
يستوي في ادراكه العالم والعامي من غير احتياج الى اجتهاد
والى ما يحتاج فيه الى اجتهاد واما ما لا حاجة فيه الى اجتهاد
فللعالم وغير العالم الامر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر
واما ما اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ولا
نهي بل الامر فيه موكل الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد
ان يتعرض بالرد والزجر على مجتهد اخر في موضع الخلاف
اذ كل مجتهد في الفرع مصيب عند نا ومن قال ان المصيب
واحد فهو غير متعين عنده فيمتنع زجر احد المجتهدين
للاخر على المذهبين ثم الذي يتعاطى الامر بالمعروف لو لم يكن

ورعا لم يحسن عليه الامر بالمعروف اذ ما يتعين عليه في نفسه
فرض متميز عما يتعين عليه الامر به في غيره ولا تعلق
لاحد الفرضين بالاخر ثم الامر بالمعروف فرض على الكفاية
واذا قام به كل صنف من فيه عني سقط الفرض عن الباقين
والامر بالمعروف ان يصح من تارك الكبيرة بفعله ان لم
ينته عنها بقوله ويسوغ لاحاد الرعية في الائمة الجائرة
بتنه الامر الى نصب قتال وتشهير سلاح بان انتهى الامر
الى ذلك ربط الامر بالسلطان واستعين به فاذا جار
والى الوقت فظهر ظلمه وعشمه ولم يرعو لما زجر عن سوء
صنيعه بالقول ولاهل الحل والعقد التواطي على خلعه
بشهر الاسلحة ونصب الحروب وليس الامر بالمعروف
البحث والتفتيش والتجسس واقتحام الدور بالظنون بل ان
عثر على منكر غير جهره فعله عفوه الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لا يشذ منها عفو وتواصلها الشرع
من مبتدئه الى منتهاه

باب الاعادة

مقصود هذا الباب تحريره فصلان احدهما في تثبيت جواز
الاعادة والثاني في وقوعها: فاما جواز الاعادة فالعقل
يدل عليه ويدل عليه السمع ايضا كما ذكرناه في صلوة
التسميعيات وكل حادث علم واعادته جايزة ولا فرق
بين ان يكون جوهرا او عرضا وذهب بعض اصحابنا الى ان
الاعراض لا تعاد بنا على ان المعاد معاد ومعنى لواعيه
العرض لقيام به معنى وهذا الاول له عنده المحققين فان
الاعادة لمثابة المنشاة الاولى وليس المعاد معاد المعنى

وجوزه المعتزلة اعادة الجواهر اذا اعدمت وقسموا الاعراض
الى ما يبقى والى ما لا يبقى وقالوا ما لا يبقى منها كالاصوات
والارادات فلا تجوز اعادتها وكل عرض يستحيل بقاؤه
مختص عندهم بوقت لا تجوز تقدير تقدمه عليه ولا تقدير
استمراره عنه وأما الباقي من الاعراض فمنه قسم الا ما كان
مقدورا للمعبد فلا تجوز من المعبد اعادته ولا يصح ايضا من القديم
اعادته عندهم فاما ما لم يتعلق به قدرت المعبد وهو باق
من الاعراض فتجوز اعادته وان سئلنا الدليل على جواز اعادته
اسبرناه من نص الكتاب وقوي الخطاب وشبهنا الاعادة
بالنشاة الاولى كما قال تعالى رداً على منكري البعث قل من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة الاية
ووجه تحرير الدليل انا لا نفهم على الاعادة مخالفة للنشاة
الاولى على الضرورة ولو فهمنا منها لنا لفضى العقل بتجويزها
فان ما جاز وجوبه جاز مثله على مثله اذ من حكم المثلين
ان يتساويا في الواجب والجايز وهذا توسع في الكلام فان
الاعادة هي المعاد والمعاد هو بعينه المخلوق اولا فكيف
يفهم الشيء خلاف نفسه والدلالة تعتض بان الاوقات
التي هي مقارنة لوجودات لوجوداتٍ لا اثر لها بما فرض
وجوده في وقت لم تمتنع تقديره في غيره وهذا لا يستقيم
للمعتزلة مع خرقهم اصل الاعادة لمنعها بما لا يبقى فان
قالوا انما معنى الاعادة ما لا يبقى من الاعراض لانه لو عاد وقد
سبق له الوجود لكان موجوداً في وقتين يتخللهما عدم لجاز
وجوده في وقتين متواليين وهذا الذي ذكروه افتضار

على الدعوى المحضة وهم بالجمع بينهما مطالبون ثم لو
استمر الوجود في وقتين لاقتضى العرض بكونه باقيا ولو بقي
العرض كذلك لاستحال عدمه وليس كذلك اذا وجد في وقتين
بينهما علم بانه في كل وقت حادث غير مستمر وهو
مقدور عندنا في حالتي الخلق والاعادة وان كان يمتنع كون
الباقي مقدورا ثم يلزمهم اعادة ما مقدور العبد فلا يجوز
في الانفصال وجها مقنعا كما ذكرناه في خلق الاعمال
فهذه اكلامٌ في جواز الاعادة فاما وقوعها فمستند الى
الادلة السمعية وقد شهرة القواطع منها على الحشر
والنشر والاجتماع للعرض والحساب والثواب والعقاب
فان قيل هل تعدم الجواهر ثم تعاد ام تبقى وتزول اعراضها
المعهودة ثم تعاد بنيتها قلنا نجوز كلا الامرين عقلا ولم
يدل ولو يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان
تصير اجسام العباد على صفات اجسام التراب ثم يعاد
تركيبها الى ما عهد قبل ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد
والله اعلم بحقايقها وما لها

باب في جمل من احكام الاخرة المتعلقة بالسمع

منها اثبات عذاب
القبر ومسايلة منكر ونكير والذي ذهب اليه اهل الحق
اثباته مع اليقين بانه من مجوزات العقول والله معذر
على احياء الميت وامر الملكين بسؤاله عز ربه ورسوله
وكل ما جوز العقل وشهدت به شواهد السمع لزم
الحكم بقبوله وقد تواترت الاخبار باستعاذة رسول
الله صلى الله عليه وسلم بربه من عذاب القبر ونقل احاد من الاخبار

ي ء الم تكلم ثم لم يزل في الم مستفيضا في السلف الصالح قبل
ظهور اهل البدع والاهواء ومن الشواهد لذلك من كتاب
الله تعالى قوله في قصة فرعون وآله وحاق بال فرعون
سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهذا
نص في اثبات العذاب عليهم قبل يوم القيمة فانه عز من قائل
ذكر النار ويوم تقوم الساعة ادخلوا فرعون اشد العذاب
فان قيل فاين عذاب القبر قلنا الملحدة المستهزئين
بالشرع وقالوا لن نرى الميت الذي نؤمن عليه حالته ونعلم
على الضرورة كونه ميتا ولو تركناه حيا ذهبوا الى احوال
عما عهدناه عليه وهذا من قبيله موذن بعدم ما نبنته الى الابدان
والتركون الى الابدان وهذه اشتباه استيعاب الكبرة حشر
العظام البالية وتاليف الاجزاء المتفرقة في اجواف السباع
وحواصل الطيور وافاصي البحور ومدارج الرياح للغير الم
ثم اعلموا ان المرضي عندنا ان السؤال يقع على اجزاء يعلمها
الله تعالى من القلب او غيره فيحييها الرب سبحانه ويوجه
السؤال عليها وفي الدماغ مستحيل عقلا وقد شهدت بذلك
ظواهر السمع به وما ذكروه من الانكار والاكبار للشاة انكار
الجاحدين لرؤيته رسول الله صلى الله عليه وعلى الملائكة مع جلوسه
بين اظهرهم فان قيل بيتوا الروح ومعناه قبل ظهر الاختلاف
فيه قلنا الاظهر عندنا ان الروح اجسام لطيفة متشابكة
الاجسام المحسوسة اجرى الله العادة باستمرار حياة الاجساد
ما استمر متشابكتها فاذا فارقتها تعقب الموت
الحياة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويروح في

حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الكبرة
كما وردت به الاثار والحياة عرض يحيى به الجوهر
والروح يحيى بالحياة ايضا ان قامت به الحياة فهذا
قولنا في الروح باب الجنة والنار مخلوقتان الان
خلافا لمن انكر خلقهما وقد شهدت بذلك اي من كتاب
الله تعالى منها قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين والاعداء مصرح بثبوت الشيء
وتحققه وقال تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وتواترت الاخبار
في قصة ادم عليه السلام عن الجنة واخراج ادم اياها
وبقاء ابليس فيها واخراجه عنها ووعده الرد اليها
وكل ذلك ثابت قطعا متلقى من محوى الايات والمستفيض
من نقل الاثبات والتفاصيل وقد انكرت طوايف من المعتزلة
خلق الجنة والنار وزعموا انها لا قابلة في تخليقها قبل يوم
الثواب والعقاب وحملوا ما نصت الاي عليه في قصة
ادم على تسنان من تيسا تين الدنيا وهذا تلاعب بالدين
وانسلال عن اجماع المسلمين وما هروا به من قولهم لا فايدة
في خلق الجنة والنار في وقتنا سافط لا محصول له فان
افعال الباري تعالى لا تحمل على الاغراض على اصول اهل
الحق وهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولم ينكرون
على من يقول لهم علم الله تعالى ان خلق الجنة والنار
لطف في الايمان والاحكام العقلية وفي الاخير بعيد
على موجب اصلهم فيا سهم في المطعم والصلاح والاصلح

باب الصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث

وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون
واذا توا قوا عليه قيل للملئكة وقفوهم انهم مسئولون
والميزان حق وكذا الحوض والكتب التي تحاسب عليها
الخلايق ولا تحيل العقول شيئا من ذلك والادلة السمعية
ثابتة على قطع جميع ما ذكرناه فان ابرو اسرا في
الصراط وقالوا في الحديث المشتمل عليه انه ارق من الشعر
واحد من حد السيف وخطور الخلايق على هذه صفته غير
ممكن وربما يحدون الميزان بمصير الى ان الاعمال هي
التي يتعلق الثواب والعقاب بها وهي اعراض لا تحقق
وزنها واما ما ذكروه في الصراط فلا حجب يسقوطه فانه
لا يستحيل الخطور في الهوى والمشي على الماء وكيف ينكر
ذلك من يلزمه الدين وعما الاعتراف بقلب العصي وقلب
البحر واحيا الموتى في دار الدنيا والموزون الصحف المشتملة
على الاعمال والرب تعالى يزنها على اقدر اوجه الاعمال
وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها وهذا القدر كاف
في ارشادكم الى الطريق اثبات السمعيات **باب**
في الثواب والعقاب والاحباط للاعمال والرد
على المعتزلة والخوارج والمرجية والوعد والوعيد
الثواب عندنا اهل الحق ليس بحتوم ولا جزاء مجزوم
وانما هو بفضل من الله تعالى والعقاب لا يجب ايضا والواقع
منه عدل من الله تعالى وما وعد الله تعالى من الثواب
او توعد به من العقاب فهو له الخلف وعده الصدق وكل ما

وكل ما اراد الله ان لا يجب على الله تعالى فهو يطردها
هنا: وذهبت المعتزلة الى ان الثواب حتم على الله
تعالى والعقاب واجب على مقترف الكبيرة اذا لم
يتب عنها ولا يجب العفو عند الاكثرين وجوب الثوا
فان الثواب لا يجوز خلفه والعفو يجوز اسقاطه
عند البصريين وطوايف من البغداديين والمعنى بكونه
مستحقا عندهم انه يحسن لو فوعه مستحقا ولو لم
يكن كذلك لما حسن العفو عن التابيد مهما ذا
حقيقة اصلهم فان تناقضهم على التقبيح والتحسين
عقلا الزمناهم على موجب اصولهم امثلة لا قبل لهم بها
منها ان السيد اذا اقام غلامه واراحه عليه
والعبد لخدمته غير مستوفي جهده بل كان مودعا
مقصرا وفانه فلا يستحق العبد على سيده شيئا
من مقابلة الخدمة المستحقة عليه وكذا المعلم
في عشيرته اذا كان يكرم ولده ويقيم اوده والولد
يخدمه ويوعاه ويطلب مرضاته ويتوخاها ولا
يستوجب جزاء خدمته مزيدا على ما يناله من الاحسان
الذاهر عليه واذا كان هذا سبيل من يخدم مثله فالعبد
الذي لو قوبلت عبادته بنعماء الله تعالى عليه في لحظه
واحده لا يوفي نعم الله تعالى واربت على جميع قرباته
والرب مستحق لان يعبد والنعم منه على العباد تترا
ولو حاول العبد عدها لم يحصها فكيف يستوجب
العبد بالتزيد من اعماله وهما الغريق في انعم الله تعالى

مزيد ثوابه ولولا فضله العميم ثم عباده العبد شكرا للنعم
وليس من حكم العقل مستقبح العوايد استيجاب عوض
على نعم لواهب هو عوض ولو استحق العبد بشكره عوضا
لاستحق الرب تعالى من يوليه تعالى من الثواب عوضا ولا
محيص عن الالزام **فصل** ويقال للمعتزلة ان سلم لكم استحقاق
الثواب فلم زعمتم ان ثبت على التابيد والعبادات الصادرة
من المكلفين متناهية فما بال اعواضها ثبتت مع انتفاء
النهاية عنها فان قالوا انما كان ذلك لان الثواب هو
النعيم الهنيء الخلي عما ينكره الصفي عن دنو كدره ولو كان
الثواب عرضة للزوال لما تهنا به متاف مع علمه بتعرضه
للزوال قلنا لم قلتم ان الثواب يجب ان يكون على الرتبة العليا
في التهني والتخلي عن كل شوب فعن هذا شبلتم نعم النعم
التي تجب على العباد شكرها في دار الدنيا مشوبة بالمحن
والهموم وهي على حقايق النعم فانه لم يبعد ثواب النعيم
مشوبة بالنقم مع استحقاق شكرها فلا يبعد في الثواب
ايضا تم الرب تعالى مفتقر على ان يلهي المتابين عن ذكر الزوال
والعكر في الانتقال الى ان يستوفوا مدتهم فما المانع من ثبوت
الثواب موفيا مع ما ذكرناه ثم نقول ان كان هذا
قولكم في الثواب فما قولكم في العقاب فهلا ثبت على
التافيد اذا ورد الامر الى المعهود شاهدا فقد اضطر ان يعلم
ان من ورد منه بادرة واحدة ثم قد ولد استمرار البقاء فلا
يحسن معاقبته عليها هذه مدة ابدا اما وجه حسن الله
من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين فان قالوا انما الخلد

الله تعالى في النار من علم انه لو رد لعاد لما نهي عنه قلنا
هذا فلنا هذا لا يخلصكم عما الزمناكم ولنا ان نقول لم قلتم
العقاب المستحق ثم يميت الله تعالى من علم انه لو رد لعاد
لما نهي عنه او يسلبه عقله بعد توفي العقاب عليه
وهذا القدر كاف في غرضنا وما يطالبون به ان الثواب
عندهم لا يقع منه شيء في دار الدنيا ولكنه يستاخر الى
انقضاء امد الدنيا ولا يتصرم اليوم الثقيل يوم القيامة وليس
من حكم العقل فيه تاخير المستحق وحبسه عن مستحقه مع
التمكن من ايتائه وابقائه ومطل العيني ظلم على لسان صاحب
الشرع عليه السلام وتعتضد هذه الكلية بان العقاب
قد يتجرد منه شيء في دار الدنيا اذ الحدود المقامة على مستحقيها
عقاب لهم اجماعا فاذا لم يبعد تجرد شيء من العقاب عما
فيما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب وان لم
تتجرد في الدنيا **فصل** ذهبت الخوارج الى ان من قارب
ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة حبط عمله مستوجبا الخلود
في العذاب الاليم وصاروا الى انه ينصب بالكفر الماخوذ
من كفران النعم ولا ينصب بالكفر الذي هو الشرط وذهبت
الازارقة منهم الى ان العاصي كافر بالله كفر شرك
والمعتزلة وافقوا الخوارج في المصير الى استحقاق على ما مع
تستقبل مذهبهم ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين
احدهما انهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ولم
ولم يصفوه ايضا بالايمان وزعموا انه على منزلة بين المنزلتين
وسموه فاسقا وفارقوهم من وجه اخر

وقالوا استحقاق الخلود في العقاب يختص بالكبائر وجملة
الذنوب كبائر عند الخوارج ∴ والمعتزلة قسموا الذنوب
إلى الصغائر والكبائر على ما سنعقد فيه فصلاً ∴ وغرضنا
الآن الرد على أصحاب الوعيد فنقول من أصلكم أن الوعيد على
التأبيد يستحق نزلة واحدة وتحبط لأجلها ثواب الطاعات
وذلك مع تسليم فاسد أصولهم في العقول مستحيل فإن
مرجع العقول ومدارکها إلى أمثلة الشاهد ونحن نعلم
أن من خدم غيره وبلغ خدمته أقصى غاية
سنة فعصاه مرة ثم ظهرت منه مناهيه فليس يحسن إحباط
حسناته بسيئة واحدة فإن كان الثواب والعقاب
متناقضين فليس الثواب يحبط أو يلي من العقاب بأن
يسقط والشرع يدل على عدم السيئات بالحسنات
وإحباط العقاب أحق وقد قال الله سبحانه إن الحسنات
يذهبن السيئات ∴ ثم الطاعات ثابتة على حقائقها
صحيح إذ أوقعها والإصرار على الكبيرة لو كان يوجب زوال ثواب
الطاعات لكان ينبغي صحتها كالردة ومقارنة الملة
فإنها لما كانت محبطة كانت مناقضة لصحة العبادات
ثم الثواب يستحق على الطاعات عندهم لحسنها
ووقوعها طاعة وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة لتحققها
وتحققها ∴ فإن قالوا مرتكب الكبيرة فاسق مخالف والجمع
بين الثواب وبين سمة الفسوق متناقض فإن الثواب يوجب
بالولاية والفسوق ينافيها ∴ قلنا لا خلاف أنه موصوف
بكونه مطيعاً بطاعته عارفاً مؤمناً موحداً وكل ما ذكرنا

من سمات الأولياء ثم إن ما ناقض جماع سمة المشاقة
والموافقة في شيء لا يوجد ولا يعقد في المخالفة والموافقة في
غيره ثم إن لم يكن من الإحباط ولا إسقاط نية جملة احبطتم
العقاب وغلبتم الثواب كما قررناه وربما استدل أصحاب
الوعيد بظواهر من الكتاب ونحن نذكر عمدها ونرشد
إلى الطريق الكلام عليها فمما تمسكوا به قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وهذا في ظنهم نص
على الوعيد والخلود وقد كثر كلام المفسرين على الآية
وليس من غرضنا استيعاب جميع ما قالوه ولكنا نذكر
ما يفتح وقد قال ابن عباس في تأويل الآية ومن يقتل مؤمنا مستحلا
فعلة لأن التعمد على الخفية إنما يصدر من المستحل وأما من
يعتقد أن القتل من أعظم الكبائر فيحمله هواه ويزعه
اعتقاده ولا يقدم على الأمر الآخر بقيا وجلا وآية ذلك أن الرب
تعالى لما ذكر القصاص وجوبه لم يقرنه بالوعيد والخلود
وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص وذلك أصل
دلالة على أن الوعيد للكافر المستحل الذي لا يجري عليه ظواهر
الأحكام وأن الجاري الذي لا يلتزم أحكامنا إذا قتل لم يقض عليه
بوجوب القصاص ثم الخلود وإن كان ظاهرا في التأبيد فليس
هو نصا فيه وقد يطلق والمراد منه امتداد الأمد وتطاول المدة
وعلى هذا التأويل يحتمل الملة واستحقاق الوعيد
فالمعتزلة تعتقد هو والظاهر المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع
ثم نعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى إن الله لا يغفر
أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا أيضا مواضع

المتاع وكل سبيل لهم لاحمل الأدبة على التوبة من وجهين
أحدهما ان قبول التوبة حتم عنده فهو فلا يفيد تعليق
المغفرة بالمشيئة والثاني انه تعالى فرق بين الشرك
وبين مأدونه والتوبة عن الشرك لحبطه وجبه كما ان
التوبة عن المعاصي تسقط أوزارها ويتسع مجال الكلام
على الظهور وهذا القدر كاف **فصل** جماهير المعتزلة
صاروا الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات
وان كثرت وذهب الجبائي وابنه الى ان المزلات انما تحبط
الطاعات واذا اوتب عليها وان وتب وتب الطاعات
درأت السيئات واحبطتها ثم لا ينظرون الى مقادير الاجور
والاوزار فوتب كبيرة واحدة يغلب وزرها على طاعات
كثيرة بالعدد ثم لا سبيل الى ضبط مبالغ الاقدار بل هو
موكول الى الله تعالى واظهر جوابي استواء الحسنات
والسيئات ولم يثبت لهم في ذلك قدم ... وقال ابن الجبائي لا يجوز
وقوع ذلك اذ ليس للمكلفين الا الجنة والنار واذا تساوت
افعالهم الاعمال اقتضى تساويها رتبة اخرى وكل ما ذكروه
خبط لا تحصيل له اذ ليس بازاء مغفرة الله كبيرة يزيد وزرها
على اجرها ولا شيء تعرف باضدادها فيعلم اجر المعرفة يزيد
ضدها فكان من حقهم ان يعدوا الزلات بالمغفرة واذا لم يفعلوا
ذلك فالظاهر انهم يتغالبون الاعمال وتسقط اقلها باكثرها
ثم لا يبعد في العقل ان تكثر طاعات عبد وتصدر منه زلات
ويعاقبه سيده عليها زمنا ثم يرضى ويكرمه وان كانت
زلاته اقل وكل ما ذكروه تحكم لا محصول له ثم التوبة تدل على
على ما تصفحها ومن سعى في الارض بالفساد عمره وتابز على انتهاك

الحرمات دهره فالندم الواحد عليها تحبطها وان كان
لا يبلغ مبلغها في التعب والنصب فبطل ما قالوه **فصل**
فان قيل قد رددتم ذكر الصغاير والكباير فميزوا احد
القبيلين من الثاني: قلنا المرضي عنده ان كل ذنب كبيرة اذ
لا تراعى قدار الذنوب حتى تضاف الى المعصي بها قرب شيء
يعد صغيرة بالاضافة الى الافرار ولو تصور في حق ملك
لكان كبيرة تضرب لها الرقاب والكرب تعالى اعظم
من عصي واحق من قصد بالعباد وكل ذنب بالاضافة
الى مخالفته عظيم ولكن الذنوب وان عظمت لما ذكرناه
بعضها متفاوتة في رتبها بعضها اعظم من بعض وهذا امر
حكمنا للانبياء بالفضيلة وعلو المرتبة وبعضهم اعلى
من بعض فهذا ما ارتضيه ... وان قيل ما من الذنوب ما لا
يحبط العدالة ولا يوجب درأ الشهادة ومنها ما
يردها فميزوا بينا في العدالة عملا بينا فيها في احكام
الدنيا قلنا ليس غرضنا والكلام في الخرج
والتعديل من مجال العفو ثم نوجز قولا فنقول كل جريرة
توذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة
فهي التي تحبط العدالة وكل جريرة لا توذن بذلك
بل يبقى حسن الظن ظاهرا لصاحبها فهي التي لا تحبط العدالة
وهذا احسن ما تميز به احد الضربين من الاخر **فصل**
موتات من المؤمنين على اصرارهم على المعاصي بلا يقطع عليهم
بعقاب بل امرهم مفوض الى ربهم تعالى فان عافيهم فبفضله
وان تجاوز عنهم فبالذي يفضله ورحمته فلا يستنكر الى عفو

وشرعًا وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين
وذهب كثير من معتزلة بغداد إلى أن العفو غير جائز
وحتم على الله أن يعاقب كل مصر على الإطلاق وهذا الذي
قالوه مراغمة للعقل فلا يخفى حسن العفو إن وقع والتجاوز على
المسيء وقد نطق الشرع بندب إلى وحث عليه وإذا حسن
من آحادنا العفو مع قدرته فلأن يحسن العفو من
الرب المنزه عن الحاجة الموصوف بالغنى حقًا أولا
وآخرًا وما ذكروه إبطال لرحمة الله وفضله فإنهم
أوجبوا عليه ما فعله في الدنيا وحتموا ما يجري من أحكام
العفو فلا يبقى مسكة من الدين مع من يتحمل هذا المذهب

فصل إذا ثبت جواز العفو وقد تظاهرت له
شواهد من الكتب والسنة لم نذكرها لشهرتها
فيترتب على ذلك تشفيع الشفعاء وحط الأوزار المجرمين
بشفاعتهم ومذهب أهل الحق أن الشفاعة حق وقد
أنكرها منكرو العفو إن ومن جوز الصفح والعفو
ندبًا من الله تعالى فلا يمنع الشفاعة ومنهم من منعها
مع تصريره إلى تجويز العفو إن وذلك منهاية في الجهل
لا يلتزمها ذو تحصيل وسبيلنا أن نشفع الشفعاء
من مجوزات العقول بالطرق التي قدمناها فإن قدرنا
على أمر إلى محض الحق ولم نقل بالتحسين والتقبيح والرب
تعالى يفعل ما يشاء وإن جاريناهم وقلنا إنه مذهبهم
فمرجعهم إلى شواهد الشاهد ولا يقبح عند العقلاء
أن يشفع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذنب

استحق عقابًا ولا ينكره إلا متعسف فإذا ثبت جواز
التشفيع عقلًا وقد تظاهرت له سنن بلغت حد الاستفاضة
ومن أراد أن يعلمها فليطالعها منقولة ثم هي مصرحة في أهل الكبائر
من أمتي وقال في الشفاعة لا أحسبوها للمتقين وإنما هي
للخاطئين المتلوثين وقال عليه السلام خيرت بين الشفاعة
وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة فاخترت الشفاعة
فإنها أنفع وأجمع المسلمون قبل ظهور أهل البدع
على الرغبة إلى الله تعالى أن يرزقهم الشفاعة ولم
يجمع عليه في العصر الماضية فلا ينكر على مبتدعه
فإذا شهد العقل بالجواز وعضدته شواهد الجمع
فلا يبقى بعد ذلك للإنكار مضطرب وبهذا كزاة
زلة أعلى بدعة صاروا إلى أن الشفاعة ترفع الدرجات
ولا تحط السيئات فإن الأخبار المأثورة شاهدة
بتعلق الشفاعة بأصحاب الكبائر وكذلك
الرغبات في التشفيع لم تزل تصدر من المتقين ومن
الخاطئين ولا يبدو أنكر على مبتهل إلى الله تعالى
في تشفيع نبيه صلى الله عليه وعلى آله وسلم

باب في الأسماء والأحكام

اعلموا أن غرضنا من هذا
الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان وهذا
مما اختلفت فيه مذاهب الإسلاميين فذهب
الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة ومال إليه الكثير
من المعتزلة واختلفت مذاهبهم في تسمية النوافل
إيمانًا وصار أهل الحديث إلى أن الإيمان هو معرفة بالجنان
وإقرار باللسان وعمل بالأركان وذهب بعض القدماء

الى ان الايمان هو المعرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان وذهب بعض القدماء الى ان الايمان هو المعرفة
بالقلب والاقرار بها وذهبت الكرامية الى ان الايمان هو
الاقرار باللسان فحسب ومنع الكعبي اذا اظهر الايمان مؤمن
حقا عنده هو غير انه يستوجب الخلود في النار ولو اضمر
الايمان ولم ينفق منه اذ هذا ره فليس بمؤمن وله الخلود في الجنة
وارضي عنه فانا نحقيقة الايمان التصديق بالله تعالى والمؤمن
بالله من صدق التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت
لا يثبت الا مع العلم بانا او ظنا ان كلام النفس ثبت على
جنس الاعتقاد والدليل على ان الايمان هو التصديق صريح اللغة
واصل العربية وهذا لا ينكر محتاج الى اثباته وفي التنزيل
وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين معناه وما انت بمصدق
لنا ثم الغرض من هذا القول وصف المؤمن بالعاصي بكونه مؤمنا
والدليل على تسميته مؤمنا من حيث اللغة انه مصدق على
التحقيق واية ذلك في الشرع ان احكام الشرعية المفيدة
لخطاب المومنين يتوجه على الجوارح توجهها على الاتقياء
اجماعا والعاصي يجري مجرى المومن في احكامه فيستحق له من
المغنم سهم الصالح ويذب عنه ويدفن في مقابر المسلمين
ويصلى عليه وكل ذلك يقطع بكونه مؤمنا ثم الكل يعد سمي
تسميته عارفا بالله تعالى مطيعا له بطاعته مصدقا
اياه بلا بعد في تسميته مؤمنا ويبعد جدا ان يقال هذا عارف
بالله غير مؤمن بالله والكلام في هذا الفصل يتعلق بالتسميات
واثبات الوعيد والخلود وقد سبق ما فيه مقنع ومما يشهد
لما ذكرناه اجماع العلماء على اقتصار الصلوات ونحوها

من العبادات التي تقدم الايمان فلو كانت اجزاء من الايمان
لامتنع الملاوذة الى الايمان استدل من سمى الطاعات
ايمانا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع فانوا واراد بالايمان
الصلوات الموداة الى بيت المقدس وروى بما يستدلون به ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون
شعبة اولها شهادة ان لا اله الا الله واخرها اماطة
الاذى عن الطريق فلنا اما الايمان في الاية التي استشهدتم بها
فمحمول على التصديق بفرض الله وما كان الله ليضيع
تصديقكم قبلتكم بيت المقدس من الصلاة الى القبلتين واما
الحديث فمن الاحاد ثم هو مؤول والعرب تسمي الشيء باسم الشيء
اذا دل عليه او كان منه بسبب فان قيل فما قولكم في زيادة
الايمان ونقصانه قلنا اذا حملنا الايمان على التصديق فلا
يقبل تصديقي تصديقا كما لا يقبل علم علما ومن حمله على
الطاعة مرة وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد على هذا
اطلاق القول ان الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهذا
ملا اثر به فان قيل اصلكم يلزمكم ان يكون ايمان احدهم
في منزلة كايمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قلنا ايمان
النبي يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من
مخامرة الشكوك واختلاج الريب والتصديق عرض من الاعراض
لا يبقى وهو متوال للنبي صلى الله عليه وسلم فاثبت لغيره بعض
الاوقات زال عنه في اوقات الفترات فثبت للنبي اعداد
من التصديق لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه لذلك اكثر
ولو وصف الايمان بالزيادة والنقصان واريد به ما ذكرناه
لكان مستقيما فاعلموه فان قيل فما انتم عن سلفكم رضي

الايمان بالمشية وكان اذا سئل الواحد منهم عن ايمانه قال انا
مومن ان شاء الله فما محصول ما قلنا الايمان ثابت في الحال قطعا
لا شك فيه ولكن الايمان هو علم المؤمن والجنة ايمان
الموقاتي فاغنتي التعلق به وقربه بالمشية ولم يقصدوا
الشك في الايمان الناجز. **باب في التوبة** التوبة
في حقيقة اللغة الرجوع يقال تاب وثاب اذا رجع واذا
اضيفت التوبة الى العبد اريد بها رجوعه عن الزلة
الى الندم عليها على ما سنحد التوبة في اصطلاح المتكلمين
واذا اضيفت التوبة الى افعال الله تعالى فالمراد بها رجوع نعمه
والهيته الى عباده ۞ فان قيل خبروا عبارة في حقيقة التوبة
على اصطلاحكم قلنا التوبة هي الندم على المعصية لاجل
ما يجب الندم له ثم الندم تلازمه صفات ليس منه عموما
وتلازمه صفات في بعض الاحوال دون بعض ۞ فاما الصفات
التي تلازم التوبة ابدا فمنها الحزن والغم على ما تقدم من الاخلال
بحق الله تعالى اذ من المحال ان تثبت الندم دون الالم والجرح
المسرور ربما فرض منه لا يندم عليه وبما يقارنه غبن علم ما كان
فيما مضى وكل نادم على فعل يجب ايصاله بتمني علمه فيما مضى
واما ما يقارن التوبة في بعض الاحوال والعزم على ترك معاودة ما
ندم المكلف عليه وذلك لا يطرد في كل حال اذ انما يصح
العزم من متمكن من فعل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك
الزنا ولا من لا حرص على ترك قذف المحصنات وان صح الندم من
متمكن من مثل ما ازم عليه فلا بد ان يقارنه العزم على ترك
معاودته اذ من المستحيل ان يكون موطنا نفسه على معاودة ما
ندم على تقدمه رعاية لحق الله تعالى ۞ فان قيل لم قلتم ان التوبة

هي الندم فلنا لانه الثابت الذي لا يزول في التوبة وما عداه يتزايد
ويختلف ومنه ما يثبت تارة وينتفي اخرى وقد قال رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم الندم توبة فلزمنا الحكم بمساواة فقده
الخبر وموافقته لاثره ۞ فان قيل فلا يجوز ان يسمى ترك
المعصية توبة من غير ندم قلنا هذا بما يأباه الشرع
فان الماجن اذا ام مجونه واستروح الى بعض المباحات
غير نادم على فارط الزلات وكان على عزم معاودة امثالها
فهذا يسمى تاركا للزلة ولا يسمى تائبا عنها فهذه
حقيقة التوبة وصفتها وذكر ما يلازمها من الصفات
عموما وما لا يلازم في بعض الاحوال ۞ فان قيل ما معنى
قولكم التوبة تلزم لاجل ما وجبت له ۞ قلنا هذا من
التقدير لا بد منه فان من فارق سيئة وندم عليها لاضرارها
به وانهاكها قواه فهو نادم غير تائب وانما التوبة الشرعية
الندم على ما فات من رعاية حقوق الله تعالى **فصل** لا يجب
على الله تعالى قبول التوبة عقلا وقد اطبقت المعتزلة
على ان قبول التوبة حتم على الله تعالى الله عن قولهم وقد
سبق الدليل العام في نفي الوجوب عن الله تعالى ثم لو رجعنا
الى التفاصيل لم يتضح الوجوب. قبول التوبة عقلا فان من اساء
غيره ما انتهك حرماته وابلغ في عداوته ثم جاء معتذرا تائبا
يتحتم في حكم العقل قبول توبته بل الخيرة الى من اهتضم ولم
يرع حقه فان شاء صفح وان شاء اعرض عنه ولا يتحتم فيما قلناه
والذي يشهد له العلم من السمع اجماع الامة على الترغيب
الى الله تعالى في قبول التوبة والخضوع له ولا يتهال في قبولها
ولو كان قبول التوبة حتما لما كان للرغبة والله تحاج في

الدعوات معنى ∴ فان قيل هذا قولكم في العقل وموجبه
فما قولكم في قبول التوبة بسمعا هل تثبت قطعا أم لا
∴ قلنا لم يثبت ذا بالخبر قطعا بل هو مرجو مظنون
ولم يثبت نص قاطع لا يقبل التاويل قطعا بنفي وجوب
القبول قطعا عقلا ولم نقطع بالقبول سمعا وعدم دليل
نظنه ظنا ويغلب على الظنون انه لا توبة في
التوبة شرائطها التوبة واجبة على العبد ولا يدل على
وجوبها عليه عقل اذ لا يثبت شيء من الاحكام الشرعية
بالعقل ولكن الدليل عليه اجماع المسلمين على وجوب
ترك الزلات والندم على ما تقدم منها ثم التوبة تنقسم
منها ما يتعلق بحق الله تعالى على التمحض ومنها ما يتعلق
بحق الادميين وأما ما يتعلق بحق الادميين ينقسم
بمنه ما لا يصح دون الخروج عن حق الادميين ومنه ما يصح دونه
وأما ما يصح دونه فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع
دوام وجوب حق الادميين ونظيره الم القتل الموجب للقود
يصح الندم عليه من غير تسليم القاتل نفسه ليستقاد منه فاذا
قال تبت عن قتلي بغير حق الله تعالى وكان متعمدا
القصاص من مستحقه معصية مجردة لا تقدح في التوبة
بل تستند فيه في نفسها خروجا عنها وتوبة منها وربما تتعلق
التوبة بحق الادميين ولا يصح دون الخروج منه وذلك كاغتصاب
شيء من مال الغير ولا يصح الندم عليه مع اقامة يده عليه
بلا تمسكوا بالصور واذعوا الندم بحق الله تعالى تقبل
والتائب من اختفت أوزارا او فارق ذنوبا صحت توبته

فصل

عن بعضها مع الاصرار على بعضها ∴ وذهب ابو هاشم
ومتبعوه الى ان التوبة لا تصح دون الكف عن جميع
الذنوب وهذا الذي قالوه خروج عن المعقول وموجب
الشرع فان من ندم منه توان وصدرت منه عظائم
في مجرى العادة منه التنصل عن جميعها غير هاوالاعتذار عنها
مع الاصرار على شيء منها وضرب الامثلة لذلك مما لا يقال
من غضب اهوله لرجل واستولى على حرابه وانتشب الى
انيابه حرمات وكسرته في تضاعيف ما اجترمه فلما تم
عزمه على ما تلبسه واستسلم لحكمه واء عن امره ولكنه لم يتعذر
اليه عن كسر القلم في تضاعيف ما اجترمه فيصح اعتذاره عن
العظائم التي تندم عليها وتدعي محمودة عند ذوي العقول
والذي تحقق ما قلناه اجماع الامة على ان الكافر اذا اسلم
وتاب عن كفره صحت توبته وان استدام زلة واجبة
ومذهب ابي هاشم انه لا تصح توبته وهو بعد اسلامه
والتزام احكامه ملتزم لوزر كفره وهذا خروج عن
اجماع المسلمين فان قال من نصر مذهبه انما تجب التوبة
من الذنب لقبحه وقد علم كل ذنب بلا يصح ان يلزم على قبيح
مع الاصرار على قبيح وهذا الذي ذكره يبطل من اوجه
بطول تتبعها ولا تحتمل هذا المعتقد ذكرها ولكنا
نعرف في ابطال ما قال ان الطاعة قد تثبت لحسنها فينبغي
الا تصح طاعة مع ترك طاعة وليس لاحد تركه الى عنه
وكذلك القبيح يترك لقبحه فينبغي الا يتصور ترك
قبيح مع مفارقته قبيح ومتابرته قبيح وباطل ما قالوه من كل
من كل وجه ثم التوبة تلزم ويتصور الندم على ضرب

مع غلبة الهوى على قرب من قدم على سيئة بوقع الندم
توبة على شرطها ثم ذكر السيئة فقد قال القاضي رحمه
الله يجب عليه تجديد الندم عليها كل ما ذكرها إذ
لو لم يندم عليها لكان مستهينا بها او قريبا وذلك
يزيل الاصرار ويحل عرى الندم هذا ما قاله وفي فيه
نظر إذ لا يبعد ان يندم ثم اذا ذكر اضرب عنه ولم يخرج
به مبتهجا ولم نجد م عليه ولا خلاف انه لا يجب عليه
استدامة الندم واستصحاب ذكره جهده وهذا مما
نستخير الله فيه ** فان قيل لو اطاع العبد ثم ندم على
الطاعة هل فوتكم فيه قلنا لا يتصور من العارف بالله
ان يندم على طاعته فان ندم على امر يرجع الى نفسه من مضرة
لحقته فلا بعد فيه وانما الذي قلناه في الندم على الطاعة من
حيث كانت طاعة وغرضنا بهذه المقدمة ان القاضي رحمه
الله اوجب تجديد الندم كما تقدم ثم قال ان لم تجد ندما كان
ذلك معصية جديدة والتوبة الاولا مضت على صحتها إذ
العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد تمامها ثم قال يجب
تجديد تدم على تلك السيئة ويجب ندم على ترك الندم وقت
حكمنا بوجوبه وهذه أقوال وعندي ان في الدين مسايل
الاحتمال والتوبة من العبادات ولا يجب ان يكون جميع
الكلام فيه قطعا بل لا يبعد ان يقع فيه اجتهاد

فصل الكافر اذا آمن بالله تعالى فليس ايمانه توبة من كفره
وانما توبته ندمه على كفره ** فان قيل فلو آمن ولم يندم
على كفره قلنا ذلك الخبر ممكن بل يجب مقارنة الايمان
الندم على الكفر ثم وزر الكفر يحط بالايمان والندم

قطع
على الكفر اجماعا وهذا موضع ما عزاه من وجوب التوبة
بقوله منصوص غير مقطوع به كما ذكرناه ** من تاب وصحت
توبته ثم عاوده الذنب والتوبة الماضية صحيحة والعرض ما
ذكرناه ان تعلموا ان التوبة عباده من العبادات يقضي
بصحتها او بسادها فاذا سيقت على شرايطها لم يقدح في
صحتها ما يقع بعد مضيها وعلى معاودة الذنب لجريان
التوبة ثم هذه التوبة عبادة اخرى سوى التي سبقت
وهذه اصول التوبة ذكرناها ولا ينشد منها مفصل يليق بالمعتقدات

باب القول في الامامة

الكلام في هذا الباب
ليس من اصول الاعتقاد والخطر على من يزل فيه على الخطر على
من تجهل اصله وتعتوره نوعان عذر وان عند ذوي الحجا
احدهما ميل كل فئة الى التعصب وتعدي حد الحق والثاني عدم
المجتهدات التي لا مجال للقطعيات فيها من القطعيات
وقد صنف القاضي وغيره من ائمتنا رحمة الله عليهم كتبا
مبسوطة في الامامة وفيها مفتنع للمستبصر وارشاد بالغ
لمن يروم الغاية ودرك النهاية وغرضنا في هذا المعتقد ان نتفق
على اصول الباب ونذكر المفاتيح فيها ونميز المحتملات عن
القطعيات مستعينين بالله تعالى والترتيب يقتضي طرفا
من الكلام في الاخبار ومنازلها فانها مبنا الامامة

باب في تفاصيل الاخبار

فان قيل اذكر لحقيقة
الخبر اولا ثم فصلوه فاما الخبر ما يوصف بالصدق والكذب
وهذا يميز عن عامة الكلام ويميز عن اقسام الكلام ايضا
فان الامر والنهي والتلهف والاستخبار ونحوها لا يوصف

شيء منها بالصدق ولا بالكذب ثم الخبر ينقسم فمنه ما يعلم
ما يعلم صدقه قطعا ومنه ما يعلم كذبه ومنه ما لا يجوز فيه
تقدير الصدق والكذب فأما الخبر الصدق قطعا فما وافق
خبره المعلوم قطعا بضرورة أو دليل قاطع كالخبر عن
المحسوسات على ما هي عليه والخبر عن كل ما يعلم ضرورة
وينضاف الى الخبر عما يعلم نظرا اذا وافق خبره المعلوم ضرورة
او نظرا واما ما يعلم كونه كذبا فهو كالخبر عن المحسوسات
على خلاف حكم تعلق الحواس بها وكالاخبار عن قدم العالم
مع قيام الدلالة القاطعة على حدوثه وما يتردد من الاخبار
فهو ما يتعلق بجائز لا يستحيل فيه تقدير النفي ولا تقدير
الاثبات ثم ينقسم بعد انقسامه ما هو غرضنا منه مما يترتب
عليه العلم بالمخبر عنه ومنه ما لا يترتب عليه العلم بالمخبر
عنه :: فاما ما يتعقب علما بنفسه فهو الخبر المتواتر فاذا
تواترت شرائطه وتكاملت صفاته استحقت العلم
بالمخبر عنه ضرورة به يعلم البلاد النائية التي لم نشاهدها
والوقايع والدول التي لم نقع في عصرنا وبه يتميز في حق الانسان
والده تميزا من غيرها من النساء :: وجاحد العلم بهذا جاحد العلم
بالضرورة ومشكك في العلم على البديهة :: ثم الخبر المتواتر
لا يوجب العلم بالمخبر عنه لعينه وانما سبيل بعضه ان لا العلم
بالمخبر عنه استمرار العادة اذ :: ومن جائز في العقول ان
تخرق الله العادة فلا تخلق العلم بالمخبر عنه وان تواترت الاخبار
عنه وكذا لا يجوز على خلاف العوائد ان تخلق الله العلم الضروري
على اثر اخبار الواحد ولكن العادة مستمرة على حسب

ما ذكرناه فان رام متعسف فرضا وقال كل واحد من
المخبرين لو انفرد باخباره لم يفد علما وانضمام خبر غيره
الى خبره لا يحيل حكم خبره فيلزم لا يوجب مجموع الاخبار
ما لم يفده الخبر الواحد فهذا الذي ذكرناه لا محصل له فانا
اوضحنا الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه لعينه وانما
امره على استمرار العادة ما بقيت مستمرة وانما استمرت
العلم بما ذكرناه عند اخبار علماء التواتر وتطيرنا الى
من مستنكر العادة انه لا يبعد قيام شخص واحد في وقت
محير ولو قيل قام في هذا الوقت عدد كثير وجم غفير
لا تخصون من غير تواطئ منهم ولا مستهم حاجة ودواعيهم
داعية الى القيام عامة فيعلم ان هذا المخبر خلف فانه
على خلاف العادة وهو بمثابة الخبر عن انقلاب
الجبال ذهبا الا غير ذلك ثم ان ما يثبت التواتر بشرائط
منها ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا عنه على الضرورة
مثل ان يخبروا عن محسوس او معلوم بديهة بجهة اخرى سوى
قدم الحواس ولو اخبروا عما علموه نظرا او استدلالا لم
توجب اخبارهم علما فان المخبرين عن حدوث العالم وايرون
على عدد التواتر وليس يوجب خبرهم علما والمخبرون تواترا
عن قدمه لم يروها مصدقون على الضرورة وليس الى ما
تحاول فيه تعليلا او برهانا اوة ليلا ولكنا بينا ان ما اخذ
العلم بالمخبر عنه استمرار العادة وقد رأينا العادة
تستمر على ما ذكرناه في المخبر عنه على الضرورة ويوجب
المخبر عنه نظرا اجرينا على موجب العادة في النبي

والاثبات والشرط الثاني للخبر المتواتر ان يصدر عن أقوام
يزيد عددهم على مبلغ يتوفع منهم التواطي في العرف
المستمر ولو تواطوا امتنا لظهر على طول الدهر تواطيهم
ولسنا نضبط في ذلك العدد اهو الاقل ولكنا نعلم ان كل
عدد شرط في شهادة شرعية بعدد التواتر يبنى عليه
ونهاية العدد في الشهادة الشرعية أربعة فنعلم قطعا
ان اخبار الاربعة لا يبعث العلم الضروري والمخبر عنه اذ
لو كان يبعثه لكان يضطر الحاكم عند شهادة الشهود
الى العلم بصدقهم وليس الامر كذلك الا ترى انه
لا تحصل العلم باخبار خمسة ايضا فان الشهود في مجلس القاضي
لو استظهروا بشهادة خامس او سادس لم تحصل العلم الضروري
بما اخبروا عنه ولسنا نحد حدا في الاقل اذ الشرع لم يرد بتحديد
الشهود فكذلك لم يرد بالاستكثار والاستظهار من زيادة
الشهود وازمام ذلك والتحصيل في ذلك ان يضبط كل عدد
واحد اعني محسوسا خبرا عن اثنين ثم كذلك فزايدا قاطعا
وهو في ذلك يعلم ما يطرقه من الريب وغلبات الظنون
حتى ينتهي الامر الى العلم الضروري فاذا ادركه وانتهى
عنه كل ريب ضبط العدد في المخبرين وقد رها اقل عدد
التواتر ثم لفرض ما ذكرناه في صادقين مخبرين عما علموه ضرورة
فان اتفق مثل هذا العدد في موجب للعلم فذلك يتخلل
كما بين خط اقل عدد التواتر وفي ذلك مجال رحب للكلام
لا سبيل للخوض فيه هاهنا ثم ان كان المخبرون انبؤا عما
شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة بالكلام كما

ذكرنا وان نقلوا ما أنبوا عنه عن اخرين ونقل اولئك عن
متفقين ميزوا تناسخت الاعصار وتواترت الاخبار فلا
تحصل العلم بالمقصود من الخبر الا عند استواء طرفي
المخبر بن وواسطتهم والمعنى بذلك ان يكون المخبرون عن
المقصود اولا على عدد التواتر وكذلك المخبرون عنهم
الى ان تتصل الخبر بنا فلو اخرم شرط من شرايط التواتر في
الاول او في الاخر او في الوسايط لم تحصل العلم بالمخبر عنه
المقصود بالخبر ولا يشترط عدد الله المخبرين ولا ايمانهم
بان الاخبار اذا تواترت من الكفار في بلد هو بان ملكهم
قد قتل ينضطر الى صدقهم واذا اخبر واعن قاض في
اقاصي ديارهم علمنا صدقهم عنه شرايط التواتر
ولا يشترط ان يكون المخبرون على تباعد الديار بان اهل
البلدة الواحدة اذا اخبروا وهم الجم الغفير علمنا
صدقهم وان كانت البلدة جامعة لهم ومثل ذلك لا
يشترط كان يكون المخبرون من اهل الملل وان اهل بغداد مثلا
لو اخرجوا من بين اظهرهم كل من فيها ثم اخبروا عن واقعة
جرت فانا نصدقهم مع تفرقهم بالملة الواحدة ومثل ذلك
نعلم ان المخبرين يجوز ان لا يكونوا احتذلة وقصدنا اثرنا
البيان من نفي هذه الشرايط الرد على اليهود فانهم ربما
يشترطون هذه الشروط محاولون بها القدح فيما نروم
اثباته من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم فهذا الشرح
عرضنا من خبر التواتر فلا يفيد علما بنفسه الا ان يقترن
به ما يوجب تصديقه مثل ان يوافق ليلا عقليا او يقتضي

وحجرة او قول موبر لم يجره تصرفه جاز وفقه ما ذكرناه ولم
يكن الخبر متواترا فهو المسمى خبر الواحد في اصطلاح
المتكلمين وان نقله جمع وما ترتب عليه الامة القطع
بصحة الاجماع وهذا ما لا مطمع في تقريرها هنا فقد
ذكرناه في كتاب التخليص في اصول الفقه ما يدل على صحة
الاجماع ولكنا نعتصر في هذا المعتقد بقاطع في اثبات
الاجماع جريا على ما التزمناه من ايراد القواطع في كل فن
فنقول اذا اجمع علماء العصر على حكم شرعي وقطعوا
به فلا يخلو اذ اما الحكم اما ان يكون مظنونا لا يتوصل الى العلم
به واما ان يكون مقطوعا به على حسب اتفاقهم فان كان
مقطوعا به فهو المقصود وان كان مظنونا فلا سبيل الى
العلم به فيستحيل في مستقر العادة ان يحيط العلماء
بطرق الظنون والعلوم الظنية على ما مطبقين عليه من غير
ان يختلج لطائفة شك او يخامرهم ريب وتقدير ذلك خرق
العادة قلت فان قيل اذا الحرب العلماء الحرمين على حل حرب وحرمة حرب
وكل حرب زايروز على علماء التواتر وهم مصممون على اعتقادهم
قلنا اذا كانت المسئلة مختلفا فيها فكل حرب معتقدون
بان معتقدهم مظنون وانما كلامنا في اجماع العلماء على
قطع مظنون وهذا خرق للعادة ولا نشافيه قلت فان قيل
فاجعلوا اجماع العقلاء دليلا على صدقهم مثل ما ذكرتموه
قلنا فرق كلي بيناه في الشرع ان نسند العقول الى الادلة العقلية
والاجماع وان قد رجوع الى العلم بمسئلة العادة اثر واستقرارها
وهي متعرضة للاخرام في مجوزات العقول فيلزم التزام ما كلفناه

من المباحث عن الادلة العقلية ثم هي شتى لا يضبط ما غزها
للاحبر ويعارضها شبهة مخيلة لا ينفصل عنها الا موفق
والقاطع السمعي لا تتعدد جهاته وانما هو نص يثبت
اصلا ونحواه قطعا ولا ينافي القطع من غير قاذا اصاء فاهم
مجمعين على القطع مع الخلاف وجه القطع قطعنا بفهمهم
والذي يدل على ان اجماع علماء سائر الامم وفي الاحكام على
موجب ما طردناه يوجب العلم جريا على مستقر العادة
وهذا حسن بالغ وسنبسطه في كتب الشامل ونذكر
طرفا مستحسنة في الاجماع ان شاء الله وقد حان الان ان
نخوض في الامامة

باب في ابطال النص واثبات الاختيار

ذهبت الامامية الى ان النبي صلى الله عليه
وعلى اله وسلم نص على تولية علي رضي الله عنه الامامة بعده
وان من تولاها ظالمة ومستاثر نخطئه بقولها ولا
تعلمون النص عليه ثابتا ان يجوزونه فان علمنوه فما
الطريق اليه والعقل لا يقضي بتنصيص على شخص معين
فان زعموا انا ادعينا من العلم الا الخبر قيل لهم الخبر ينقسم
الى ما يتواتر والى ما يعد من الاحاد وليس معكم نص منقول
على التواتر وخبر واحد لا يوجب العلم فمن اي وجه
ادعيتم العلم بالنص وقد اطبقت الامامية على ان
اخبار الاحاد لا توجب العمل فضلا عن العلم وان تعمد
معصية وادعى التواتر والعلم الضروري بالنص علي علي
قذا له بهت وهو اثبت الروافض فيجب ان يقابلوا على
الغلو ببغيض دعواهم في النص على ابي بكر ثم لا ننتهي

ومنهم من عدى الامامية على نفي النص والعلم الضروري
حتج على نفيه من لا يحط عن مختار مخالفي اعدائه
الامامية ولم يجاوز الضروري في ذلك الحجاز ان تنكر طايفة
بعداد [illegible] والصين لا نص وغيرها وذلك يعمني
يوشو[illegible] فان قيل ايديتم فاطعا في منع
الامامية من ادعاء النص هل تعلمون عدم النص على علي ام
هل تستريبون فيه قلنا ان ادعى الامامية نصا جليا
على علي في مجلس من الصحابة ويحمل عظيم ويعلم قطعا
بطلان هذه الدعوى فان مثل هذا الامر العظيم لا يمكتم
في مستقر العادة كما لم يمكتم تولية رسول الله صلى الله
عليه واله معاذا او زيدا اليمن واسامة بن زيد
وعقد الولاية لهم وتفويض جيش اليهم واجتناب الاخرجة
الى بعضهم وكما لم تخف تولية ابي بكر وعمر وجعل
الامر بينهم شوري وان جوزنا اكتتام هذه الامور الظاهرة
لم نامن ان يكون القران عورض ثم كتمت معارضته فكل
اصل في الامامة يذكر على ابطال النبوة وهو حري بالبطلان
وهذا ان ادعوا نصا شايعا لا احتمال فيه فنضطر الى
استحالة كتمانه وترك الحج به لا سيما في عصر اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بالنص المدعى
والاختلاف في غير الامامة يوم السقيفة فان ادعوا نصا
خفيا غير مظهر فنعلم انه لا سبيل الى علمه ثم يعلم بطلان
بالاجماع على خلافه وثبوت الاجماع مقطوع به وبذلك
يبدأ سوال من قال خبر الواحد ان لم يوجب العلم فهو

يوجب العمل فاعلموا بما نقلناه فلنا ما نقلموه لا نسلم
قبوله واحسن احوالكم عند ذا الصلاة ومعظمكم سلف
مكفرون وكيف تسومونا قبول اخباركم ولا تستريبون
في انكم لا تقبلون خبر خاتم الاجماع احوان يعمل بما
انعقد على خلاف ما ادعيتموه في عصر اصحاب الرسول
صلى الله عليه واله وسلم ومن الامامية من استشنع الجري
وابى من ادعى النص القاطع الذي لا يحتمل التاويل
وتشبث باخبار نقلها احاد منها ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال اذا اولا بالمومنين من انفسهم ومن كنت
مولاه فعلي مولاه فلنا هذا من اخبار الاحاد اولا تم هو
متعرض للاحتمالات اذ المولا من الاسماء المشتركة فقد
يراد به الموالي ويراد به الناصر وهو اظهر معانيه وقد
يراد المعتق ويراد به المعتق والمعنى بالحديث من كنت
ناصره فعلي ناصره والدليل عليه انه لم تخصص الامة
بعده وفاته بل قضى بما قاله قاضيا ولا شك انه لم يكن
والي الامر في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد
كثر كلام الناس في هذا الحديث ومعظمه حشو
وربما ذكرناه مفتح وربما يستر وحون الى ما روي
ان النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال لعلي انت مني بمنزلة
هارون من موسى ولا حجة لهم في ذلك فانه وارد على سبب مخصوص
وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نهض الغزوة تبوك
استخلف عليا على المدينة فشق عليه تخلفه عن رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم فقال الرسول ما قال وانزله
بمنزلة هارون في الاستخلاف اذ مضى موسى لميقات ربه

ثم لم يكن هارون أميرا بعد وفاة موسى عليه السلام بل
مات قبله في التيه ثم نعارض ما ذكروه باخبارنا في
النصوص في حق ابي بكر وعمر منها انه صلى الله عليه وسلم
استخلف ابا بكر على الصلاة الحديث ثم قال يابى الله
والمسلمون الا ابا بكر فالله ثلاثا وقال اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر وليس من غرضنا نقل الاحاديث فستلفونها في
الكتب ثم اذا بطل النص لم يبق الا الاختيار والذي دل عليه
الاجماع بان الاختيار جرى في اعصار ولم ينكر منكر على
اصل الاختيار **باب في الاختيار وصفته وذكر**
ما تنعقد الامامة به :: اعلموا انه لا يشترط في عقد
الامامة الاجماع بل تنعقد الامامة وان لم تجمع اهل الحل
والعقد على عقدها والدليل عليه ان الامامة لما عقدت
لابي بكر رضي الله عنه ابتدرها مضى احكام المسلمين
ولم يثبت ان انتشار الاخبار الا من قائل من الصحابة في الاقطار
ولم ينكر عليه منكر ولم نحمله على التربث حامل
فاذا لم يشترط الاجماع فلا اجماع في عقد الامامة ولم يثبت
عدد محدود ولا حد محدود فالوجه الحكم بان الامامة
تنعقد بعقد واحد من اهل الحل والعقد ثم قال بعض اصحابنا
لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود فانا لو لم نشترط
ذلك لم نامن ان يدعي عقد امير امتقدما على العقد
المظهر المعلن فلبست الامامة احط رتبة من النكاح وقد
شرط فيه الاعلان ولا يبلغ ذلك الى مبلغ القطع اذ
ليس يشهد له عقل ولا يدل عليه قاطع سمعي وسبيله
سبيل سائر المجتهدات :: وذهب اصحابنا الى منع عقد

الامامة لشخصين في طرفي العالم ثم قالوا لو اتفق عقد
عاقدين للامامة لشخصين في صقع نزل الحاكم منزلة تزوج
وليين امراة من زوجين من غير ان يشعر احدهما بعقد
الاخر ثم التفصيل فيه من فن الفقه :: والذي عندي فيه
ان عقد الامامة من شخصين في صقع واحد متضايق الخطة
والمخالف غير جار وقد حصل الاجماع عليه واما اذا بعد
المحل وخلل من الامامين شروع النوي والاحتمال في ذلك
مجال وهو خارج عن القواطع من انعقدت له الامامة
بعقد واحد فقد لزمت ولا يجوز خلعه من غير حدث واجترام
وتغيير امر وهذا مجمع عليه واما اذا فسق وجر وخرج
عن سمة الاهلية بفسقه فالخلاعة من غير خلع ممكن
وان لم نحكم بالخلاعة وجواز خلعه وامتناع ذلك ولزوم
اوده ممكن ما وجدنا الى التقويم سبيلا وكل ذلك من
المجتهدات عند كافة علمائنا وخلع الامام نفسه من
غير سبب محتمل ايضا وما روي من خلع الحسن بن علي
رضي الله عنه نفسه ممكن حمله على استشعاره عجزا
من نفسه ويمكن حمله على غير ذلك **فصل في شرائط**
الامامة :: من شرائط الامام ان يكون من اهل الاجتهاد
بحيث لا يحتاج الى استفتاء غيره في الحوادث وهذا متفق
عليه من شرائط الامامة ان يكون الامام منتهضا الى
مصالح الامور وضبطها ذا جدة في تجهيز الجيوش
وسد الثغور تارا في تحصيل في النظر للمسلمين لا تزعة
هواء تغير وحدة طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل

فمستوجب الحدود ونجمع ما ذكرناه الكفاية وهي
مشروطة اجماعا ومن شرائط الامامة الورع والعدالة
وكيف يتصدى لها من ترد شهادته ومن شرائطها عندنا
اصحابنا ان يكون الامام من قريش لقول رسول الله صلى الله
صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وقد قال صلى الله عليه وسلم
قدموا قريشا ولا تتقدموها وهذا ما يخالف بعض
الناس والاحتمال عندي فيه مجال والله اعلم بالصواب
ولاجماعهم على اشتراط الخبرة في الامام واسلامه واجمعوا على
ان المراة لا يجوز ان تكون اماما وان اختلفوا في جواز كونها قاضية
مما يجوز شهادتها فيه **باب القول في اثبات**
امامة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم
اما امامة ابي بكر رضي الله عنه فقد ثبت بالاجماع
الصحابة فانهم اطبقوا على بذل الطاعة والانقياد لحكمه
واستوى في ذلك من يعتبر الروافض بالتكذيب عليه
فان ابا بكر وعمر وصهيبا وغيرهم من الذين كانوا الاقاخم
في الله لومة لائم انقادوا تحت الطاعة على كره ابيهم
وكان عليا رضي الله عنه مطيعا له سامعا لامره
ناهضا الى غزوه بني حنيفة منتزعا الجارية المغنومة
من مغنمهم ومالخر صوابه الروافض من ان عليا بتماسا
وشراهة في عقد البيعة له كذب صريح نعم لو لم يكن رضي
الله عنه في السقيفة وكان مستخليا بنفسه وقد استولى
الحزن على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم دخل فيما
دخل فيه الناس وبايع ابي بكر على ملا من الاشهاد

جاز فيقال لواحد على كونه مستجمعا لشرائط الامامة فلنا
في ذلك الامة مسلكان احدهما الاجتزاء بالاجماع على
امامته ولو لم يكن صالحا لها لما اجمعوا على نصابه
بها ان وصفنا وهي الطريقة الثانية فلنا من شرائط
الامامة عندنا قوام كون الامام من قريش وقد كان رضي
الله عنه من صميمها ومن شرائطها العلم وخبر على الاطوار
فعلم انه كان من اخيار الصحابة ومعتبريهم فلا ينكر
عليه احد في قصديه للتحليل والتحريم واما الورع فمقطوع
به في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده وامانته
لم يثبت قادح فيه مقطوع به واجماع الصحابة على امامته مع
تسعرهم للبحث عن الدين مدوية على ورعه ووروعه
نقل الينا نقل جود حاتم طي وشجاعة عمر بن معدي كرب
وعبي هما فلا معنا للمراء فيه واما شهادته وكفايته
فقد شهرت به اقطار وبلغت عليه مسيرته واما عثمان
وعلي رضي الله عنهم فسبيل اثبات امامتهم
واستجماعهم لشرائط الائمة كسبيل اثبات امامة
ابي بكر ومرجع كل واضع في الامامة الى الخبر المتواتر
والاجماع وعرضنا الاختبار ولو تدبر العاقل لاكتفى بما
ذكرناه واستيقن ان فيه اكمل غنية وتولية ابي
بكر عمر رضي الله عنهما وجعله اياه ولي عهده
وجعل عمر الامر شورى من غير انكار عليهما اجماع
على تصحيح ذلك في سائر الاعصار والاكثار

يقول من يقول لم يحصل الاجماع على ولاية علي رضي الله عنه
فان الامامة لم تجد له وانما هاجت الفتن لامور اخرى ::
فان قيل فقد تفضلون بعض الصحابة على بعض الم تقرون
عن التفصيل قلنا الغرض من ذكر العلم ينبني على امامة المفضول
والذي صار اليه معظم اهل السنة انه يتعين الامامة
افضل اهل العصر الا ان يكون في نصبه هرج وهو
يجوز نصب المفضول اذا كان مستجمعا للامامة
وهذه المسئلة لا ارى لها فضيلة ولا معتصم لمن منع
امامة المفضول الا اختيار احادي في غير الامامة تتكلم
فيها كقوله صلى الله عليه وآله وسلم يوم كم افروكم ولا
يقضي هذا وامثاله الى القطع فكيف لو تقدم المفضول
في امامة الصلاة لصحة الامامة وان نزل الاولا قهذا
قولنا في امامة المفضول ثم لم يقم عندنا دليل قاطع
على تفضيل بعض الائمة على بعض اذ العقل لا يشهد
على ذلك والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة
ولا يمكن تلقي التفضيل من منع امامة المفضول ولكن
الغالب على الظن ان ابا بكر افضل الخلق بعد الرسول
صلى الله عليه وسلم ثم عمر بعده افضلهم وتتعارض الظنون
الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما :: وقد روي
عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي رضي الله عنه
انه قال خير الناس بعدي ابو بكر ثم عمر ثم زاد العلم
تخيرهم بعدهما فهذا قولنا ابدينا جوابا للتفقيه

جاريا على الخوالواضح :: قتل عثمان رضي الله عنه ظلما
اذ كان اماما وموجبات القتل مضبوطة عند العلماء
ولم يجز عليه منها ما يوجب قتله ثم تولا قتله هجم
ورعاع واشاه من اجياب من كل اوب سفلة الاعراب
كالثعلبي والاشتر النخعي وارذال من جزاعة
ومن استعتبوا فتلا فليس الا هو لا قتله فلا يتطرق
انه قتل [illegible] فكثرة المطاعن على ائمة
الصحابة وعظم افترا الروافض وتخريصهم والذي
يجب على المتفقه ان يلتزمه ان يعلم ان جملة الصحابة
كانوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمحل المغبوط
والمكان المحوط وما منهم الا وهو ملحوظ بعين
وقد تظاهرت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضى
عن جملتهم بالبيعة بيعة الرضوان ونص القرآن على
حسن الثناء على المهاجرين والانصار بخصوص والمتقدمين
ان يستصحب لهم ما كانوا عليه في عهد الرسول صلى
الله عليه وسلم وان نقلت هنات فليتدبر وطريقه
ان ضعف رده وان ظهر وكان احاد لم يقدح
فيما علم تواتره منهم وتظاهرت له النصوص ثم ينبغي
ان لا يبادر الى الجهة ابى حمل كلما ينقل على وجه الخير ولا
يكاد يخلو الناقلون عن تعصب مذموم في الدين فهذا هو الاظهر المغني
عن التفصيل والتطويل على رضي الله عنه كان

إماما حقا في تولية ومقاتلوه بغاة وحسن الظن بهم
يقتضي ان ظنهم قصد الخير وان اخطوه كعايشة
رضي الله عنها قصدت بالمسير الى البصرة تسكين
الثايرة وتطبيبة ذات البين وقد اشترت بنت الاضارم
فكان من الامر ما كان ولا يعصم واحد من الا
عن زلل والله ولي التجاوز عنه وفضله ::
وكيف تشترط العصمة في آحاد الناس وهي
وهي غير ميسرة له للامام ولا يكتفى بقول من
شرط العصمة للادلة من الامامية فان العقل
لا يقضي باشتراطها وكل ما تخاولونه اثبات
عصمة الامام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته
وجبايته للاخرجة فهذه رحمكم الله واصلح بالكم
قواطع في قواعد العقايد تيسر قفل بها المبتدى
ويتشوف بها المنتهي الى جلد المصنفات
وقد تصرمت والحمد لله رب العالمين
وصلوات الله على محمد نبيه واله وصحبه وازواجه
وسلم تسليما كثيرا :: فرغ الحمد لله ومنه وتوفيقه
في الرابع عشر من شهر رمضان المعظم من سنة
تسع واربعين وستمايه :: كتبه لنفسه الناصر
بن ميمون بن منكوه الحميري وهو يسئل الله تعالى في الفتح
عليه فيه ويتوسل اليه بنبيه محمد صلى الله عليه وعلى اله وصلم

وما قاله الشيخ الامام العالم العامل المفتي القاضي الاجل
عبد الوهاب قال في شرح حاله في اجتهاده رضي الله عنه
ما جعل فضل تولي في كتابي وارضي بالتقشف في ثيابي
وان العلم خير من ثياب تولي التحرق والذهاب
لعمري ان هذا في كتاب الذم للمطاعم والشراب
ومفرش الحرير ولبس خز واشهى من ذلك عبد الكعاب
ومنزه الرياض اذا اشتهى وسال عليه تسكاب السحاب

وله ايضا رضي الله عنه

بعد اداري لاهل المال واسعة وللصعاليك دار
الضنك والضيق
اضحت فيها مهانا بين اظهرهم كاني حرف
في بلدة نديق