

المجلد الاول من كتاب
 في علم اصول الدين اى في علم الكلام



٢١٦٧



والله اعلم
 بصدق هذه نسخة
 المعظم مالك الدين والشيخ
 الرئيس سلطان بن سلطان
 محمود خان وصاله على
 وعلمه واسم الدعوى عليه
 حرة القصر اصبح راد القصر
 الحرس الرسمى



وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عَوْنِكَ اللَّهُمَّ
قَاتِ عَلِيَّ شَخَا وَسَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا أَمَامَ الْأُمَّةِ قُدْوَةً الْأَيَّامِ نَاصِرِ
الْحَقِّ لِسَانِ اللَّهِ مَهْتَمِي لِفَرْقِ نَاسِخِ الشُّبُهَةِ بَرَاهِينِ لِيَقِينِ سَبِيْفِ
الدِّينِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ عَلِيٍّ الْأَمْدِيِّ الشَّافِعِيِّ إِدَامَ اللَّهُ أَيَّامَهُ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدَى عَظَمَتِهِ الْوَاصِفُونَ وَلَا يَدْرُكُ كُنْهَ
حَقِيقَتِهِ الْعَارِفُونَ وَلَا يَحِيطُ بِجَلَالِ صَمَدِيَّتِهِ الْعَالِمُونَ تَعَالَى عَنِ أَنْ
يَحِيطَ بِهِ الْأَوْهَامُ وَالظُّنُونُ وَجَلَّ عَنِ أَنْ يَحْفَظَهُ الْأَعْوَامُ وَالسُّنُونُ الْحَقِيقُ
لِكُلِّ مَوْجُودٍ سِوَاهُ فَهُوَ كَائِنٌ بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ وَفَاسِدٌ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ وَالصَّلَاةُ
عَلَى مُحَمَّدٍ رَسُوْلِهِ الْقَائِمِ بِشَرْعِهِ وَالْمُظَهَّرِ لَهُ مِنْهُ بَعْدَ أَنْ يَكُنْ مَكْنُونٌ وَعَلَى
آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَعْلَامِ الْهُدَى وَمَعَادِنِ الشَّرِّ الْمَصُونِ وَبَعْدَ فَنَاءِ مَا
كَانَ كَمَا لِكُلِّ شَيْءٍ تَامَهُ بِحَصُولِهِ كَمَا لَأَنَّ الْمَكْنَةَ لَهُ كَمَا كَانَتْ لِأَنَّفْسِ الْإِنْسَانَةِ
حَصُولَ مَا لَهَا مِنَ الْكَمَالَاتِ وَفِي الْأَحَاطَةِ بِالْمَحْقُولَاتِ وَالْعُلْمِ بِالْمُجْهُولَاتِ
وَمَا كَانَتْ الْعُلُومُ مُتَكَثِرَةً وَالْمَعَارِفُ مُتَعَدِّدَةً وَكَانَ الْإِيمَانُ لَا يَتَسَعُّ لِحُجُبِ
جَمَلِهَا وَالْعَمْرُ يَقْصُرُ عَنِ الْأَحَاطَةِ بِكَلِمَتِهَا مَعَ تَقَاضِرِ الْهَمِّ وَقُصُورِهَا وَصَعْفِ
الدَّوَاعِي وَفُورِهَا وَكَثْرَةِ الْقَوَاطِعِ وَاسْتِيْلَاءِ الْمَوَاقِعِ كَانَ الْوَلَجُ إِلَى السَّعْيِ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

فِي تَحْصِيلِ أَكْمَلِهَا وَالْإِحَاطَةِ بِأَفْضَلِهَا تَقْدِيمًا لِمَا هُوَ الْأَهْمَرُ فَالْأَهْمَرُ وَ
سَاءَ الْفَائِدَةُ فِي مَعْرِفَتِهِ أَمْرٌ وَلَا خَفِيٌّ أَنْ أَوْفَى بِرَأْيِي إِلَيْهِ بِالنَّظَرِ الْبَصِيرِ
الْبَصَائِرُ وَبِمَتَدِ نَحْوِهِ اعْتِنَاقِ الْهَمِّ وَالْحَوَاطِرُ مَا كَانَ مَوْضُوعَهُ أَجَلِ
المَوْضُوعَاتِ وَغَايَتُهُ أَشْرَفُ الْغَايَاتِ وَالْحَاجَةُ إِلَيْهِ فِي حَصِيلِ السَّعْيِ
الْأَبْدِيَّةِ مِنَ الْإِبْدِيَّاتِ وَاللَّهُ مَرْجِعُ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ وَمُسْتَنْدَكُ التَّوَابِيْرِ
الشَّرْعِيَّةِ وَبِهِ صَلَاحُ الْعَالَمِ وَنِظَامُهُ وَحَلْمُهُ بِرَأْيِهِ وَالطَّرِيقُ الْمَوْصُولُ
إِلَيْهِ بِقِنْنَاتِ وَالْمَسَالِكِ الْمُرْتَدَّةِ نَحْوَهُ فَطَعِيَّاتٌ وَذَلِكَ هُوَ الْعِلْمُ
الْمَلْقَبُ بِعِلْمِ الْكَلَامِ الْبَاحِثُ فِي ذَاتِ وَأَجْبَابِ لَوْجُودِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ
وَمُتَعَلِّقَاتِهِ فَكَانَ أَوْلَى بِالْإِهْتِمَامِ تَعَجُّلُهُ وَالطَّرِيقَةُ فَحَقِيقَةُ وَتَحْصِيلُهُ
وَمَا كَانَتْ مَعَهُ ذَلِكَ فَدَحَقْنَا أَصُولَهُ وَنَقَحْنَا أَفْصُولَهُ وَاحْطَنَّا بِمَعَانِيهِ
وَأَوْضَحْنَا مَبَانِيهِ وَأَظْهَرْنَا أَعْوَارَهُ وَكَشَفْنَا أَسْرَارَهُ وَفَرَّغْنَا فِيهِ بِقَصَبِ سَبَقِ
الْأَوَّلِينَ وَحَرْنَا غَايَاتِ أَفْكَارِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمَتَأَخِّرِينَ وَأَسْنَزَعْنَا
مِنْهُ خِلَاصَةَ الْأَلْبَابِ وَفَضَّلْنَا الْقَشْرَ عَنِ اللَّبَابِ سَائِلِي بَعْضِ الْأَصْحَابِ
وَالْفَضْلَاءِ مِنَ الطَّلَابِ جَمْعُ كِتَابِ عِلْمِ السَّابِقِ الْأَسْبِقِ لِجَمْعِ الْأَبْكَارِ
أَفْكَارِ رِيبَابِ الْعُقُولِ مُقْتَصِدًا لِأَخْرَجِهَا مِنَ الظُّلُمِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَلِكِ الْوَاقِعِ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

الاختصار الى النقص والخلل فاجبه ليدعونه واحفته بامنيته رجا
للفوز يوم المعاد والغبطة عند قيام الاشهد وموالمسؤل الي ان يلتمنا
الارشاد في هارمناه وسددنا لما قصدناه وان يقبلنا من العثار وسو
الاكثر انه قريب مما يحجب لمقصده واستجاده وسمته ابيكار
الافكار وجعلته مشتملا على ثمان قواعد متضمنه جميع مسائل الاصول
في العلم واقسامه **ب** في النظر وما يتعلق به **ج** في الطرق الموصلة
الي المطلوبات لمنظرة **د** في اقسام العلوم الي الموجود والمعدوم
وما ليس بوجود ولا معدوم **هـ** في النبوات وفي المعاد وما يتعلق به من
السمقيات واحكام الثواب والعقاب **ز** في الاسماء والاحكام **ح** في الالامية
ومن له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **القاعدة الاولى** في
حقيقة العلم واقسامه وتشتمل على اربعة اقسام **ا** في حد العلم وحقيقته **ب**
في العلم الضروري واخلاق الناس فيه **ج** في العلم الكسبي **د** في احكام
العلم **تقسيم اول** في حد العلم وحقيقته اما حقيقته العلم فقد
اختلف الناس في العبارات الدالة عليها فقال بعض المعتزلة انه اعتقاد
الشيء على ما هو عليه وهو باطل بالمعتقد عن تقليد وجود الرب تعالى فانه
معتقد للشيء على ما هو عليه وليس اعتقاده علما ومذا ما لا يندفع وان يد
في الحد مع سكون النفس له ثم انه مخرج عنه العلم بالمعدوم المستحيل الوجود
فانه علم وما يتعلق به ليس بشيء بالاتفاق ومنهم من زاد في الحد اذ اوقع
عن ضرورة او دليل وهذه الزيادة وان اندفع بها الاشكال الاول
فلان دفع بها الاشكال الثاني ومن زعم ان العمل لا يتعلق بالمعدوم المستحيل
الوجود فحكمه بذلك علم تصديهي والعام المصدق يستدعي علمين
تصويرين واحدا لتصورين المعدوم المستحيل الوجود فيكون مناهضا
لقوله مع كونه منكرا للبدية وما يحده كل عاقل من نفسه باستحالة الجمع
بين النفي والاثبات وهو غير متصور مع كون النفي عين معلوم وقال
القاضي ابوبكر العلم معرفة المعلوم على ما هو وهو باطل من وجهين الاول

من العلم

ان الله تعالى علما عنده ولا يقال لعلمه معرفة بالاجماع فلا يكون الحد
جامعا للثاني انه عرف العلم بالمعلوم والمعلوم مشتق من العلم والمشتق
من الشيء يكون اخفى من ذلك الشيء وتعرفنا لاظهار لاخفي تمتنع كيف وفيه
زيادة لاحاطة اليها وهي قول علي ما هو به فان المعرفة بالمعلوم لا يكون الا على
ما هو به وقال الشيخ فيه عبارات لا ولي العلم هو الذي يوجب كون من
قام به عالما الثانية هو الذي يوجب لمقامه اسم العالم الثالث العلم
ادراك المعلوم على ما هو به والعبارتان الاولى بيان مدخولتان من حيث
انه احدا العالم في حد العلم وهو اخفى منه ثم لاحاطة الي الزيادة وهي على
ما هو به على ما تقدم وقال الاستاذ ابوبكر بن فورك العلم ما صح بوجوده
من الذي قام به احكام الفعل وابقائه وهو باطل فانه ان اراد به ما يصح
به احكام الفعل وابقائه بطريق الاستكمال فهو محال فان ايقان الفعل كما
توقف على العلم فتوقف على القدرة وان ارد به انه موقوف عليه الايقان
ولا يستقل به فلزم عليه القدرة فانها كذلك **ولست علما واصفا** فان
الواحد مناه علم وهو غير مؤثر في ايقان فعل من الافعال لقائه به ولا
الخارجة عنه اذ هو غير مؤجد لها على اصلنا وقد حمل في ابطاله ايضا ان
العلم قد يكون بما لا يصح به ايقانه كعلم الواحد منا بنفسه وبالله تعالى و
بالمستحالات فان ما يتعلق به ليس فعلا ولا ما يصح ايقانه به وانما يلزم هذا
الابطال لان لو قيل العلم هو ما يصح به ايقان كل ما يتعلق به واما اذا
اراد به ما يصح به في الجملة ايقان الفعل فلا وقال ابو القاسم لاسفراي العلم
ما علم به وفيه ايضا تعريف العلم بما هو اخفى منه وقال بعض اصحاب العلم
اثبات المعلوم على ما هو به وهو فاسد من ثلثة امور الاول ان تعريف
العلم بالمعلوم وهو فاسد على ما تقدم الثاني انه اذا كان العلم اثبات
المعلوم فالعلم بالمعلوم يكون مثبتا للمعلوم ويلزم من ذلك ان يكون علما
بوجود الرب تعالى اثباتا له وهو محال الثالث ان الاثبات قد يطلق
ويراد به ايجاد الشيء وسكنته عن الحركة وقد يطلق على العلم تجورا ولا

يخفى ان ارادة الاثبات باعتبار الاول والثاني في ما نحن فيه ممتنع و
 الثالث فيه تعريف لعلم بالعلم وهو ممتنع وقال غيره من اصحاب العلم
 بين المعلوم على ما هو به ولا يخفى ما فيه من ان زيادة تعريف لعلم بما هو اخفى منه
 والذي يخصه ان لتبين مشعرا بالظهور بعد الحقا والوضوح بعد الابهام
 وذلك مما وجب خروج علم الرب تعالى عن الحد وقال غيره العلم هو الثقة
 بان المعلوم على ما هو عليه ولا يخفى ايضا ما فيه من الزيادة وتعرف لعلم بما هو
 اخفى منه كيف وانه يلزم من كون الرب تعالى عالما ان يكون وانما بما هو
 عال به واطلاق ذلك على الله تعالى ممتنع شرعا وقالت الفلاسفة العلم
 عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس ويلزم عليه ان من علم الحرارة و
 البرودة ان يكون صورة الحرارة والبرودة منطبعة في نفسه ويلزم من
 ذلك ان يكون العالم بهما حارًا وباردًا وهو محال فان قيل المنطبع انما هو مثال
 الحرارة والبرودة لانفس الحرارة والبرودة قلنا فالمثال ان كان مساويا
 في الحقيقة للممثل فالاشكال لا يزود الا فليس مثله ولا العلم متعلقا به
 ولعمري ان العلم يختلف لعلماء المناخر ون فقال بعضهم لا طريق لهم الى
 تعريفه بالحد بل تعريفه انما هو بالفسفة والمثال وقال بعضهم العلم بالعلم
 لان ما عدا العلم لا يعرف لا بالعلم فلو كان غيره معرفا له كان دورا
 ولان الانسان يعلم بالضرورة وجود نفسه والعلم احد تصوري هذا
 التصديق البدهي وما توقف عليه البدهي فيكون بدهيًا قصور
 العلم بدهي ونما باطلان اما القول الاول فلان الطريق المذكور
 في التعريف ان حصلت به معرفة العلم وتمييزه عن غيره فلا معنى للحد الا
 مناد وان لم يحصل به تمييزا للعلم عن غيره فلا يكون معرفا للعلم واما القول
 الثاني فغير لازم فان لا دور يوجب ان لا يكون الحد يد بما خرج عن العلم
 ولا يلزم من ذلك امتناع التهدي مطلقا اذ الحد اع من الحد بما خرج
 عن العلم على ما لا يخفى اللهم الا ان يكون العلم بسيطا وليس كذلك اذ هو
 نوع من مقولة المضاف على اي يكون مركبا كيف وانه لا دور اذا الدور

انما يلزم مع اتحاد جهة التوقف وتوقف غير العلم على العلم لان جهة كون
 العلم صفة متميزة له بل من جهة كونه مدركا به وتوقف العلم على الغير لا قصد
 فلا دور وعلم الانسان بوجود نفسه وان كان بدهيًا فلا يلزم ان يكون
 العلوم التصورية بدئية لوقوع النسبة البدئية بينها فانه لا معنى
 للقضية البدئية الا ما اذا حصل العلم بغير ادائها نادر العقل الى النسبة
 الواجبة لها من غير توقف على نظر واستدلال سواء كانت المفردات معلومة
 بالبدئية او النظر ولهذا فان النفس احد التصورات في المثال المذكور و
 معنى النفس غير بدهي والاشبه في تحديد ان يقال العلم عبارة عن حصول
 معنى في النفس حصوله لا يتطرق اليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل
 عليه ولغنى حصول المعنى في النفس تمييزه في النفس عما سواه ويدخل فيه العلم
 بالاثبات والنفي والمفرد والمركب ويخرج عنه الاعتقادات والظنون
 حيث انه لا يعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي
 حصل عليه في النفس وهو وجودي لا سبلي لانه لو كان سبليًا فسلبيه يكون
 اثباتا لان سلبا لسلب اثبات ولو كان كذلك لما صح سلب العلم عن المعلوم
 المستحيل الوجود لما فيه من الصاق العدم المحض بالصفة الثبوتية وهو محال
 فان قيل هذا وان دل على ان العلم ثبوتي فهو معارض بما يدل على كونه سبليًا
 وذلك لان الجهل البسيط نقض العلم والجهل البسيط ليس ام سبليًا والا
 كان سلبيه اثباتا كما ذكرناه ولو كان اثباتا لما صح سلب الجهل عن المعلوم
 المستحيل الوجود لما فيه من اثبات الصفة الثبوتية للعدم المحض وهو محال
 واذ كان الجهل البسيط نقصا للعلم وليس كذلك بل هو مقابل له والمقابل لا
 اعم من المتناقضين ولا يلزم من كون احدهما متقابلا بل هو ثبوتيا ان يكون الاخر
 سبليًا ولهذا يجوز اجتماعهما في الكذب ولو كانا متناقضين لما احتجنا فيه
 وقد قبل العلم صفة اضافية من العالم والمعلوم وفيه نظر فانه ان قيل ان
 الاضافة لعدم سلب الاضافة يكون وجودا ويلزم من ذلك ان يكون سلب
 الاضافة من الاعدام المحضة موجبا لاصناف لعدم المحض بالصفة الثبوتية

ثبوتيا والعلم المقصود
 بكون سبليًا فلما سئل
 انما هو ثبوتيا او سبليًا

ومو محال وان قل ان الاضافة وجود فلزم ان يكون الاضافة من المقدم
 والمتاخر تنوتة ههما مع ان احدهما معدوم وان يكون الاضافة بالتقابل
 من السلب الاحباب صفة بثبوت ههما مع ان احدهما معدوم وان يكون
 الاضافة بالتقابل من السلب والاحباب صفة بثبوت ههما والتسلب عدم
 محض واذا كان كل واحد من الامر من محال لا فالعلم لا يكون صفة اضافة
 واذا عرف معنى العلم فهو حاصل محقق عند العقلاء بالتوافق ولو خالف في
 ذلك غير استوسطا به وسياتي الكلام معهم فيما بعد ومو تنقسم الي
 ودمر وحادث اما العلم القدير فهو علم الله تعالى وساتي الكلام فيه
 فيما بعد واما العلم الحادث فنقسم الي ضروري وكسبي ولا بد من الاشارة
 اليهما **القسم الثاني** في العلم الضروري واخلاف الناس في
 وقد قال القاضي ابوبكر العلم الضروري هو العلم الحوادث اللامر للمخلوق
 لزوما لا اختياري لانفكاك عنه سبيلا ومنه العبارة وان ولو لا اجترانه
 فيها عن علم الله تعالى لانه لا مانع من زوال العلم الضروري وثبوت
 كماله فلا يكون جامعاً وان قيل المراد به منع الانفكاك مقدور للمكلف
 او عادة فيد حل فيه العلم النظري بعد حصوله فانه كذلك وليس ضروريا
 عنده فلا يكون الحد ما تعاوانا نصحان لو ارد به منع الانفكاك فل النظر
 مقدور للمكلف وعادة والحق ان الضروري قد يطلق على ما اكره عليه
 وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاً قوياً كالحاجة الى الاكل والمنجى وعلى سلب
 فيه الاقتدار على الفعل والتركة كحركة المرتعش الا ان اطلاق العلم الضروري
 على العلم الحوادث انما هو بهذا الاعتبار الا ضروري على هذا العلم الضروري هو
 العلم الحوادث الذي لا قدرة للمخلوق على حصوله النظر والاستدلال وذلك
 كالعلم بالمسوسات بالحواس نظامة كالعلم بالسموعات والمبصرات و
 المشبوهات والمذاقات والموسات او بالحواس الباطنة كعلم الانسان
 بلذته والمه والعلوم الامور العادة كعلمنا بان الجبال المعهودة لنا باقية
 والبحار غير عابثة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه

خالصة عنها كالعلم بانه لا واسطة من النفي والاثبات وان الضدين لا يجتمعان
 وان الكل اكبر من الجزء وربما خضت مده بالبيهتات واذا عرف معنى العلم
 الضروري فقد اختلف فيه فقال قوم ان جميع العلوم الواقعة ضرورة غير
 مفدورة للعباد لكن من هو لا من قال بالجميع غير مفدور للعباد ولا توقف
 على نظر واستدلال ومنهم من قال بالعلوم كلها وان كانت غير مفدورة فمنها ما
 حصوله لا عن نظر ومنهم ما حصوله عن نظر لكن بعد تمام النظر في العلم ضروري
 غير مفدور وعليه وقال قوم العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته و
 الاعتقادات الصحيحة ضرورة غير نظرية وما عدا ذلك فلا يمنع ان يكون
 نظرياً وقال بعض المهمة جميع العلوم نظرية لا ضرورة فيها وقال بعض
 ما كان من العلوم لتصوره في ضرورة وما كان من العلوم التصديقي
 فنفسه الى ضروري والذى عليه اعتماد المحصلين انه ليس كل علم ضرورياً اذ
 هو خلاف ما يجد كل عاقل من نفسه في المسائل المختلف فيها كالحكم في العالم
 وجود الصانع والحوما الفرد وبقا الاعراض الي غير ذلك ثم لو كانت
 العلوم كلها ضرورة لما ساع الخلاف فيها من الجمع الكثير من العقلاء ممن
 بقوم الحجية بقولهم ولما وجد احد من نفسه الخلو عنها وعلى هذا بطل قول من
 فصل بين العلوم المتعلقة بالله تعالى وصفاته والاعتقادات الصحيحة ومن غيرها
 ومن قال يكون العلم ضرورياً مع حصوله عن النظر ولا تراخ معه في التسمية فانا
 لانفي بكونه مقدورا وغير ضروري غير كون الطريق للمضي اليه مقدورا
 للعبد لا معنى ان العلم الحاصل عنه مقدور وكيف وان معرفه الله تعالى ولحجة
 بالاجماع اما بالعقل او الشرع وان كان بالعقل فالعقل لا يوجب فعل ما ليس مقتدور
 وان كان بالشرع فالشارع ايضا لا يوجب فعل ما ليس مقتدور وعلى ما ياتي
 وكما انه ليس كل علم ضرورياً فليس كل علم نظرياً والا لزم التسلسل الممتنع بل
 البعض ضروري والبعض نظري وسياتي لرد على شبه منكري الضروريات
 فيما بعد ومرة في الفرق بين التصور والتصديق فقد اخرج عليه محج ابطلنا ما
 في كتاب دقائق الحقايق **القسم الثالث** في العلم الكسبي

ونظري

غير

والعلم المكتسب هو تعلم المقدور بالقدرة الحادثة وقد اختلف اصحابنا
في حواز وقوع العلم الكسبي من غير نظر واستدلوا بحوزة يوم وان كانت
العادة على خلافه كالاستناد الى سخن ومنع منه آخرون وعلى هذا لم
يحوز انفكاك العلم المكتسب عن النظر فقد اكتسب عنده مطردة
العلم النظري فكل علم مكتسب عنده نظري وكل نظري مكتسب ومرجوز
الانفكاك لو برطرح حد المكتسب عنده في النظري وان اطرده حد النظري
في المكتسب وكل نظري مكتسب وليس كل مكتسب نظرياً وعلى هذا فقد اختلف
ارباب هذا المذهب في العبادات الدالة على العلم النظري فمنهم من
قال هو العلم الواقع عقيب لنظر الصحيح ومنهم من قال ما وجبه النظر الصحيح
منهم من قال هو الواقع عن النظر الصحيح ومنهم من قال هو المقدور بالمنطوق
نظر اصحح ومنهم من قال تضمنه النظر الصحيح والعبارة الاولى مدخولة بانقع
من العلوم الضرورية عقيب النظر الصحيح كالعلم بما حدث من الالز والذرة
والفرج والغم ونحوه فانه ليس نظرياً مع وجود الحد والعبارة الثانية
تغير مرصته على اري اصحابنا لا شعارها بوجود العلم وحوبه عن النظر ليس
كذلك على ما سياتي في النظر والعبارة الرابعة غير مطردة على اري من
ري من اصحابنا ان العلم الحاصل عن النظر غير مقدور للعبد واما العبارة
الخامسة وهي عبارة القاضي ابي بكر فهي موافقة لاصول اهل الحق من اصحابنا
وان كان فيها نوع غموض بسبب غموض معنى التضمن وكشفه انفاك معنى ضمن
النظر الصحيح للعلم انهما بحال لو قدرنا انشاء الافات واضداد العلم لانفكاك
احد ما عن الآخر من اجاب ولا تولد كما تعرض مع الجوز وتذكر النظر وان لم
يكن هو نفس النظر فالعلم الحاصل عنده لا يخرج عن ان يكون النظر له متضمناً
له فعبارة القاضي تكون مطردة في بيده الصورة ايضاً **القسم الرابع**
في احكام العلم ويشتمل على تسعة فصول **الفصل الاول** في حواز وقوع العلم الضرورية
نظرياً وبالعكس **ب** في مراتب العلوم **ج** في العلم الواحد الحادث هل
تعلق بمعلومين ام لا **د** في حواز تعلق علم بمعلوم او معلومات على الجملة

لا في اختلاف العلوم وبما لها وفي تعلق العلم بالشيء **الفصل الثاني** في حواز وقوع
في امتناع وجود علم لا معلوم له **ج** في محل العلم الحادث وانه لانفكاك
ط في اضداد العلم الحادث واحكامها **الفصل الاول** في حواز وقوع
العلم الضرورية نظرياً وبالعكس اما ان العلم الضرورية يملحوز وقوعه
نظرياً فقد قال به القاضي ابو بكر في بعض اقاويله وحاشا من المبكلمين ونفاه
آخرون ومنهم من لم يحوز ذلك فيما كان من العلوم الضرورية شرطاً في كمال
العقل وحوزه فماعداه وقد ذهب القاضي ابو بكر الى هذا التفصيل في قول
اخر والسهم الى المعالي من اصحابنا واجمع من قبل ان يتبين ذلك في العلوم
الضرورية مطلقاً بان العلوم من جنس واحد فان في البعض جازية في
الكل وقد جازية بعض العلوم ان يكون ضرورة وكذلك في الباطنة ولقائل
ان يقول وان كانت من جنس واحد فلا يمنع ذلك من اختلافها وعن كل واحد
يتعيب غير تعيب الاخر ومع ذلك فلا يزم ان ما جاز احد ما يحوز على الاخر لحوان
ان يكون ما جاز على احد ما سبب تعينه او ان يعين الاخر ما يعينه واشتركاك
العلوم كلها في عارض واحد وهو الادراك والاحاطة او غير ذلك غير ذلك
على الاتفاق اذ مانع من اشتراك المختلفات في لازم واحد عام لها واطرافه
لوجاز وقوع العلوم الضرورية نظرية فكل ما هو جاز ان يكون لا يهزم من جميع
فرض وقوعه المحال فلنفرض وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية ولو كان
كذلك لاستحالة وقوع شيء من العلوم النظرية لان العلم النظري لا بد وان شئى
الى العلم الضرورية والالتسلسل الامر الى غير النهاية وهو ممنوع وايضاً
فانه اذا جاز وقوع العلوم الضرورية نظرية جاز وقوع العلوم الضرورية
التي هي شرط كما لا العقل في النظرية نظرية واذا كانت نظرية فكون
على النظر والنظر متوقف على كمال العقل الذي لا يتم النظر الا به وكما لا العقل
الذي لا يتم النظر الا به متوقف على تلك العلوم الضرورية فكون دوراً
وايضاً فانه لو جاز وقوع العلوم الضرورية نظرية فالنظر على ما ياتي ايضا
وقوع المنطوقه ففي حالة النظر لا يكون عالماً بها وذلك بحر الى تحوين

ان يكون العاقل حالة النظر غير عالما باستحالة اجتماع الضدين والار
واسطة بين التنفي والاثبات وان الواحد اقل من الاثنين وان الجسم في
آن واحد لا يكون في مكانين ولا حفي ما في ذلك من الاحالة واتجاه قول
منكري لبدهنيات فان قل هذا وان دل على امتناع وقوع الضروريات
نظرية فما المانع من وقوعها كسببية مقدورة للعدد وان كبرت في النظر
واستدلال كما قاله الاستاد ابواسحق في بعض مذايبه فنقول لو وقع كسبية
مقدورة للعدد لصح الاضراب عنها لكونها مقدورة فانه لا معنى للمقدور
الاما صح فعله وتركه والا كان مضطرا اليه ولمحا فلا يكون مقدورا ولا
لحفي ان اضراب العاقل عن العلوم لبدية مائة محال كسب وان هذا لا يطرد في
العقل عنده اذ هو من العلوم الضرورية فلو جاز وقوعه مقدورا لصح
الاضراب عنه واضراب العاقل عن عقله محال ثم ان حصول العلم مقدورا
لستدعي حصول العقل وحصول العقل اذا كان من العلوم المقدورة
توقف على حصوله في نفسه وحصوله في نفسه يتوقف على كونه مقدورا وهو
دور ممتنع وربما قيل في ابطاله لو جاز حصول العلم الضروري مقدورا
من غير نظر لجاز حصول العلم النظري من غير نظر واستدلال ولو جاز ذلك
لا يحسم علينا الدعا الى النظر والاستدلال المفضي لمعرفة الله تعالى
مع وجوبه لحوان ان نقول المدعو ذلك حاصل بل من غير نظر واستدلال
وهو انما يلزم ان لو لم يرد من حوان وقوع الضرورية مقدورا من غير نظر حوان
ذلك في النظر فلا بد من دليل جامع ولادليل عليه وانما فان حصول ذلك
مع تجوز خارق للعادة والمخبر عن نفسه بما يخرق العادة غير مصدق فيه و
اما من منع من حوان ذلك مطلقا فحجته ما اشنا اليه في الاعتراض وربما
اجب بانه لو جاز وقوع العلم الضروري نظر بالجان وقوع الالام والايحاج
وغير ذلك مما وقع غير كسب مكنسبا وهو مثل من غير دليل جامع
فلا يكون صحيحا على ما تقدم ومن قال بالفضل من العلوم الضرورية التي لها
كمال العقل وغير ما فسندته اما في ما قضى فيه بالحوان فسند القائلين

بتعميم

تعميم الجواز وقد عرف ما فيه وفيما مضى فيه بنفي الجواز كما اسلفناه من الدور
في الاعتراض على القائلين بالجواز مطلقا واما ان العلوم النظرية هل يجوز
ان تقع ضرورية غير مقدورة للعبد فهذا ما اتفق عليه اهل الحق من اصحابنا
واما المعتزلة فوافقون على الجواز في الكل غير انهم منعون من
الوقوع في البعض كما لعلم بالله تعالى وصفاته ولحب على العبد فلو لم يكن
ذلك مقدورا لكان الاجاب فتحا ومستندهم في الجواز ان العلوم من
حسن واحد ثابت للبعض حاز ان ثبت لكل والله تعالى قادر على خلق العلوم
الضرورية للعبد غير مقدورة له فكذلك في الباقي ويرد عليه من
الاشكال ما ورد على حجة القائلين بجواز وقوع العلوم الضرورية نظرية
على ما سبق **الفصل الثاني** في مراتب العلوم لا يعرف خلافا في
حواز كون العلم النظري مستندا اليه علم ضروري او علم نظري مستندا
الاخرة اليه علم ضروري وانما الخلاف في حوان استناد العلم الضروري اليه
النظري او اليه ضروري احراما استناد العلم الضروري اليه النظري فقد
اختلف اصحابنا فيه فمنهم من حوزة اعتمادا منه على ان العلم باستحالة اجتماع
الضدين ضروري والقتادة لا يكون الا بغير العلم بوجود الاعراض
نظري لا ضروري فالعلم باستحالة اجتماع الاضداد ضروري وهو مستند
اليه العلم بوجود الاضداد وهو نظري وهكذا فان من لا يعلم وجود الاضداد
لا يحكم باستحالة اجتماعها وانكروه الباقون من حيث ان العلم الضروري لا يخلق
لنفس عنه بخلاف العلم النظري فانه لا يستع الخاوع عنه بتقدير عدم النظر
فلو كان العلم الضروري مستندا اليه العلم النظري لاصح ليجوز حلول
النفس عن الاصل مع امتناع خلقها عن التابع وهو محال ثم اختلف هؤلاء
في الجواب عن مستند الفرق الاول فمنهم من قال بان العلم باستحالة اجتماع
الضدين نظري وليس ضروري ولهذا يحسن اقامة الدليل على من قال
بحوان اجتماع الحركة والتكون والسواد والبياض في محل واحد من ارباب
الكمون والظهور ومنهم من قال بالعلم باستحالة اجتماع الضدين وان كان

من حيث ان العلم بالله
وصحاته ص

ضرورياً الا انه مستند الى علم ضروري فان من نفى الاعراض لا ينكر
طوب الامر واللذة عليه ولا سرب في ذلك وانما هو مسترس في كون
الصفات مغايرة للذوات والعلم باستحالة اجتماع هذه الاضداد
لا توقف على كونها مغايرة للذوات فاذا ن ما توقف عليه العلم الضروري
ضروري وما ليس ضروري فالضروري غير متوقف عليه والحق
عندي في ذلك متوقف على تلخيص محل النزاع ليكون التوارد بالنفي
والاثبات على محز واحد فقول العلم بالنسبة الواقعة بين مفردات الفصنة
بعد تصور مفرداتها قد يقال له ضروري بمعنى ان العلم بها غير مكتسب ولا
مقدور وان كان نظراً كما اسلفنا في القسم الثاني وقد يقال له ضروري
بمعنى ان العلم بها لا يتوقف بعد العلم بالمفردات على النظر والاستدلال فان
كان الاول فالفصنة نظرية ولا منافاة من كونها نظرية وبين كون العلم
بها غير مقدور وعلى هذا فلا يمنع اسناد مثل هذا الضروري الذي هو
نظري الى العلم النظري وان كان الثاني فالقول باستناد مثل هذا الضر
لي العلم النظري اما المعنى انه يستند اليه علم نظري خارج عن العلم بالمفردات
او نظري متعلق بالمفردات فان كان الاول فهو تناقض اذا الكلام فيها
لا يتفق بعد تصور مفرداته الى النظر فاذا قيل بافتقاره الى النظر فقد
خرج عن ان يكون ضرورياً بهذا الاعتبار وان كان الثاني فلا يخفى الجوانب
ولا يخرج الفصنة بذلك عن ان يكون ضرورية اذا الفصنة الضرورية
بهذا الاعتبار هي التي يبادر العقل بالنسبة الواجبة لها بعد تصور مفرداتها
من غير توقف على نظر واستدلال وسواء كان العلم بالمفردات ضرورياً
بهذا الاعتبار او نظراً على ما اسلفناه وعلى هذا فلا يمنع خلو النفس عن العلم
بهذه النسبة مع فرض عدم التصور للمفردات فمن سئل ان مثل هذا العلم
الضروري لا يخلو النفس عنه مطلقاً وانما لا يخلو عنه مع فرض تصور
المفردات والقول بان العلم باستحالة الجمع بين الضدين نظري فلا يخفى
ما فيه من تكاد البدئية وامكان قول مثل ذلك في كل يدعي فالقول

بانه بحسن الاستدلال على القائلين بالكمون والظهور فانا يلزم ان لو
كان اسد لا لا على استحالة الجمع من الضدين وليس كذلك بل على استحالة
ما اعتقدونه من الكمون والظهور مما يفضي اليه من الجمع بين الضدين
و فرق من المقامين ومن قال من اصحابنا العلم بكل واحد من الضدين
اما ان يريد به الحقيقة فلا يخفى ان العلم بحقيقة السواد والبياض ميلا
عن ضروري فانه كمر عاقل تقضي عليه الدين ولم يعلم حقيقتها دون
واستدلال وان ارد به العلم بوجود السواد والبياض عسافاً لوجود
على اصول اصحابنا لا يريد على الحقيقة فاذا كانت الحقيقة غير معلومة ضرورية
فكذلك الوجود واما انه هل يجوز استناد العلم الضروري الى الضروري
فقد اختلفوا اضافة اصحابنا حوزة القاضي ابو بكر محتاجا عليه بان العلم الضروري
بامر من الامور الخارجية عن نفس العالم به يتوقف على العلم بنفس العلم وعلم المرء
بنفسه ضروري وانكره اخرون اعتماداً منهم على ان الضروري لو افتقر الى
امر اخر في حصوله لم يخرج عن كونه ضرورياً والحق انه ان قيل بان الضروري
يكون بعد مفردات القضية متوقفاً على امر يتضمنه وهو غير ضروري
فالحق ما قاله النفاة وان ارد به ما يلزمه لا على وجه يكون متضمناً له فالحق
ما قاله القاضي هذا ما عندي فيه وعسى ان يكون عند غيره غيره

الفصل الثالث

في تعلو العلم الواحد الحادث بمعلومين
وقد اختلف في ذلك فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة ان
العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل وذهب بعض اصحابنا
الى حوازه ذلك مطلقاً ومن اصحابنا من فصل بين العلم الضروري والنظري
فحوز ذلك في العلم الضروري دون النظري كالشيخ ابو الحسن الباهلي و
الذي ارتضاه القاضي ابو بكر وابو المعالي ان كل معلومين تتصور العلم
بأحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالسواد والبياض والقدح والحاد
وتحوزه فلا تصور لتعلق العلم الواحد بالحادث هما وكل معلومين لا يتصور فرض
العلم بأحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالعلم بالشئ والعلم بذلك

او الوجود فان الريد
في الحقيقة

الشيء فانه لا تصور العلم بالشيء مع امكان عدم العلم بالعلم بذلك الشيء
وكذلك بالعكس وكما لعلم بماثلة احدا للشيئين للاخر مع العلم بماثلة الاخر
له فانه لا تصور انفكاك العلم باحد عما عن العلم بالآخر وكذلك في طرف المضاد
والمخالفة بل وكما لعلم بالسبب الواجدة الواقعة من المقدرات الجباوسلها
فانه لا يمكن انفكاكها عن العلم بالمفردات كما لعلم بان الانسان حيوان وانه
ليس بحر فلا بد وان يكون لعلم بهما واحدا اما المذهب الاول فحجة انه لو جازان
تعلق العلم الواحد بالحادث بعلومين لجازان تعلق ثالث ورابع الى ما
لا يتناهى ويلزم من ذلك ان يكون الواحد منا عالما بعلم واحد لمعلومات لا
تتناهى وهو ممنوع واما المذهب الثاني فحجته انه لا مانع من تعلق العلم الواحد
اذا كان قدما لمعلومات متعددة فكذا لك العلم بالحادث فان احكام
العلم مما لا يختلف شامدا ولا غايبا واما المذهب الثالث القابل بالفصل
بيها الضرورى والنظري فحجته في جواز تعلق العلم الضرورى بعلومين ما
موجهة من قبله وحجته في امتناع تعلق العلم النظري بعلومين ان كل واحد
من المعلومات فالعلم به نظري على ما وقع به الفرض العلم النظري متوقف
على النظر ويلزم من ذلك اجتماع النظر المفضين الى العلم بالمعلومات وكل
نظرين فهما متضادان على ما ياتي واجتماع الضدين مجال واما المذهب
الرابع وهو مذهب القاضى فحجته في الطرف الاول من جهتين الاول انه
لو جاز تعلق علم واحد بحادث بعلومين تصور العلم باحد بما مع امكان عدم
العلم بالآخر لا لعلم الخارج مستحيلا وذلك محال وبيانه ان العلم بالسود
مثلا ما يجوز انفكاكها عن العلم بالبياض فلو كان العلم المتعلق بهما
واحدا لما تصور انفكاك العلم باحد عما عن العلم بالآخر وذلك محال لما
فيه من انقلاب الخارج متسقا الثاني انه لو جاز ان يكون العلم الموجب لكون
العالم عالما بالسواد وعالما بالبياض واحدا مع الانفاق على جورتان
لكون مختلفا لكانت الصفة الواحدة موجهة لما توجه الصفات المختلفة
من الاحكام ولو جاز ذلك لجاز وجود صفة واحدة بوجه ما يوجه

العلم

العلم والقدرة من كون العالم عالما والقادر قادرا وذلك محال و
حجته في طرف الثاني من وجهين ايضا الوجه الاول انه اذا علم الواحد
مناشأ فاما ان يكون عالما بعلمه بذلك الشيء او لا لاجاز ان يكون غير عالم
به والالساع ان يقال بان العالم منا عالما بجميع المعلومات ولكنه لا يشعر
بكونه عالما ولا يخفى ان حصول علم الانسان وهو لا يشعر به محال وان كان عالما
بعلمه بذلك الشيء فاما ان يكون علمه بعلمه بذلك الشيء موعله بذلك الشيء
او غيره لاجازان يقال بالمغارة والاك ان العلم بالعلم بذلك الشيء غير
العلم بالعلم بذلك الشيء ويلزم منه التسلسل الممتنع وان كان هو هو فهو
المطلوب فان العلم واحد والمعلوم مختلف وهو الشيء العلم بذلك الشيء
الوجه الثالث انه لما امتنع الانفكاك من كون العالم عالما بالشيء
ومن كون ذلك الشيء معلوما ولزم من ذلك امتناع اضافة مدين الحكيم
الى علمين يكون احدهما موجبا للحكم العالمية والاخر موجبا للحكم المعلوماتية
وكذلك اذا كانت معلوماتية كل واحد من الشئين لانفكاك عن الاخرى امتنع
استنادهما الى علمين فجب ان يكون الموجب لهما علما واحدا وفي حجج مذهب
المذاهب نظرا ما حجة المذهب الاول فلنقول ان يقول لانفسه انه يلزم من
جواز تعلق العلم الواحد بعلومين فصاعدا على وجه يكون متساميا حوازا
تعلقه بمعلومات غير متسامية وان كان الحجج بها معتريا فلزم علمه لقدرة
الحادثة فانه يجوز تعلقها عنده لمقدورين فصاعدا مع اتحادها وما
لزم من ذلك حوازا تعلقها بمقدورات غير متسامية وان كان ذلك غير
ممتنع في القدرة فمشكلة في العلم من غير فرق واما حجة المذهب الثاني
فلا يخفى انها قياس تشبهي والحق شامد تغاب من غير دليل جامع فكون
باطلة لزم على من احتج بذلك من اصحابنا القدرة الحادثة فانها لا
تتعلق باكثر من مقدور واحد على اصلا كما تامة وما لزم من حوازا تعلق
قدرة الرب تعالى بمقدورين فصاعدا حوازا ذلك في القدرة الحادثة
ولا يخفى بعد الفرق بين العلم والقدرة واما حجة المذهب الثالث على

بالعلم

حواز تعلق العمل بالضروري بمعلومين مع اتحاده فهي حجة المذنب الثاني
وقد عرفت فيها واما حجة على امتناع تعلق العلم النظري بمعلومين فانما
يلزم ان لو امتنع تعلق العمل الواحد بمعلومين سنا، على نظر واحد وهو
غير مسلم واما الحجة الاولى على الطرف الاول من المذنب الرابع وهو مذ
القاضي ليدبر فانما يلزم ان لو قيل لحواز انفكاك العلم بالتسواد عن العلم
بالبياض مطلقا وليس كذلك بل لقيام ان يقول انما حوزا لانفكاك ان
لو على العلمين اما اذا علم واحد فلا فادح له حوزا لانفكاك لا لجامع حالة
عدم الانفكاك فلا يلزم منه انفكاك الجارين مستحيلا فان قيل اذا جاز ان
يكون للتسواد والبياض معلوما بعلمين فلو جاز ان يكونا معلومين بعلم واحد
وكل واحد من المعلومين حوزا ان تعلق به علم لا يجوز تعلقه بالآخر وعلم حوز
تعلقه بالآخر فالعلمان اما متماثلان او غير متماثلين فان كان الاول فلزم
من تماثلهما اشتراكهما في اخص صفات لنفس واخص صفات احد هما
انه لا يجوز تعلقه بالمعلوم الآخر واخص صفات نفس العلم الآخر حوزا تعلقه
بالمعلوم الآخر وذلك بحران يكون كل واحد من العلمين حوزا تعلقه بالمعلوم
الآخر ولا يجوز وهو محال وان كانا غير متماثلين فانما ان يكونا من قبل ما يجوز
اجتماعهما اولا فان كان الاول فلزم منه حوزا تعلق علمين بمعلوم واحد
مؤمنع والاكال العالم بالشيء عالما به مرتين وعامل بالاحد ذلك من
نفسه كسف وان احد العلمين لا يكون مفيدا ضرورة كون ما يتعلق به معلوما
وان كان الثاني فلزم من عدم اجتماعهما استحال اجتماع حكيمها والاكال
الحكم ثابادون موجه وهو محال والاجتماع بين حكمها غير ممنوع فلقيام
ان نقول المختار انما هو القسم الثالث وهو استحالة الجمع بين العلمين والقول
بانه لو استحالة الجمع بين العلمين لاستحالة الجمع بين حكمها مسلم ولكن لا سلم
الجمع بين الحكمين فان حكم كل واحد من العلمين كون مرقاميه عالما وكما ممنوع
الجمع بين الموجبين ممنوع الجمع بين الحكمين والاكال الحكم ثابادون موجه
وهو محال كيف واما لا نسلم ان كون العالم عالما يزيد على قيام العلم به حتى يقال

ان

بالموجب

بالموجب والحكم واما الحجة الثانية على الطرف الاول فانما يلزم ان لو
امتنع على الصفة الواحدة ان يوجب ما يوجبها الصفات المختلفة ولا يلزم
من امتناع ذلك في بعض الاحكام العالمية والقادرية امتناع ذلك
مطلقا الا ان يثبت الاشتراك في دليل المنع ولا سبيل اليه كيف وانه
قد لا نسلم ان لم يوجبنا وحكما على ما تقره من تناقض الاصح الاستدلال واما
الحجة الاولى على الطرف الثاني ففي غاية الحسن والقوة لكن لقيام ان يقول
الكلام انما هو في حوزا تعلق العمل الواحد بمعلومين وتعلق العلم بنفسه نسبة
واضافة من العلم ونفسه وذلك يستدعي النفاير من العلم ونفسه وهو
محال فلا تعلق للعلم بنفسه وقولا لقيام بنفسه وذاته نسبة في اللفظ وهو
المعنى واما الحجة الثانية فحاصلها انما يرجع لقياس تشبيل ولا دليل
عقلي موجب للاشتراك في الحكم فلا يصح كيف ولقيام ان يقول في الفرق
ان العلم يستدعي وجود المعلومة والعالمية ولا يستدعي وجود معلومين
فلا يلزم من امتناع استناد المعلومة والعالمية الى علمين امتناع استناد
المعلومتين الى علمين وان اشترك كل واحد من العلمين عدم الاستفكاك و
بالجملة فاقرب هذه المذنب انما هو مذنب لقاضي فطرك بالاجتهاد في حقيقة
الفصل الرابع في حوزا تعلق علم بمعلوم او معلومات على
الجملة وقد اختلف في ذلك فذمت المغزلة والقاضي او بكر الى تجوز
وعدم كثر من اصحابنا وارجح في بعض اقواله الى المنع من ذلك
صوره المسئلة العلم بان رجلا في الدار مع قطع النظر عن امره وان علموا
الله تعالى لا تنافي مع قطع النظر عن تفاصيلها وقل الحوض الصحيح
الابطال لا بد من التحيص محل النزاع مقول لا خفاء بان المفهوم من العلم
بان معلومات الله تعالى غير متسامية وان رجلا في الدار غير المفهوم من
العلم تفاصيل المعلومات وتنزاع الرجل عن غيره على هذا العلم بالجملة اما ان
يراد به العلم بعدم النهائية في معلومات الله تعالى ويكون الرجل في الدار
غير مشروط بل لازمة الجملة بالتفاصيل والتميز فان كان الاول فالعلم

1

بالجملة غير متناهي للعلم بالتفصيل والتميز وهو غير ممنوع في حق القدير
والاحداث على الاحق وسواها، افردي في حق الاحداث العلم بالجملة عن
العلم بالتفصيل او لفردي وان كان الثاني فالعلم بالجملة غير متصور في
حق الله تعالى لما فيه من لزوم الجهل في حقه ومتصور في حق المخلوق فانه
لا بعد علمنا بان معلومات الله غير متناهية مع جهلنا بتفاصيلها فان قيل
اذ جوزت تعلق العلم بالاحداث بالمعلوم بهذا الاعتبار فاما ان يجوزوا على
الله تعالى بما علمه العبد على ما علمه او لا فان جوزت ذلك لزم الجهل في حق
الله تعالى بالتفاصيل وهو محال وان لم يجوزوا ذلك فقد با وحتم على الله
تعالى الجهل بما علمه العبد وهو ايضا محال وايضا فان العلم بالجملة بهذا الاعتبار
لا يجمع العلم بالتفصيل وعند ذلك فاما ان يكون متضادين او غير
متضادين لا يجازان يقال الاول اذ هو خلاف مذمبكم في العلوم المختلفة
ولا يجازان يقال الثاني والاماتعد والاجتماع وهو خلاف الفرض ايضا
فان العلم بالمعلوم على الجملة بهذا الاعتبار اذا كان لانفك عن الجهل
بالتفصيل فاما ان يكون العلم بالجملة هو الجهل بالتفصيل او غيره فان كان
الاول فلزم ان يكون العلم جهلا وهو محال وان كان الثاني فلا يمنع ان
يكون الامر بالشئ موعرا انتهى عن اجتهاده ولم يقولوا به ومدى الحالات
انما لزم من القول بتعلق العلم بالاحداث بالمعلوم على الجملة بالاعتبار المذكور
فكون محالا والحواب عن الاشكال الاول انه لا يمنع سلب العلم عن الله
تعالى بما علمه العبد اذا كان اثبات ذلك للعلم بحر الى الجهل في حقه تعالى
بل سلبه ولجب نفيا للجهل عنه والعلم بالجملة بهذا الاعتبار لازمه الجهل
فكان ممنوعا في حق الله تعالى وعن الثاني ان العلم بالجملة غير متضاد للعلم
بالتفصيل بل لازمه الجهل بالتفصيل والجهل بالتفصيل مضاد للعلم
بالتفصيل فكان امتناع الجمع بين العلم بالجملة والعلم بالتفصيل لا تضاد
بل ملازمة ضد العلم بالتفصيل للعلم بالجملة وعن الثالث انما يلزم
العلم بالجملة جهلا بالتفصيل ان لو لازما لزوما متعاكسا كما في الامر

العلم

بالشئ والنهي عن اضداده وليس كذلك فان العلم بالجملة وان لازمه الجهل
بالتفصيل فالجهل بالتفصيل لا يلزمه العلم بالجملة فافتراق **الفصل**
الخامس في اختلاف العلوم وتماثلها وكل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفا
وسواء مما بل المعلومات كيباضين او مختلفا كما لتواد والبياض واجت بعض
الاصحاب عليه بان العلم باحد المعلومين لا يقوم مقام الآخر ولا يسد مسده
والا فان العلم باحد البياضين علما بالآخر والعلم بالبياض علما بالستواد
وهو محال ويلزم عليه البياضان والستوادان فانهما تماثلان وما لزم
من تماثلها ان يكون احدهما هو الآخر كذلك لا يلزم من تماثل العلمين ان
يكون العلم باحد المعلومين هو العلم بالمعلوم الآخر والاقرب في ذلك ان يقال
لو لم يختلفا تماثلا ولو تماثلا لما اجتمعا اذ التماثلان على ما بانه متضادان
وكل علمين تعلقا بمعلوم واحد فان اتحد المعلوم ووقته ومحل العلمين واحد فالعلمان
تماثلان لقيام كل واحد منهما مقام الآخر فان كل واحد منهما هو علم نفس واحد هو
معلوم الآخر واما ان اختلف وقت المعلومين والعلمين وكان محل العلمين واحدا
بان كان احدهما علمين متعلقا به في وقت والآخر في وقت آخر فقد قل احلا
الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر في اختلاف الوقت وتقدمه
وتأخره في اختلاف الجواهر وليس كذلك فان المعلوم فما خري فيه
ليس من حيث موجوده او عرض من الاعراض فقط بل مقيد بوقت معين
فان المفهوم من كون الجواهر معلوما في وقت كذا غير المفهوم من كونه معلوما
في وقت غير ذلك الوقت واذا اختلف المعلومات فقد بان انه يلزم
منه اختلاف العلمين اللهم الا ان ينظر اليه من حيث موجوده او عرض ما
وتقطع النظر عما وقع به الاختلاف من الوقت فالمعلوم يكون واحدا
والعلمان به تماثلان واما اذا اختلف محل العلم والحد وقت المعلوم
كالعلم القاهر بزيد والعلم القاهر بعمر وقال الاصحاب ان قلنا ان كل واحد
لعلمين قضى لثبته ان يكون محتضرا في ذلك المحل دون غيره فهما
مختلفان والافهما تماثلان وعلى هذا فما كان من العلوم تماثلا فهي

التعلق

متضادة وما كان منها مختلفا فقد اختلف اصحابنا في تضادها والذي
 علمه المحصلون انها غير متضادة فانه ما من علمين مختلفين الا وتتصور
 الجمع بينهما نظرا اليه الاستقراء وما يمتنع فيه الجمع من المختلفات فلسنا
 بل النظر الى جري العادة وبالجملة فالقول نفى التضاد من العلوم المختلفة
 حتى لا يوجد منها ضدان واثباته غير يقيني لا يساعد عليه دليل قطعي غير النظر
 الى السيرة والاستقراء الناقص وليس تقطعي **الفصل السادس**
 في العلم بالشيء من وجه والجهل به من وجه وقد اختلف في ذلك فقال بعض
 اصحابنا الخوازه فان من علم وجود الجواهر وجهه فقد علم الشيء من وجه
 وجهه من وجه وقال القاضي ابو بكر المعروف من حيث هو معلوم تمتنع ان
 يكون مجهولا من وجهه ومن علم وجود الجواهر معلومه من حيث هو ذاتا
 ليس مجهولا من وجهه والمجهول من التحير فارز ايد على معلومه ومن اراد يكون
 الشيء مجهولا من وجهه ومعلوم من وجهه ما ذكرناه وهو مخون ولا منازعة معه في
 غير الاطلاق والعبارة والخو ما ذكره ترافق المتكلمون على امتناع العلم بوجود
 الشيء والجهل بوجود ذلك الشيء وان يكون الشيء مجهولا من جهة ما كان
 معلوما وهذا انما تم تحقيقه ان لو اخذت جهة العلم والجهل من القوة والفعل
 بان يكون معلوما مجهولا بالفعل او بالقوة واما ان اختلفت الجهتان فلا
 تمتنع ان يكون الشيء معلوما بالقوة مجهولا بالفعل مع اتحادهم وذلك كما اذا
 علمنا علما كليا غامضا ان كل اش في هوزم واتفق ان كان ما يد زيد اثنين فقد
 علمنا كونه زوجا بالقوة لدخوله تحت عموم لقضته الكلية واذ جهلنا
 اثنيته فقد جهلنا كونه زوجا بالفعل فالعلم به بالقوة للعلم بالقضته الكلية
 والجهل به بالفعل للجهل بالقضته الجزئية **الفصل السابع**
 امتناع وجود علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع وجود علم لا
 معلوم له وخالفهم ابو هاشم في العلم المتعلق بالمستحلات طردا للتحديد في
 بانها المعلوم فقالت العلم ما امتناع الضدين وانتفاء شريك الله تعالى
 وامتناع كون الجزء مساويا للكل ونحو ذلك علم لا معلوم له مع مواقفه على

تعلق العلم بالمستحلات كونها علمين بها فقد وافق في المعنى وخالف في
 اللفظ فانه لا معنى لكونها معلومة غير تعلق العلم بها والافكف تصور وجود
 علم لا معلوم له مع ان العلم والمعلوم من قبيل المضانفات التي لا عقل لكل واحد
 منها الا مع تعقل الاخر ولو ساع ذلك لساع القول بوجود معلوم لا علم
 له ولا عال له وجود علم ولا عال له ولا مذكور ولا مقدور ولا مقدر
 الي غير ذلك ولم يقل به قائل وكل ما يتخيل في منع الانفكاك في هذه
 الصور فهو لا ير فمما نحن فيه وقد قيل في اطاله ايضا ان العلم يستحال في
 اجتماع الضدين علم بالضدين وبما معلومان والعلم باستحالة شريك للبار
 علم بوجوده الما في تعالي وهو معلوم وكذلك العلم بكل استحالة لا يدق
 ان يكون العلم فيها متعلفا بمعلوم فاطلاق القول بان كل امر من لا يتصور العلم
 باحد عامع الجهل بالآخر فالعلم بهما واحد وقد عرف ما فيه ثم لو قال ابو هاشم
 المراد بهذا الاطلاق انه ليس كل ما يتعلق به العلم يكون معلوما كالاتحالة

الفصل الثامن

لا غير لا تدفع هذه الواحدة اللفظة **الفصل الثامن**
 في محل العلم بالحادث وانه لا يبقاء له اما محل العلم فالعلم ان العلم ينقسم الى ما يتعلق
 بالكميات وهي المعاني المشتركة من الجزئيات المجردة عن الشخصيات الموجه للشخص
 كالعلم بحقيقة الجسم من حيث هو جسم وهو ما يصلح لاشترائك الاجسام الشخصية
 فيه والى العلم بالجزئيات التي لا يصلح معناها لاشترائك كثير من فيها كالعلم بهذا
 الجسم وهذا الجسم ونحوه فاما كان من القسم الاول فقد قال لافلا سفة ان
 محل العلم نفس وسياية تحقيق معنى النفس فاما بعد وما كان من القسم الثاني فمحل
 قوى جسمانية فامة با حرا خاصة بالبدن وتلك الاجزاء تنقسم الى ظاهرة وباطنة
 اما القوى لظاهرة في الحواس الخمس الطاهرة وهي السمع والبصر والشم والذوق
 واللمس فاما السمع فعبارة عن قوة مرتبة في العصبة المنبسطة على السطح الباطن
 من صماخ الاذن من شأنها ان يدرك الصوت الحادث من قرع او قلع بوسط
 عمامة العصبة بالهواء الممتوح بالسبب الموجب للصوت ولان بوقف السمع
 على تموج الهواء الواصل الى الاذن كان السمع لما قرب اسرع مما بعد وكان

بان علما لا معلوم له
 محال لكه مبني
 على القول

الصوت بميل من جانب الجانب عند مهبوب لرياح وكان ضرب الحجر للحجري
قبل بلوغ الصوت للاذن واما الصر فعبارة عن قوة مرتبة في العصبه المجوفه
من العين من شأنها ادراك ما ينطبع في الرطوبة الجلبديه من اشباح الاجسام
ذوات الالوان بوساطه الجسم المشف ولهذا فانه مهما لو ركن من العين المري
شفاق بعد به ليرتحقق لرؤية اما بان يكون في غلظة القرب بالمفرط او البعد
المفرط او ان ما بينهما جسم غير شفاف واما الشم فعبارة عن قوة مرتبة في رادلي
مقدم الدماغ من شأنها ادراك ما سادي لها بواسطة الهوا المستنشق
واما الذوق فعبارة عن قوة منبثه في العصبه المنبثه المنبسطة على سطح
اللسان من شأنها ادراك ما يرد عليها من الطعوم متوسط ما فيه من الرطوبة
العذبة باستحالتها اليه او بتسهيلها الاحساس بها لطنها لم واما اللمس
فعبارة عن قوة منبثه في كل ابدن من شأنها ادراك ما سفل عنه ابدن
من الكيفيات الملوثة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما
الفوى الباطنة فهي خمس ايضا وهي المعبر عنها بالحنس المشترك والمصورة
والتحسلة والوتمنة والحافظة اما الحس المشترك فعبارة عن قوة مرتبة في
مقدم الخوف الاول من الدماغ من شأنها ادراك ما سادي اليها من الصور
المنطبعة في الحواس الظاهرة واما المصورة فعبارة عن قوة مرتبة في موخر
الخوف الاول من الدماغ من شأنها حفظ ما سادي الي الحس المشترك من
الصور واما التحسلة فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم الخوف الاوسط من
الدماغ من شأنها الحكم على ما في المصورة بالانفاق والافتراق واما الوتمية
فعبارة عن قوة مرتبة في موخر الخوف الاوسط من الدماغ من شأنها ادراك
المعاني الغير المحسوسة من المعنى المحسوس كالمعنى الذي يدركه الشاة من الذب
موجباً لنفرتها منه واما الحافظة فعبارة عن قوة مرتبة في الخوف الاخير
من الدماغ من شأنها حفظ ما ادركته الوتمنة وزعم بعض متفلسفة المتأخرين
ان المدرك الكليات والجزويات انما هو النفس الفوي لظاهرة والباطنة
غير مدركة بل آلة في ادراك النفس لهذه المدركات واما اصحابنا فالبلييه
المخصوصة

المخصوصة عندهم غير مشترطة كما ياتي بل كل جزء من اجزاء بدن الانسان
اذا قام به ادراك او علم فهو مدرك عالم به وهذا لك مما يقوم بالقلب
او مثله فيما لا يح عقلا ولا يتبع لولا دلالة الشرع عليه بقوله تعالى ان
في ذلك لذكرا لمن كان له قلب وقوله السهر قلوب يعقلون بها امر لهم
اذ ان يسمعون بها وقوله تعالى افلا تتدرون القرآن امر على قلوبها
واما الكلام على وجود النفس وكونها مدركة للكليات دون الجزيات
فسا في الكلام عليه فيما بعد واما ان العلم غير باق فيما اختلف فيه ايضا و
الذي علمه اجماع المعتزلة نقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تتعلق بها
التكليف واما العلوم المكتسبة المكلفة بها فقد قال الجاهلي انها غير باقة
والا كان المكلف بها حال بقاها غير مطيع ولا عاص ولا منابح ولا معاقب
مع تحقيق التكليف ولو خلاصا صاهم في لزوم الثواب والعقاب على ما كلف
تقدر العقل او الترك حتى انه طرد ذلك في كل عرض مقدور تتعلق التكليف
وخالفه ابو هاشم في ذلك وادح بقاء العلوم مطلقا واما اصحابنا فانهم
قضوا باستحالة بقاها لكونها اعراضا وساقى تحقيق ذلك في استحالة بقاء
الاعراض **الفصل** التاسع في اضداد العلم الحادث و
احكامها واضداد العلم الحادث الجهل والشك والظن الغفلة والسهول
والنوم والبطر والموت اما الجهل فقد يطلق على بسط وركب
اما البسيط فهو عدم العلم في ما من شأنه ان يكون عالما لا عدم العلم مطلقا
والا لوصف الحوادث لكونها جاهلة اذ هي غير عالمة وعلى هذا فالجهل بهذا
الاعتبار اثبات عدم لانه صفة اثبات والفرق بين الامر بظاهر و
على هذا فالخفي ان المقابل وامتناع الجمع بين العلم والجهل بهذا الاعتبار
لداها لا يخرج عنها وبه يظهر حالة ترك من يخرج الجهل بهذا الاعتبار
عن اضداد العلوم الا ان بشرط في الضدان يكون دانا واما الجهل
المركب فقد قلناه انه عبارة عن اعتقاد الجهول على خلاف ما هو عليه
لا على خلاف كونه مجهولا والا لخرج عن كونه مجهولا بل على خلاف اعتقاده

وهو غير سديد لما فيه من تعريف الجهل بالجهول وهو اخص من الجهل لكونه مشتقا
منه فالاولى فيه ان يقال الجهل هو اعتقاد المعتقد على خلاف ما لم يعتقد عليه
في نفسه ولا يخفى ان لفظ المعتقد يعبر بالوجود والمعدوم والذي ليس بشئ
فكان اولى من لفظ الشئ وهذا مما لا خلاف في كونه ضد العلم واما احكام
الجهل فمنها انه غير مقدر والنخيل للعبد بنظر واستدلال وسواها كان
بسيطا او مركبا فان النظر ان كان صحيحا فهو تسمى العلم لا الجهل وان لم يكن صحيحا
فلا ضمن الجهل كما ياتي بل المقدر بالنظر والاستدلال رفته بان يجادل
لناظر نظرا صحيحا نفضي به الى العلم الذي هو ضده فيرتفع فاذا جهل العبد حصل
له خلق الله تعالى له ذلك من غير نظر واستدلال وزعم بعض الناس انه لا يدر
الله تعالى على خلق الجهل لانه عالم بجميع مقدر وانه لو كان قادرا على فعل
الجهل لغره لكان عالما به وخرج الجهل عن كونه جهلا او كان عالما بما هو جاهل
به وهو ممتنع وهو غير سديد فان من فعل الجهل لغيره لا يلزم ان يعود له حكمه
حتى يكون جاهلا به وانما يعود حكمه الى من يوقاير به بل الفاعل له يكون عالما به
على ما هو عليه من كونه جهلا ومن علم الجهل على ما هو عليه لا يكون جاهلا ولو عاد
الى الله تعالى حكم الجهل بسبب خلقه له في العبد حتى يوصف بكونه جاهلا
لعاد اليه حكم الغفلة والسهو والعجز بسبب خلقه لذلك في العبد بانفاق
المسلمين ووصف بكونه عاجلا وساميا وعاجزا وموحالا واما حكم الجهل
في حوازل علق الواحد منه بالجهولين وحوازل الجهل شئ واحد من وجه دون وجه
واختلاف الجهالات وتماثلها وامتناع وجود جهل لا محمول له وامتناع بقاها
وتعيب محله فعلى ما سبق في العلم بالحادث والاختلاف في كل مقام كالاختلاف
في العلم والاحتجاج كالاختجاج بالمرتب المختار ومن احكامه ان الجهل بل هو
مثل العلم لا اما الجهل البسيط فلا خلاف في كونه مثلا للعلم فان عدم
الشئ لا يكون مثلا لذلك شئ واما الجهل المركب فذهب كثير من المعتزلة
الي كونه مثلا للعلم فان من اعتقد كون زيد في الدار مثلا ولو لم يكن زيدا فيها
وتقى على ذلك الاعتقاد حتى وجد زيد في الدار فان اعتقاده الاول

ليس

الموصوف بكونه جهلا من نفس اعتقاده الثالث مع كونه عالما وما به الاتفاق
من كون زيد في الدار في احدى الحالتين وعدمه في الاخرى فامر خارج
عن موجب الاختلاف بين الاعتقادين وقد اجمعوا على ان اعتقاد المقلد
للشئ على وفق ما هو عليه مثل للعلم ودميا صحابنا لم يمتنع المماثلة بين
العلم والجهل بهذا الاعتبار بحيثين على ذلك ان الجهل لو كان مماثلا للعلم
لجاز على كل واحد منهما ما يجوز على الاخر ومن صفات العلم حوازل حصوله بالنظر
الصحيح وذلك غير متصور في الجهل بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم فان جاز
على احد المثلين يكون جازا على الاخر وعلى هذا فقد بطل ان يكون الاعتقاد
كون زيد في الدار وموفها مما لا الاعتقاد كونه فيها قبل ذلك واما الشك
فقد اختلف في كونه معني وفي كونه مفردا فقال ابو هاشم في قوله عبارة
عن عدم العلم وهو باطل بانقضاء العلم عن الحوادث فانه ليس بشك وان
اضيف اليه في ما من شأنه ان يكون له العلم فيبطل بالظان اثبات امراد نفسه
فانه غير عال بما لتفي ولا بالاثبات وليس شاكا وثنقضا ايضا بالتاير والفاقل
فانه غير عال مع كونه قائلا للعلم وليس شاكا وقال في قول آخر الشك عبارة
عن اعتقادين متعاقبين لا يتصور الجمع بينهما وهو باطل من اعتقاد امر فانه
حاله اعتقاده جازم بمعتقد غير شاك فيه واذا زال ذلك الاعتقاد
باعتقاده نقصه فحاله اعتقاده الثاني هو ايضا غير شاك لكونه جازما
بمعتقده فكل واحد من الاعتقادين هو جازم به وليس لشاك وليس من
الاعتقاد محالة فاصلة يمكن ان يكون شاكا فيها وان كان منها حاله يمكن
ان يكون الشك فيها فلس الشك ما ذكره من الاعتقادين بل امر خارج
غيرهما وقال صحابنا الشك معنى مفرد وعبر عنه القاضي ابو بكر بقوله
انه عبارة عن استواء معتقدين في نفس المسترب مع قطعة انها الاجتماعان
ومذمها العبارة غير شديدة فانه وصف كل واحد من الامر المتقابلين
بكونه معتقدا ومن ضرورية كونه معتقدا العلق الاعتقاد الجازم به وذلك
مع الاسترابة محال وايضا فان استواء المعتقدين في نفس المسترب امر

نفس الاعتقاد او في الشك او في غيره فان كان في نفس الاعتقاد فاما
ان يكونا معا او على التعاقب لا اول محال اذ هما لا يجتمعان والثاني فنه
عود الى قولنا اينما شئ وقد عرف ما فيه وان كان في الشك ففيه تعريف
الشك بالشك ومومنتع وان كان في غير الشك فاستواء المعتقدين في
غير الشك لا يلزم ان يكون سُكا كما استواء المعتقدين في الامكان او في
غيره من الصفات وقال ابو المعالي لشك هو الاسترابة في معتقدين نفسا
واثباتا وهو من المنط الاو لحثانه جمع من الاعتقاد والاسترابة بالنسبة
الى شئ واحد ومومنتع ان الاسترابة في المعتقدين اما ان يكون في نفس الشك
او غيره فان كان الاو ففيه تعريف الشك بالشك وان كان الثاني فلا
يب من تمييز الشك عن الاسترابة ولا سبيل اليه والا فرب ذلك ان يقال
الشك هو الفضا بامكان امرين متقابلين لا ترجح لوقوع احدهما على الاخر في
النفس هو مضاف للعلم لاستحالة كون الشخص عالما بشئ شاكا فيه من جهة واحدة
واما احكامه فمنها انه لا بد وان يتعلق بامرين اذ هو تخویر امرين لا مزنة لاحدهما
على الاخر ولو قدر امران تمتنع وقوع الشك في احدهما دون الاخر او تصور
وقوع الشك في احدهما دون الاخر فالحلاف في جواز تعلق الشك لواحد في
بالامرين كالحلاف في العلم والاجتهاد كالحجاج ومنها انه قد تقع ضروريات
غير مكنتب للعبد وقد يقع مكنتسبا والحلاف في كونه مخلوقا للرب تعالى
كالحلاف في الجهل ومنها انه لا يبعد ان يكون مأمورا به في الفروع الاجتهادية
واما الشك في الله تعالى فقد قال الاستاذ ابو بكر وابوهاشم انه لا تمتنع
ان يكون مأمورا به بناء على ان النظر في معرفة الله تعالى واجب ولا يتم ذلك
في العادة دون سابقه الشك وما لا يتم الواجب لانه فهو واجب ومنهم
من خالف في ذلك لجواز وقوع النظر عقلا من غير سابقة شك ونقد
امتناع غلوا لنظر عن سابقه الشك فليس كل ما يتوقف عليه المأمور يكون
بمأمور الجواز ان لا يكون مقدورا كالحاء ونقد ير ان يكون مقدورا فلا
ان يكون مأمورا الجواز لا يكون حسنا والشك في الله تعالى ليس مقدورا ولا حسن
عنده

عنده فلا يكون مأمورا والواجب ان يقال ان اراد بالشك انما حصوله
فهم غير مأمور به لكونه غير مقدور وان اراد به دوام الشك فلا يمنع ان
يكون مأمورا اذ هو مقدور الازالة بالنظر والابقاء بترك النظر ووقوع
النظر وان امكن عقلا من غير سابقة دوام الشك فالعادة على خلافه و
الحسن والفتح فليس من الصفات لذاته على ما سياتي فلا يكون ذلك نائفا
من الامر وعند ذلك فلزم القول بكون الشك في الله تعالى مأمورا به
ضرورية ملازمة لمعرفه الله تعالى بناء على ان ما لا يتم الواجب لانه
فهو واجب واما الظن فعبارة عن ترجح احد ممكنين متقابلين في النفس على
الاخر وهو ايضا ضد العلم لاستحالة اجتماع العلم والظن من جهة واحدة
بالنسبة الى شئ واحد وهو لا محالة يتعلق بامرين مع اتحادهما كما سبق في الشك
وان كان احدهما راجحا وهو ينقسم الى مقدور وغير مقدور والعبء كما في
العلم والحكم في جواز تعلقه مع اتحادهما بامرين يمكن بقدر الظن باحدهما
مع عدم الظن بالاخر او تمتنع والحلاف في ذلك فعلى ما سبق في العلم و
منه ما لا يكون مأمورا كالتنقص الحق ومنه ما لا يمنع ان يكون مأمورا
به كالتننون في المجتهدين وقد قال اصحابنا ان الظنون اجناس مختلفة
فمنها ما هو اجلي بحيث يكون فربا من القطع ومنها ما هو اخفى بحيث يكون فربا
من الشك ومنها ما هو متوسط بين الاثنين ويمكن ان يقال انها من جنس
واحد نظر اليها اشتراكها فيما ذكرناه من جهة الظن ما به الاحلاف
فراجع الى امور عرضية لا يوجب لاختلاف في الحقيقة ولا يمكن ان يقال
بإحاد الحقيقة وعودا لاختلاف الى كثرة اعداد الظن في الحلال واتحاده
في الحفي والاك ان الظان مظنونا واحدا طالبا له لظنون متعددة وهو
محال لان الظنون اركان متماثلة فالمتماثلات اضداد على ما في الاضداد
لاجتمع وقد قيل بالاجتماع وان لم يكن متماثلة فهي مختلفة والمختلفات اما
اضدادا ولا فان كانت اضدادا فلاجتمع ايضا وقد اجتمعت وان لم يكن
اضدادا فقد قل انها مختلفة ولا اختلاف مع اتحاد الحقيقة واما الغفلة

والذبول والنسيان وان اختلفت عبارانا فمقرب ان يكون معناها متوحدا
ومعنا ما ضد العلم لاستحالة الجمع وحكم هذه الاضداد في حوازل تعلتها
متعلقة او متعلق واحد كالحكم في العلم واخلاف كاخلاف لكن انفق المحققون
على امتناع كون الغفلة مقدورة للبشر فان شرط وقوع المقدور بالقدرة
ان يكون مراداً مقصوداً والقصد الى الشيء في الذبول والغفلة عنه
واذا ثبت ان الغفلة غير مقدورة عليها للعباد وهي ضد العلم المكتسب المقدر
فقد بطل قول المعتزلة بان القدرة على احد الضدين تكون قدرة على ضد
الآخر اللهم الا ان يفسروا الضد بمعنى شوي ويمنعوا كون الغفلة والذبول
والنسيان معنى كما ذهب اليه بعض البصريين من المعتزلة فيانهم ان العلم
بطلان الغفلة لانها ليست ضد العلم والعلم وجمع الاعراض فلا ينفي عنهم
الابطال بان الضد عليها واما النوم فهو ايضا ضد العلم لاستحالة الجمع بينهما
واما النظر فهو مضاد للعلم بالمنظور فيه لان النظر لتفصيل العلم بالمنظور
فيه وذلك يستدعي عدم العلم بالمنظور فيه فان طلب تفصيل الحاصل بحال
ومن حصل له العلم بالمنظور فيه فليس مطلوبه العلم بالمنظور فيه اذ هو حاصل
وتفصيل الحاصل بحال بل مطلوبه كون المنظور فيه دليلاً وذلك لا يجمع
النظر فيه وان كان ذلك لتفصيل ما حصل بالنظر الاول فلا يتصور ذلك
الجمع الذبول عنه واما الموت فقد اختلف فيه قولاني ما شتم فقال بارة
انه عبارة عن اسقاط البنية المخصوصة المشروطة في الحياة وعلى هذا
فلا يكون الموت عنده ضداً للحياة وان زالت به الحياة وقال تارة
انه معنى مضاد للحياة ويرد عنهما في قول آخر وعلى كل تقدير فلا يكون
الموت ضداً للعلم بل من لا شرطه على القول الاول ومضاد الشرط على
القول الثاني وقال اصحابنا الموت معنى مضاد للعلم اما انه معنى فدل
عليه ما يدل على بارة الاعراض كما سنينه بعد واما انه ضد للعلم فلا استحالة
الجمع بينهما ولا معنى لكونه ضد الامتداد وسواء كان استحالة الجمع ولا
معنى لكونه ضد الامتداد وسواء كان استحالة الجمع بواسطة اتفاق الجبوت

بعد تمام النظر
واخذ في صواب
احسن النظر مع
علمه بالمنظور فيه

او لم يكن ولا معنى للنزاع في العبارة وهو غير مقدر للعد خلافا للجباي
لان المقدور بالقدرة لستدعي وجود القدرة مع وجوده والقدرة
والموت مما لا يختمان واما الجباي فانه خالفه في ان القدرة على احد
المتضادين تكون قدرة على الضد الاخر حيث انه جعل الموت مقدرًا و
الحياة المضادة له غير مقدورة واذا عرفت اضداد العلم فاعلم ان الجهل
البيسط منها لا تضاد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر ولا
النوم ولا الغفلة فانه لا يمنع الجمع بينه وبينها ولكن تضاد الموت فان الجهل
البيسط على ما علم عدم العلم في ما من سابه ان يقوم به العلم وذلك غير
متصور في حالة الموت واما الجهل المركب فلا تضاد الجهل البيسط وضاد
باقي اضداد العلم فهو اعم مضادة من الجهل البيسط اما مضادته للنوم و
الغفلة فظاهر واما مضادته الشك فمحمية انه اعتقاد حازم لا احد
المتقابلين والشك تردد بين امرين من غير خزم ولا رجحان واما مضادته
للنظر فمحمية ان الناظر طالب والمعتقد مصمم حازم ولا طلب مع البصير
والاعتقاد الجزم بالمنظور فيه ويمكن ان يقال ان الاعتقاد الجازم اذا
كان جهلاً فمحرماً لا يمنع التشكيك معه تتقدير التشكيك بخلاف العلم فلا
يعد معه النظر لطلب العلم الذي لا يحقه التشكيك واما الشك فلا
تضاد الجهل البيسط ولا النظر ولكن تضاد الجهل المركب على ما عرفت واما في
اضداد العلم اما مضادته للنوم والغفلة والموت فظاهر واما مضادته
للظن فلان الظن ترجح احد المتقابلين على الاخر في النفس ولا ترجح مع الشك
واما الظن فلا تضاد النظر لتفصيل العلم الجازم ولا الجهل البيسط وضاد
في اضداد العلم اما الجهل المركب فلتقاءها في الجزم واما الشك فلتقاءها
في الترجيح واما النوم والغفلة والموت فظاهر واما النظر فلا تضاد الجهل
البيسط ولا الشك ولا الظن وبضاد ما عدا ذلك من اضداد العلم واما
النوم والغفلة فمضادان لجميع اضداد العلم سوى الجهل البيسط وغيرها
من القدرة والارادة فهما اعم في المضادة مما تقدم ذكره واما الموت فمضاد

بجمع اضداد العلم ايضا ومضاد لكل صفة من شرطها الحيوان فمضادته اعم
من كل الاضداد **القاعدة الثانية** والنظر وما يتعلق به و
يشتمل على ثمانية فصول افي حقيقته النظرية في شرايط النظرح 2 ان
النظر الصحيح يقضي الى العلم واثباته على منكريه 3 في كنفه لزوم العلم
بالمنظور فيه عن النظر الصحيح 4 في ان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل و
2 ما قيل من ان النظر ينقسم الى حلي وخفي 3 في ان النظر الصحيح المودي
الى معرفة الله تعالى واجب في اول واجب على المكلف الفصل الاول في
حقيقته النظر والنظر في وضع اللغة قد يطلق بمعنى الانظار والرو
والرافة والمقابلة والتفكر والاعتبار كما تاتي بحقيقته في مسألة الرؤية
ان شا الله تعالى واما في اصطلاح المتكلمين فالنظر موضوع لبعض
في اللغة وهو التفكير والاعتبار فالمعنى اجد واركان اللفظ مختلفا
واقرب ما قيل فيه من العبارات ما قاله القاضي ابو بكر من ان النظر
هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او عليه ظن بقوله هو الذي
به من قام به علما او عليه ظن من شرح لمعنى الفكر فانه لما قال النظر هو الفكر
كان سائلا لسال وقال ما الفكر فقال هو الذي يطلب به من قام به علما
او عليه ظن وقد قصد بقوله بطلع الاحتراز عن سائر الصفات
المشروطة بالحياة وعن الحياة فانه لو قال هو الذي يطلب من قام به علما او
عليه ظن لم يقبل به لانتقض سائر هذه الصفات فانها قائمة بطالب
العلم او الظن لست فكرا او بقوله علما او عليه ظن بعميم القاطع والظني
ويرد عليه اشكالات لا اول انه اذا كان النظر هو الفكر وذلك الفكر هو
ما يطلب به العلم والظن فالنظر يطلب به العلم والظن والظن المطلوب
بالنظر ينقسم الى ما المظنون فيه على وقول الظن فكون حقا والى ما هو على خلافه
فكون جهلا ويلزم من ذلك ان يكون الجهل مطلوبا بالنظر وهو محال
الثاني ان المطلوب انما هو كدما لنظر مطلقا ومن المعلوم ان ما يطلب به العلم
غروما يطلب به النظر لاستحالة الجمع بين كون الشيء الواحد موصلا الى العلم

والظن

والظن معا ونما داخلان تحت جنس لنظر وحدما الشيء بذكر اقسامه
وعدا نواعه متمنع لما لثانته اذا كان الظن مطلوبا بالنظر ولا الخفي
ان المفهوم من علية الظن ريد على المفهوم من اصل الظن وعند ذلك
فخرج عن الحد للنظر الذي يطلب به اصل الظن ون العلم وغلبه الظن
فلا يكون الحد جامعاً الرابع ان في الحد زيادة لاحقة اليها فانه لو قال
النظر هو الذي يطلب به من قام به علما او عليه ظن لقد كان كافيا عن ادراج
الفكر فيه ويمكن ان يحاب عن الاقل بان الظن من حيث هو ظن اعم من كونه
مخالفا للمظنون او موافقا وهو انما يطلب بالنظر من جهة كونه ظنا وليس له
بجمل الامن جهة كونه مخالفا للمظنون وعن الثاني ان الحد المذكور انما هو
رسمي والمذكور فيه اذا كان من الخواص المميزة له عن مساواه كان صحيحا والمحدود
وان كان هو النظر من جهة كونه نظرا وانه مما يستحيل ان يطلب به العلم و
الظن معا فلا الخفي ان من خواصه انقسامه الى ما يطلب به العلم والى
ما يطلب به الظن فكون صحيحا وعن الثالث ان طلب العلم بالنظر وطلب
الظن به وعلية الظن من خواص النظر ولا الخفي ان الاضداد على ذكر بعض
الخواص دون البعض غير موجب لفساد الرسم وعن الرابع ان ذكر الفكر
في الحد لم يكن له دخوله في الحد بل لبيان اتحاد مدلول النظر والفكر والحد
هو قوله ما يطلب به من قام به علما او عليه ظن واما نحن فالذي يحاره
ان يقول النظر عبارة عن تصرف العقل في الامور السابقة المناسبة
للمطلوب تتالف وترتب لتحصيل ما ليس حاصل في العقل وهو ينقسم الى
ما عمل فيه وجه دلاله الدليل على المدلول فكون صحيحا والى ما ليس كذلك
فكون فاسدا وما ذكرناه من الحد ومع تقسيمه ونوع الموصل الى التصور
والتصدق والقاطع والظني على اختلاف اقسامه **الفصل الثالث**
في شرايط النظر وشرايط النظر منها ما يعنى النظر الصحيح والفاقد ومنها ما
يخص الصحيح دون الفاسد فاما الشروط العامة فالعقل والتفاه اضداد
النظر اما اشتراط العقل فلغرض النظر دونه وتحقيق ذلك متوقف على

ن

معنى العقل وحقيقته فقولنا علم ان اسم العقل قد يطلق باعتبار
متعددة في الاصطلاحات اما في اصطلاح الفلاسفة فقد يطلق بازا
الماتية المجردة عن المادة وعلاقتها ولما تشا من اطلاق اسم العقل
هنا الاعتبار على الناري تعالى وعلى المعلول لصا در عنه وتوسطه
على ما تاتي شرحه وابطاله وقد يطلق على القوة التي بها التوصل من
المعلومات الكلية الى المجهولات المناسبة لها ويسمى العقل النظري
وعلى القوة التي تصرف بها بالفكرة والرؤية فمما يحبان فعل من الامور
الجزئية ويسمى العقل العملي وعلى القوة التي بها استعداد الطفل لادراك
الكفاية فان لم يكن حصل لها العلم بمفردات الكفاية قل لها العقل الهولاء
وان حصل لها العلم بذلك فان كان نفتقر عندا لتركيب الى الفكرة و
الرؤية قل لها العقل بالملكة وان لم نفتقر الى الفكرة والرؤية قل
لها العقل بالفعل وعلى القوة التي بها ادراك العلوم من غير تعلم ونقال
لها العقل القدسي واما في اصطلاح اهل العرف فقد يطلق العقل على
صحما لفظه وعلى كثرة التجربة وعلى الهيئة المستحسنة للانسان حركة
وسكناة لكن المقصود منها انما هو تعريف العقل الذي هو مناط التكليف
وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه فقال بعض المعتزلة العقل ما يعبر
قبح القبح وحسن الحسن بنا على فاسد اصوله ان الحسن والقبح وصفان ذاتان
للحس والقبح يمكن تعقلها لا من جهة الشئ وسياق ابطاله ومنهم من قال بنا
على هذا الاصل ايضا العقل هو ما يميز بين حبي الخيرين وشر الشرير وفيه
عن المهاير فانها وان ميزت من الخير والشر فلا يميز بين خير الخيرين وشر
الشرير وقالت الخوارج العقل ما عقل به عن الله امره ونهيه وفيه
تعريف العقل بالتعقل وهو اخفى من العقل كنف مخرج عنه العاقل الذي
لم سلغه دعوة الشارع بامر ولا نهى وبلغه غير انه ما يعقل امر الله و
نهيه فانه عاقل وله عقل مع انه ما عقل امر الله ولا نهيه واما اصحابنا
فمنهم من قال العقل هو العلم ولهذا يقال لمن عقل شيئا علمه ومن علم شيئا
عقله

وعلى المبادى
المجردة عن المواد
وعلاقتها الصادرة
عنه

عقله وهو اختار ذلك اسحق لاسفرا تى وهو غير سديد فانه اراد به كل
علم فليزمنه ان لا يكون عاقلا من فاته بعض العلوم مع كونه محصلا لما
علاه وان اراد به بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز وما
ذكر من الاستدلال فغير صحيح يجوز ان يكون العقل مغايرا للعلم وبما
متلازمان ومنهم من قال انه غير متلازمان يتوسط بينهما الى المعرفة وهو ان اراد
بالغريزة العلم فليزمنه ما لزما لا اول وان اراد به غير العلم فلا يسلم وجود
امر وراى العلم يتوصل به الى المعرفة وهو مما يعسر الدلالة عليه والذي اخاره
القاضى ان العقل بعض العلوم الضرورية كعلم باستحالة اختراع الضدين
وانه لا واسطة من السفي والاثبات وان الموجود لا يخرج عن ان يكون قدما
او حادثا وقد اخرج امام الحرمين على صحة اخنار القاضى وابطال باعداه
بطريقة جامعة مانعة في زعمه فقال العقل موجود فانه لو كان نفسا مخا
لما اخص به ذات دون ذات واذا كان موجودا فاما ان يكون قدما
او حادثا لا جازان يكون قدما اذ لا قدر الا الله تعالى وصفاته على
ما هو معلوم في مسألة حدوث العالم ولا وجوده لاله ولا شئ من صفاته
في شئ من المحدثات فلا يوجب كون شئ منها عاقلا فان حكما لذات لا
يكون ثابتا للذات من غير ما قام بها كما تاتي ايضا وعلى هذا فقد بطل
قول الحشوية بكون العقل قدما وان كان حادثا فهو ما جوهر او عرض
لا جازان يكون جوهر اذ الجوهر متجانسة كايه ايضا فلو كان بعض الجواهر
عقلا لكان كل جوهر عقلا لان ما ثبت لاحد لمثلين يكون ثابتا للاخر
واضا فانه لو كان العقل جوهر لما عاد بسببه الى العاقل به حكم وهو
كونه عاقلا اذا الاحكام انما ثبت للجواهر لا بها وان كان عرضا فلا يمكن ان
يكون عبادة عن مجموع الاعراض فانه قد يكون عاقلا من لو كان متصفا
بمجمع الاعراض واذا كان هو بعض الاعراض فلما ان يكون من العلوم او من
غيرها لا جازان يكون من غير العلوم والالصح ان تصف بالعقل من العلم
شياء وكف وان ما من شئ من اجناس الاعراض الا يمكن تقدير العلم مع عد

ماعد العلوم وما يصحها واذا كان من العلوم فلا جازان يكون عبارة
عن كل العلوم لا يضاف لانسان بالعقل مع تعريفه عن معظمها واذا كان
بعض العلوم فاما ان يكون ضروريا او نظريا لاجازان يكون نظريا اذ
العقل شرط في العلوم النظرية ولو كان العقل نظريا لكان دورا واصفا فانه
قد يصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل اصلا واذا كان ضروريا فلا
يمكن ان يكون مجموع العلوم لضرورة فان العلم بالمحسوسات من حيلتها
وقد يصف بالعقل من لم يكن مدركا لشي منها فاذا نزل بعض العلوم النظرية
وهو كل علم ضروري يمنع خلو الموضوع بالعقل منها ولا يشار كنهها
من ليس يعاقل كالعلم بان النفي والاثبات لا يجمعان وان الموجود لا يخرج
عن كونه قدما او حادثا ويحتمل وعلى هذا ما امكن الاضاف بالعقل دونه
ولو في حاله ما فلا يدخله في معنى العقل كالعلوم العادية ونحوها لجواز
تغيرها وقد يجد على هذه الجهة تشكيكات الاول مما المانع من ان
يكون معنى العقل عدما قوله لان النفي المحض لا يختص له ذات دون
ذات انما يصح في النفي المطلق وما المانع من كونه عدما مضافا وبكر
ان يستدل على كونه وجودا بجهة اخري وهو انه لو كان العقل عدما
فسلبه يكون ثبوتها لان سلب السلب اثبات ولو كان كذلك لما صح سلب
العقل عن الاعداد المحضة لما فيه من اضافة لعدمها لثبوتها وبمجال
الثانوان سلم كونه وجوديا فما المانع من قدمه كما ذهب اليه المشيئة
قوله لانه لا قدر الا الله وصفاته ولا وجود لشي من ذلك في شي من
الحوادث مسلم ولكن لم قال انه لا يكون عاقلا قوله لان كون العاقل
عاقلا حكم للذات وحكم الذات لا يكون لها من غيرها بل يزم عليه
العلم فانه يوجب حكما لما يعلق به وهو كونه معلوما وان لم يكن ذلك العلم
قائما به بل بالعاقل كما في الجادات ويمكن ان يجاب عنه بان المعلوماتية ليست
حكما ثابتا للمعلوم والافامت لصفة الاثباتية بالمستحيل ضرورة كونه
معلوما وبمجال الثالث وان كان حادثا فما المانع من كونه جوهرا قولا

لان الجواهر متجانسة غير مسلم وما ذكره في تحقيق التجانس فسياتي بطلا
ايضا في موضعه الرابع وان قدر انه عرض فما المانع من كونه من غير
العلوم لصح ان يصف بالعقل من لم يحصل له العلم لشي مسلم ولكن لا
نسلم انه لا يصح اضافة بالعقل وانما لا يصح اضافة بالعقل ان لو كان العقل
هو العلم فعدم اضافة بالعقل يتوقف على كون العقل هو العلم وكون العقل
هو العلم يتوقف على عدم اضافة بالعقل فكون دورا قوله انه ما من شي
من اجناس الاعراض لا يمكن تقدير وجود العقل مع عدمه ماعد العلوم
وما يصحها ممنوع فانه من الجازان يكون معنى العقل عرضا من الاعراض وهو
ملازم للعلم الذي يوصف لانسان بكونه عا ولا عندة ولا يكون بنفس
العلم ولا سبيل الى تقديره انفا ذلك لللازم مع بقاء العقل الخامس ان
كون العاقل عاقلا حكما واحدا مثل كون القادر قادرا وكون العالم عالما
فلو كان العقل عبارة عن بعض العلوم لضرورة وهي ما ذكره من العلوم
للزمان يكون الحكم الواحد معللا بعلة متعددة وهو محال كما ياتي فان
قل العقل ليس مجموع ما ذكرناه من العلوم لضرورة بل العلم بكونه عالما
بها والعلم بكونه عالما بها علم ضروري وهو واحد فلا يكون فيه لعقل الحكم
الواحد بعلة متعددة قلنا فالعلم بكونه عالما بكل واحد من تلك العلوم
ان كان غير كل واحد منها فيفضي اليه التسلسل الممتنع وهو ان يكون العلم
بالعلم تلك الامور زائدا عليه وبمجال وان كان العلم بالعلم تلك
الامور لضرورة فهو نفس العلم بها فلزم من تعددها تعدده وعود الاشكال
السادس انه اذا كان العقل بعض العلوم لضرورة كما ذكره فلا يخلو
اما ان يمكن تحديده او لا يمكن تحديده فان امكن تحديده فهو كغيره بعض
العلوم لضرورة لسبب عدم التعميم والحصر وما لا يكون حادا لا يكون
معرفا لما كان من قبيل التصورات وان لم يمكن تحديده فلا يمكن تحديده
والعلم به غير بداهتي فلا يكون معلوما وبهذا سند فتح قول من قال انه ليس من
شرط كل معلوم ان يحذف ان ذلك انما يكون في ما سلم كونه معلوما واما ما ليس

قوله لو قال من
عبر العلوم

معلوم فلا بد في معرفة من التحدوا لتتابع انه اذا كان العقل عبارة عن
العلوم الضرورية التي لا خلو للنفس عنها فلزم منه ان لا يقع التفاوت في
مراتب العقل بين العقلاء وان لا يفرق بين العاقل والابله ومن هو في غاية
الجودة من الذكاء وشدة الفرجة لعدم اختلاف الناس في ما ذكره
من الضروريات ولا يحفي ما فهم من الكابرة والعناد ويمكن ان يحاب عنه
بان الفضا بالتفاوت في العقل بين الناس ليس باعتبار العقل الذي
هو مناط التكليف وهو ما نحن بصدده تعريفه وانما ذلك باعتبار مراتب
اخرى وهي ما قد منادى به من صحة الفطرة والتجربة او حسن الخال او العلم
وعند ذلك فقد يمكن تحديده بما لا بأس به وهو ان العقل عبارة عن
العلوم الضرورية التي لا خلو للنفس الانسان عنها بعد كما لا اله الا ادراك
ولا شريك فيها شي من الحيوانات ولا يخفى ان العقل بهذا الاعتبار موجود
فانه لا بد للنظر منه قطعاً للتسلسل الممتنع واما اشتراط اسفاه
اضداد النظر فلان وجود كل واحد من الضدين متوقف على انقضاء
الضد الاخر لاستحالة الجمع بينهما واضداد النظر بالمتصور فيه واعفاء
على خلاف ما هو عليه والنوم والغفلة والموت على ما سبق تحقيقه في
قاعدة العلم واما الشرط الخاصة بالنظر الصحيح فان يكون النظر في الدليل
دون الشبهة في الوجه الذي منه يدل الدليل دون غيره وان الخلل
شي من ذلك فالنظر يكون فاسداً الفصل الثالث في ان النظر الصحيح
يفضي الى العلم بالمنظور فيه واثباته على منكره واذا كان النظر الصحيح
في دلالة قطعته ولم يعقبه ضد من اضداد العلم افضى الى العلم بالمنظور
فهو خلافاً لبعضهم في قولهم ان النظر لا يفضي الى العلم وما يفضي الى العلم
الذي ليس بدهياً غير خارج عن الجواس واخيراً لتواتر ورجحانها
بعضهم في الجبر المتواتر أيضاً والحجة لنا من ثلثه اوجه الحجج الاولى ان
النظر على ما حققناه عبارة عن تصرف العقل في المعلومات والمطنونات
السابقة المناسبة للمطلوب ترتب بعضها الى بعض توتراً لا بد لك الى

تحصيل ما ليس حاصل في العقل وعند ذلك فلا يخفى ان من حصل عنده العلم
بالمواد الصادقة والعلوم اقترن بها من الصورة الصحيحة والتأليف الحسن
الذي تولى بيان المنطقي علم بالضرورة لزوم المطلوب عنها وكونه صحيحاً و
ذلك كعلمنا بان الاربعة نروح عند علمنا بان الاربعة منقسمة بمساويين
وان كل منقسم بمساويين زوج الحجج الثانية انما نحن من العلم بما مور كنه حصلت
لنا بعدما لم يكن ولو خطينا على اصل الفطرة من غير طلبها لم علمها وذلك
كما علم معنى النفس والعقل وغيره ولا بد لها من مدرك يوصل اليها فانها غير
بدهية وليس المدرك لها الجواس اذ هي غير محسوسة ولا الخبز المتواتر فانه لا يفيد
العلم في ما ليس محسوس والذي يفيد العلم بها غير هذا بل المدركين هو المعنى النظر
وانما فانما نحن من انفسنا العلم وجود الاله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز
بعد ما لم يكن حاصل لنا وليس ذلك من الامور البدئية ولا من الامور التي
تعلم بالجواس لانه لتواتر اذهي غير محسوسة فلم يتبق الا النظر الحجج السالفة
وهي مختصة بابطال مذمب الخصم هو اننا نقول لقول نفي افضاء النظر الى العلم
فاما ان يكون بدهياً او غير بدهي لا جاز ان يكون بدهياً فانه لو حلى الانسان
ودواعي نفسه من مبدئيه مع قطع النظر عن النظر لربح من نفسه الحر من ذلك
اصلاً وليس البدهي كذلك ولان البدهي كذلك ولان البدهي لا يخالف
فيه اكثر العقلاء واكثر العقلاء وهم لقابلون بافضاء النظر الى العلم كما هو
فيه وان كان غير بدهي فلا بد له من مدرك وليس مدركه الجواس اذ هو غير
محسوس ولا الخبز المتواتر لذلك تصاف لم يتبق الا النظر وان كان غير معلوم
فالجزم نفيه متعذرو للخصوص على ذلك سبه الشبهة الاولى هو ان المعلومات
السابقة المناسبة التي تصرف العقل فيها بالترتيب المنفصل للمطلوب لا بد
وان يكون بدهية او مستندة الى البدهي قطعاً للتسلسل والدور
والبدهيات لا حاصل لها وبيانها من خمسة اوجه الاولى انه لا خلو ما يكون
الفطرة الانسان كانه في حصولها من غير احتياج الى امر اخر ولا بد لها
من امر اخر لا جاز ان يقال بالاول والا كانت البدهيات حاصلة لنا في مبدأ

انفسنا

اما ان يؤول معلوما
او غير معلوم
فان قال معلوما

النشوء وحصول علم الانسان وهو لا يشترط به مجال وان كانا لثان في غير
بدهية اذ لا معنى للبدهي الا ما لا يتوقف لعقل في تعقله على امر خارج عنه
الثاني ان البدهيات من المعقولات والمعقولات فرع المحسوسات ومنزعة
منها ولهذا قيل ان من فقد حسنا فقد علم او قد ذهب جمع من العقلاء الى
ان المحسوسات غير يقينية فاما من فرغ عليها او الى ان لا يكون يقيننا و
بيان انها غير يقينية ما شاهد من القطر النازلة خطا مستقما والناد
في راس العود الدائري سرعة دائرة منصلة والصغير كبريا كالنار البعيدة في
الظلمة والكبير صغيرا كالمرئيات من بعد والمحرك ساكنا كالواكب الساكن
منحركا كاشياء التي رما ركب السفينة على الشطوط والمحرك كاي جهة وهو
متحرك الى خلافها كحركة القمر في الغيم والمعدوم موجودا كالمري في المرأة من
الصور والالوان المختلفة كقوس قزح وما شاهد من النائر في منامه و
السرسام من الصور التي لا وجود لها الا عند ذلك ومذاكه مما يد على غلط الحر
فما هو متفرع عليه كيف يكون يقيننا الثالث هو ان اهل البدهيات الحكم
بان لا واسطة بين النفي والاثبات وهو غير يقيني فاما هو وانه اولي ان لا يكون
يقيننا وبيان ان للصدق بهذه القصة متوقف على تصور مفرداتها وبما النفي
والاثبات والنفي غير بدهي لتصور ولذلك وقع الاختلاف فيه بين العقلاء
فما هو متفرع عليه ان لا يكون بدهيا الرابع هو اننا قد نخذلنا نفسنا حارمة
على نحو من باب البدهيات والجزم بها غير جازم منا بان ما شاهدناه من ماء
الجو باق كحال مع حوازا عدمه او قلبه دما عبيطا او غير ذلك وكثرنا بان
ما شاهدناه مرة بعد مرة انه غير المري ولا مع حوازا عدم الاول وخطى مثله
وكذا الذي يحرم صحة قصة بناء على دليلها جرمنا لارتاب فيه وقد يظهر له
الغلط في ذلك حتى انه ينتقل الى اعتقاد شئ عر ضده ويحرم به مع استحالة
الجمع من الحريمين واذا جاز ذلك في غير البدهيات مع كونها جازمة كالحرمة
في البدهيات فكذلك في البدهيات الحامس هو ان كل صاحب مذهب
قد يدعي البدهية بامور كذبه المحالفون له فيها وذلك قاذح في البدهيات

اولى

ل
كمن يدعي العلم البدهي بحسن الشكر وفتح الكفران وكون العبد خالفا لافنا
نفسه وان كل ما لا يكون متخيلا او حلا في المتخيل فليس موجودا وان الاحسام
باقية وان اعاده المعدوم ممتنعة الي غير ذلك الشبهة الثانية ان
المطلوب بالنظر اما ان يكون معلوما من كل وجه او مجهولا من كل وجه او
معلوما من وجه ومجهولا من وجه فان كان معلوما من كل وجه فلا حاجة الى
طلبه فان حصل الحاصل مجال وان كان مجهولا من كل وجه فلا نفع في النفس
طلبه ويتقدر الطلب قد لا يعلم ان ما ظفريه هو مطلوب امر لا وان كان الثالث
فاما ان يكون مطلوبا من جهة ما علم او من جهة ما حمل كل واحد من الامر
ممتنع لما سبق للشبهة الثالثة هو ان القول بصحة النظر اما ان يكون معلوما
او مجهولا فان كان معلوما فاما ان يكون بدهيا او نظريا لاستحالة كونه محسوسا
لا جازان يكون بدهيا والامتناع فيه جمع كثير من العقلاء وان كان نظريا
فلزم منه توقف صحة النظر على صحة النظر لان العلم بصحة الطريق المفض
الي المطلوب متقدم على العلم بصحة المطلوب وفيه تقدم العلم بصحة النظر
على العلم بصحة النظر وتقدم الشئ على نفسه محال وان كان مجهولا فلا يسيل
الي الحرمة بالشبهة الرابعة ان العلم يلزمه المطلوب عن النظر اما بدهي او
نظري وليس بدهيا لو وقع الخلاف فيه وان كان نظريا فاعتقرا انظر
اخر الكلام فيه كالامرية الاول ويلزم منه التسلسل او الدرد وبما
ممتنعان الشبهة الخامسة هو كل واحد من ارتاب الاديان والمفالات
المختلفة جازم ما ادعى له نظرا معتقدا له اعتقاد الانمادي فيه ولا
تشكك فيه مشكك مع استحالة الجمع في الصحة وليس البعض اولى
بالصحة من البعض مع ان كل واحد جازم بما ذهب اليه معتقدا له الشبهة
السادسة ان انزي لناظر قد يوديه نظره الى اعتقاد امر لا تشكك
فيه مشكك برمة من الزمان ثم ينتقل عنه بالنظر الى اعتقاد مقابله
وابطال معتقده الاول وسبب فساد النظر المودي اليه وعند ذلك
فلا نامر مع كل نظر يفرض بين فساد وظهور ابطاله وما شاهدناه
من

فلا يمكن الجزم بصحة الشبهة السابقة ان ملازمة المطلوب للنظر
اما واجبة لا بصورة ولا نفكاك فيها او غير واجبة فان كانت واجبة فهي
اضطرارية غير داخله تحت اختيار الناظر وبلزوم من ذلك قبح التكلف
بمحصول مثل هذه المطلوبات وامتناع المدح والذم عليها ايجادا وعدما
واللازم ممتنع باتفاق الامة وان كانت غير واجبة وكل ما ليس واجبا ان يكون
فهو اما ممكن او ممتنع وعلى كلا التقديرين فلا ممتنع القول بعدم ملازمة
المطلوب للنظر الشبهة الثامنة ان ملازمة المنظور فيه للنظر
على انفاء الدليل المعارض في نظر الناظر والامتناع للجزم بالمطلوب مع
ظهور المعارض وهو ممتنع واذا توقف على انفاء المعارض فلعلم ان انفاء
المعارض غير ضروري فلا بد له من دليل والكلام في دليل انفاء المعارض
كالكلام في الاول وهو لسلسل الشبهة التاسعة ان العلم بالمنظور فيه
اما ان يقع مع النظر او بعد انقضاءه لا سبيل اليه الا ان العلم بالمنظور فيه
العلم بالمنظور فيه كما ينتموه في قاعدة العلم وان كان بعدة فغير ممتنع ان يتعقب
عدم النظر بما ضاد العلم فان انقضاء النظر غير مقتض لنفي اصدار العلم
بالمنظور فيه والعلم بالمنظور فيه مع وجود ضده محال فاذا انقضاء النظر
لا يلزمه العلم بالمنظور فيه الشبهة العاشرة ان العلم بالمنظور فيه اذا
كان مرتبطا بالنظر فلا تصور حصوله مع الذهول عن النظر وان كان
والنظر اذا كان شتملا على اركان ومقدمات فلا تصور للناظر العلم بها
معا على ما بعد كل عاقل من نفسه متى حاول علم بشئ بعد عليه محاوله العلم
بغيره حالة محاولته واذا كان العلم بالجمع غير متصور معا والعلم بالمعنى غير
مفضل الي العلم بالمنظور فيه بالنظر لا يكون مفضلا الي العلم بالمنظور فيه
الشبهة الحادية عشر ان افادة النظر للعلم بالمنظور فيه اما ان يكون معاوما
او غير معلوم فان لم يكن معلوما امتنع القول بان النظر مفيد للعلم بالمنظور
فيه وان كان معلوما فالعلم بافادته النظر للعلم بالمنظور فيه علم باضافه بين
النظر والعلم بالمنظور فيه والعلم باضافة توقفه على توقف العلم

نظر الناظر

بالمضامين واحدا للمضامين لعلم بالمنظور فيه وفيه توقف العلم بالمنظور فيه
على العلم بافادته النظره وبوقف العلم بافادته النظره على العلم به وبودور
ممتنع للشبهة الثانية عشر ان العلم بالمنظور فيه اما ان توقف على العلم
بدلالة الدليل عليه او لا توقف فان كان الاول فدلالة الدليل على العلم
بالمنظور فيه علم بالمضامين من الدليل والعلم بالمدلول والاضافة متوقفة على
المضامين اليه فاذا توقف العلم بالمضامين عليه على العلم بالاضافة كان دورا
ولان العلم بدلالة الدليل اما ان سقى مع العلم بالمدلول او لا سقى فان بقي واختار
علم مختلفين محال كما تقدم في قاعدة العلم وان لم سقى فالعلم بالمدلول
مع عدم العلم بدلالة الدليل عليه ممتنع لعدم من ذلك دليل على العلم بدليل
ولهذا امتنع القسم الثاني وهو ان لا يتوقف العلم بالمدلول على العلم بدلالة الدليل
عليه الشبهة الثالثة عشر ان النظر الصحيح اما ان يكون شرطا في حصول
العلم بالمنظور فيه ولا يكون شرطا فان كان شرطا فالشرط لا بد وان يكون
متحققا مع الشرط والاستحالة ووجود الشرط دون شرطه وهو محال لما
حققتوه من مضادة النظر للعلم بالمنظور فيه واما فان الشرط لا يتضمن
الشرط كالحياة فانها لا تتضمن العلم لما كانت شرطا له ولا نوحه ولا ولده
والنظر على خلاف القائلين به لا يخرج عن ذلك وان لم يكن شرطا فيه فلا
ارتباط بينه وبينه واذا لم يكن النظر مرتبطا بالعلم بالمنظور فيه فلا يكون
مودبا اليه كغيره من الامور الاجنبية عنه الشبهة الرابعة عشر ان الناظر
اذا نصب دليلا على وجود الصانع مثلا فالمدلول اما وجود الصانع او
العلم بوجود الصانع لاجازان يقال بالاول لان انقضاء النظر الي المطلوب
لا يخرج عنده القائلين به عن جهة التضمن والوجوب او التولد على اختلاف
المذمب والنظر فيه مضمي لوجود الرب تعالى ولا موجب له ولا مولد له
ولاجازان يقال بالثاني لان الادلة الدالة على العلم بوجود الصانع دالة
لدواها وصفات انفسها ولو لم يوجد الرب تعالى من استدلالها على العلم
بوجوده ولا خلق من علم وجود الرب تعالى فان خرجت تلك الادلة عن كونها

ادلة فلم يكن ادلة لذواتها بل لنظر الناظر فيها وان بقيت ادلة كالحاها فالدليل
مصانف للمدلول فلو كان مدلولها هو العلم بالوجود لاستحال العلم بالوجود
مع عدم العالم المستدل وكان لدليل بلامدلول وكل ذلك بحال الشبهة
الخامسة عشرة ان لنظر الصحيح اما ان يوجب حالا للنظر او لا يوجب الاول
بحال اذا النظر الصحيح مجموع افكار مختلفة الاجناس منضمة اليه العلم بالمنطوقه
والموجب للحال لا يكون مختلف الجنس وان كان الثاني فهو خلاف ما يجد المحافل
من نفسه من الاحوال المختلفة باختلاف النظر الصحيح والفاقد واذا بطل
القسمان فالنظر الصحيح ممنوع الشبهة السادسة عشرة انه واجبا فاضاء
النظر الى العلم بالمنطوقه فما الذي يوجب ان يكون ما افضى اليه النظر جهلا او
شياء اخرى من الامور العرضية ولست اعلم من بري الجهل مماثل للعلم ومشارك له
في اختر واصفا كما سبق في قاعدة العلم والجواب عما ذكره من الشبه من
وجهين احدهما عام والاخر خاص بكل واحد واحد منها اما الجواب العام فهو اننا
نقول ما ذكرناه من الشبه اما ان يكون مفيدة لا يبطال النظر او غير مفيدة
له فان كان الاول فقد استغنينا عن الجواب لعدم الفرق بين وجوده وعدمه
فان قل ما ذكرناه وان كان فاسداً غير ان المقصود منه معارضة ما ذكرناه
ومقابلة الفاسد بالفاسد قلنا فهذه المعارضتان افادت شيئا فهي من
حملة ضروريا لنظر وان لم تفد شيئا فلا حاجة لي جوابها والجواب الثاني
اننا خص كل شبهة بجوابها الشبهة الاولى فاجابها بلزوم كون المقدمات
بدهية او مستندة اليها وما ذكره فتشكيك على البدهيات فلا يقبل
كف وانما يجب عن التشكيك الاول بان القضية البدهية ما تصدق والعقل
بها من غير توقف على امر خارج عن مفرداتها بل مهما علمت المفردات باي طريق
كان نادرا لعقل بالنسبة الواجبة لها من غير توقف على امر اخر وعقل القضية
البدهية بعد ان لو لم يكن معقولة في مبدأ النشوانا كان لتوقفها على كل الاله
الاراك للمفردات وهي غير كاملة في مبدأ النشوانا فاذ اكملت وحصل بها ادراك
المفردات نادرا لعقل بالنسبة الواجبة لها وذلك لا يوجب خروجها عن كونها

فقد اطلتم النظر
بالنظر وقد ما توجه
صحة بعض صروب
النظر وان كان الثاني

بدهية وعن التشكيك الثاني يمنع وقوع الغلط والتشكيك في
المحسوسات التي هي اصول البدهيات فان المحسوسات التي هي اصول
البدهيات ما لا يلابها العقل وما اوردوه من المحسوسات فالعقل يكذب
ها وعن الثالث يمنع كون النفي غير بدهي وان اختلف فيه وان لم يكن بدهي
فلا يمنع ذلك عند تعقله من مسادرة العقل بالنسبة منه وبين الاثبات من غير
توقف على امر اخر فلا يخرج القضية بذلك عن ان يكون بدهية وعن الرابع يمنع
التساوي في الحرمان من البدهيات وما ذكره فان الحرمان في البدهيات مع
الحرمان استحالة مخالفة المحرور به عقلا وفي غيرها عادة وعملها من ان ليس من
شرط البدهي ان لا يخالف اصلا بل شرطه ان لا يخالفه اكثر العقلا وكل ما
خالفه اكثر العقلا فلا يكون بدهي والجواب عن الشبهة الثانية ان الطلب
هو معلوم من وجه ومجهول من وجه اعني معلوما بالقوة ومجهولا بالفعل وذلك
قد يكون عند كون الانسان عالما بقضية كلية وهو جاهل بما يود اخل تحتها
بالخرسة او موهبة عال لكنه عاقل عن الارتباط الواقع بينهما مثال الاول
علمنا بان كل اشيس زوج وحميلنا زوجة ما في يدنا مثلا لحملنا باثنيته
لكن جهلنا به انما هو جهل بالفعل وان كان معلوما بالقوة من جهة دخوله
تحت عموم علمنا بان كل اشيس زوج ومثالا الثاني ظن كون البعلة المتفحفة
البطن جلي مع العلم بانها بعلة وان كل بعلة عقيم فالعلم بكونها عقيما واقع
بالقوة والجهل بذلك بالفعل فستند الجهل في المثال الاول انما هو عدم
العلم بالمقدمة الحروية وفي الثاني العقل عن الارتباط من المقدمات
اذا انما يملك هذا الجهول فاذا حجب عن الشيء الفلان انه كذا امر لا فاذا
ظفر به وعرفه على الصفات التي كانت معلومة له بالقوة عرفه بحالة انه
مطلوبه اما ان يكون تطلب لما علمنا وجهل مطلقا فلا وعن الشبهة الثالثة
ان العلم بصحة النظر ضروري ومخالفة بعض العقلا فيه لا تقدر فيه
كما سبق وبه اندفاع الشبهة الرابعة ثم وان سلمنا انه نظري لكن اشادت
صحة النظر بالنظر غير متناقض كما يعلم العلم بالعلم واما نفي صحة النظر بالنظر

فاعتراف بافضاء النظر الى ابطال النظر وهو تناقض وليس اثبات صحة
النظر بالنظر ثبوتات صحة النظر صحة النظر ولا اثبات النظر بالنظر حتى
يكون الشيء الواحد مثبتا لنفسه ويكون من حيث هو مطلوب غير حاصل و
من حيث هو الالة في طلب نفسه حاصلا فكون تناقضا وعن الشبهة الحامسة
والسادسة ان النظر الصحيح لا تصور معه التشكك والريبة في المنظور فيه
بخلاف الفاسد فاي هذه الاضطرار كان بهذه المثابة فهو النظر الصحيح وما
عده فاسدا والاشترار في الصحة غير متصور من الاضطرار المتقابلة وعن
الشبهة السابعة ان ملازمة المطلوب للنظر الصحيح واجبة والتكليف ليس
بملازمة المطلوب للنظر بل بالنظر الذي يلزمه المطلوب وهو مقدود
فلا يلزم ما قيل وعن الشبهة الثامنة ان الكلام انما هو في النظر الصحيح وبما
كانت مقدما ضرورة مقتربة بالصورة الحقة وعند ذلك فالعلم
باسفار المعارض يكون ضروريا بالاستحالة بعارض القواطع فلا تسلسل وعن
الشبهة التاسعة ان معنى كون النظر الصحيح مقصدا لبالعلم بالمنظور فيه
ان العلم بالمنظور فيه تعقب للنظر الصحيح اذا لم يعقبه ضد من اضداد العلم
وعن الشبهة العاشرة ان الالة لا تعني ارتباط العلم بالمنظور فيه بالنظر الالة تعقب
النظر الصحيح ولا تصور حصوله دون سابقه النظر والقول بان لا تصور
حصول العلم بركان النظر مع ما ممنوع على ما بيناه في قاعدة العلم وعن الشبهة
عشرة ان ذلك انما يصح ان لو كان النظر مقصدا للعلم بالمنظور فيه وليس كذلك
فان المفيد لا بد وان يوجد مع ما افاده والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه
فلا يكون معه بعبارة ان وجود العلم بالمنظور فيه متعقب للنظر كما بيناه
وعن الشبهة الثانية عشرة ان العلم بالمدلول لا يتوقف على العلم بالادلة
عليه بل على العلم بالوجه الذي صار به الدليل والاعلى المدلول وبما عبران
والوجه الذي صار به الدليل بالاعراض في وان كانت دلاله الدليل اضافية
فاذن العلم بدلالة الدليل والاعلى المدلول فان العلم بوجه دلاله الدليل
واحدما ليس تابعا للاخر بل يقعان معا تبعا للعلم بوجه دلاله الدليل وهل العلم
بالمدلول

بالمدلول متأخر عن العلم بوجه دلاله الدليل او معه فقال قوما بالتأخر لان
العلم بوجه دلاله الدليل من اركان النظر والنظر مضاد للعلم بالمدلول
فلو جاز ان يكون مع ركن من اركان النظر لجاز ان يكون مع النظر والحق ما
قاله القاضى وموان النظر بحسب وجه دلاله الدليل وبعد العتور عليه
فالنظر يكون مقصدا وليس كما منه فلا يمنع ان يكون العلم بالمنظور فيه
مع العلم بوجه دلاله الدليل متعقبين للنظر لا يمنع اجتماع العلوم المختلفة كما
سبق في قاعدة العلم وعن الشبهة الثالثة عشرة انا اذا قلنا ان النظر
شرط للعلم بالمنظور فيه فلا يعنى بغير ان العلم بالمنظور فيه متوقف عليه فان
ما يتوقف عليه الشيء اعم من كونه شرطا وعن الشبهة الرابعة عشرة ان المتأخر
ان مدلول الدليل وجود الصانع ومع ذلك فلا سلم ان الدليل يوجب
المدلول ولا تولده ولا يضمنه بل هو متعلق به والتعلق اعم مما ذكر والذي
يقول بكونه متضمنا انما هو النظر للعلم بالمدلول فالنسبة بين الدليل والمدلول
بالتعلق وبين العلم بوجه الدليل والاعلى المدلول بالتضمن وعن الشبهة الحامسة
عشرة يمنع وجود امر للناظر ورأى عليه بالمقدمات المترتبة الترتيب المقضى
الى المطلوب والاعلى بوجه دلاله الدليل والاعلى بالمنظور فيه وهو القدر
الذي يحده كل عاقل من نفسه وليس ذلك حالا وان سلمنا وجود حاله لزيادة
على ذلك الا انها لازمة له من علمه بوجه دلاله الدليل واجد لا عدد فيه
واما الشبهة السادسة عشرة فلا يلزمه علم من قال من المعتزلة بان الجهل مماثل
للعلم ولا يحصل له الانفصال عنها تتميز العلم عن الجهل بكون النفس المعتقد
في العلم بخلاف الجهل فان ذلك مع العقول بالتمائل متمتع كيف يلزم عليه
اعتقاد الكفرة المصممين على معتقداتهم الداعيين اليها مع موافقتهم على
انه ليس بعلم واما نحن فقول ادا ما النظر الصحيح وحصل عند الناظر العلم بالمقدما
الصادقة وترتيبها المفضى الى لزوم المطلوب فاننا نعلم بالضرورة ان اللازم
عنه علم وليس كمثل ولا غيره واذ كان النظر غير صحيح فلا يحد ذلك صلاح
الفصل الرابع في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح

والعلم بوجه دلاله
الدليل

ولاخلاف عندا لقائلين بالنظرية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر
الصحيح غير ان منهم من قال بالنظر الصحيح موجب للعلم بالمنظور فيه وهو خطأ
فان الموجب لا بد وان يكون متحققا مع الموجب والنظر مضاف للعلم بالمنظور
فيه كما عرف في قاعدة العلم فلا يكون معه فلا يكون موجبا له وان فرض
الاحاب بما لا يفتقر معه لى الوجود مع الوجود فحاصل النزاع معه في
العبارة وقالت المعتزلة النظر مولد للعلم بالمنظور فيه ومنعوا ان
يكون بذكر النظر مولدا له اذا المذكور قد يقع بطريق الضرورة من غير
كسب بفعل الله تعالى فلو كان لتذكر مؤيدا للعلم بالمنظور فيه لكان
العلم به من فعل فاعل السبب وهو التذكر ويلزم من ذلك ارتفاع التكليف
بالمعارف النظرية اذ هو كلف بفعل الغير وهو قبيح على اصولهم بخلاف
النظر فانه مقدر للناظر وطريقا لرد عليهم باق في ابطال التولد ان
شا الله تعالى ثم ما ذكره في امتناع تولد العلم بالمنظور فيه عن ذكر النظر
لوجب امتناع حصول العلم بالمنظور فيه بعد ذكر النظر لانه لو حصل
العلم فاما ان يكون متولدا عنه او لا يكون متولدا عنه والتولد لا يقولون
به وان لم يكن متولدا فاما ان يكون واقعا ضروريا او مكتسبا فان كان
الاول فالتكليف به يكون ممسعا اذ هو ممتنع على اصولهم وان كان
مكتسبا فلزمهم حواز وقوع العلم المكتسب من غير تسابقه نظر ولا يترك
نظراذ لا نظر وذكر النظر عدل الاثر وليرفعوا به والحق ما اخار اصحا
من ان النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور فيه على ما سبق تفسيره في
قاعدة العلم **الفصل الخامس** في ان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل
والنظر الفاسد وهو ما لم يعرفه وجه دلالة الدليل على المدلول على
ما حققناه لا يتضمن الجهل وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو عليه
وقال بعض الفقهاء النظر في الشبهة مع عدم العلم بوجه دلالة الدليل
تضمن الجهل وربما اخذ على ذلك بان من اعتقد ان العالم قد يروا كل
قد يروا اجبا لوجود لذاته فان هذا النظر مع فساده يتضمن اعتقاد

ان العالم واجب الوجود لذاته اي يلزمه عند نفي الاقوات واصدا
الاعتقاد كما في النظر الصحيح وان كان جهلا وهو غلط فان النظر الفاسد
وان لازمه الجهل على ما قل فلا يلزم ان يكون النظر الفاسد يتضمنه اذ المراد
تضمن النظر للمطلوب ان يكون له دليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين
في ذاتهما لا تصور الانفكاك بينهما مع اتفاقا اضدادا للمطلوب كما حققناه
ومنا الذي نفسناه عن النظر الفاسد لا مطلق للزوم وهو كذلك وسأناه
بوان الشهرة المنظور فيها ليس لها صفة ولا وجه يلزمه المطلوب
بل الملازمة بينهما ومن المطلوب يرجع الى اعتقاد الناظر وجود صفة في
الشبهة يلزمها المطلوب وهو محط في خلاف دليل فانه لصفه ذاته
على وجه يلازم النظر فيه العلم بالمطلوب وسان ان الشبهة ليس لها صفة
ولا وجه يكون مناطا للملازمة عند النظر انه على تقدير ظهور الغلط
في ظنه وجه الدلالة لاسي الدلالة ولو كانت الدلالة لوصف ذاتي
في الشبهة لما انتفت الدلالة وكان احاطة المعصومين عن الخطأ كالا
بها عليهم السلم عند النظر فيها اولى وحث لم يحصل لهم الجهل بالنظر في
الشبهة دل على عدم وجه الدلالة فهما بل وكان الماري بعالم لما
بها وما دلت عليه من الجهل حاصله فكون جارا لعل الله عزك و
الذي يدل على ذلك ايضا هو ان الشبهة الواحدة قد تختلف اعتقاد
الناظرين فيها بالجهل والظن والشك ولو كانت جهة الدلالة لوجب
ذاتي في الشبهة لما وقع الاختلاف كما في الدليل **الفصل السادس** في
جهل من ان النظر ينقسم الى حلي وخفي وقد ديب بعضهم الى ان مراتب النظر
الصحيح متفاوتة وتنقسم الى الجلي والخفي محتجا على ذلك مما حده من سعة
بعض النظر الى ادراك مقصده وبعد غيره وافقار البعض الى البحث
من بحث الاخر وذلك مختلف باختلاف المطلوب في قرب الادراك وبعد
حتى ان النظر في مسألة افتقار الممكن الى محدث اقرب واحلي من النظر
في مسله حدوث العالم وغيره من المسائل الغامضة الدقيقة واطلاق

نساء

العقلاء واهل التحقيق شائع ذابح بقوله هذا نظر حلي وهذا خفي وهو بعيد
 عن التحقيق فان لطرح نطلب به البيان وهو مضاد للبيان على ما تقدم
 في القاعدة الاولى وما تضاد للسان لا يكون موضوعاً فيه وما لا يكون موضوعاً
 بالبيان لا يقال منه ما هو جلي وخفي او الجلاء والحفاء من صفات البيان
 وسرعة بعض النظر في ادراك مقصده، وتعد غره ليس بسبب تفاوت النظر
 في الحفاء والجلاء بل انما ذلك بسبب اسناد النظر الى الضروريات وقلة اوسانها
 المستندة اليها وكثرتها وطول الزمان وقصرها او بسبب التفاوت في
 كلال القرحة والقوى لدراكة في البحث عن وجه دلالة الدليل وبال نظر
 الى الاحتمال الاول كان قرب حصول بعض المطلوبات دون البعض عليه
 حمل الاطلاق بالتقسيم النظر الى الجلي والخفي مما ان يكون احد النظرين
 ابن في نفسه من النظر الاخر فلا وان اطلق الجلاء والحفاء باعتبار ما حققناه
 فالمنازعة في اللفظ دون المعنى **الفصل** السابع في وجوب النظر لجمع
 اكثر اصحابنا والمعتزلة وكثير من اهل الحق من المسلمين على ان النظر المودى
 الى معرفة الله تعالى واجب غير ان مدرك وجوبه عندنا الشرع خلافاً
 للمعتزلة في قولهم ان مدرك وجوبه العقل دون الشرع وقد اجمع اصحابنا
 على وجوبه من جهة الشرع بسلك **المسلك** الاول المتمسك بظواهر
 النصوص الدالة على وجوب النظر منها قوله تعالى فانظر الى اثر رحمت الله
 كيف يحيى الارض بعد موتها امر بالنظر والامر ظاهر في الوجوب وايضاً لما
 نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واخلاف الليل والنهار
 لايات لاولى الالباب قال النبي عليه السلام وبل لم لا كما من كجيبه
 ولم يفكر فيها قواعد ترك التفكير والنظر فيها وهو دليل الوجوب الى
 غير ذلك من الادلة وموضع معرفة ان صفة فعل الامر وان الامر للوجوب
 فلا يق باصول الفقه وعلى كل تقدير فهو غير خارجة عن كبح الظامرية والادلة
 الظنية **المسلك** الثاني هو انهم قالوا اجتمعت الامة من المسلمين على وجوب
 معرفة الله تعالى ووجوب معرفة الله تعالى لا يتم الا بالنظر اذ هو غير بدهي
 وكل

قل انظروا ما ادانى
 السموات والارض
 وما بها قولة تعالى

وكل ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب وهذا هو المعتد
 عند جمهور الاصحاب وورد عليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة من
 على امكان المعرفة وهو غير ممكنه لانها لو كانت ممكنة فاما ان يكون
 او نظرية الاول محال فانه لو خلى الانسان وورد اعني نفسه من بعد اشوه
 من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلاً وليس الضرورى كذلك و
 الثاني فتوقف على امكان افضاء النظر الى العلم وهو ممنوع لما سبق في انكار
 النظر سلمنا امكان المعرفة ولكن لا نسلم امكان وجوبها شرعاً فان الاجاب الشرعي
 انما يكون بالاجاب لله تعالى والى اجابه بامر وهو اما ان يكون امراً للعارف بالله او
 لغنه الاول محال لما فيه من الامر بتحصيل الحاصل والثاني محال لان معرفة امره
 متوقفه على معرفته في نفسه وان من لا يعرف الامر لا يعرف امره فاذا الحاله هو
 على معرفته ومعرفة متوقف على معرفة اجابه فكون دوراً سلمنا امكان وجوب
 المعرفة شرعاً ولكن لا نسلم الوقوع في الامة مجمعة على ذلك لان سلم تصور
 انعقاد الاجماع فان الامة مع كثرتها واخلافها واعتمها مما يمنع عادة تقايم
 على شيء واحد كما يمنع ايقامهم على اكل طعام واحد في يوم واحد سلمنا تصور انعقاد
 الاجماع ولكن لا نسلم كونه حجة وسانه من وجهين الاول ان كل واحد من اجاد الاجماع
 تصور عليه الخطا بتقدير انفراده فاذا انضم قول المخطى الى قول المخطى لا يصير
 بذلك صوتاً ولا حجة سلمنا الاصابة في اجماعهم ولكن متى يجب على المجتهد اتباع
 الاجماع اذا كان مضيئاً في اجتهاده واذا لم يكن الاول ممنوع فانه ليس ترك
 احداً الصواب واتباع الاخر اذ في من العكس والثاني في وجوب امكان بطرق
 الخطا الى كل واحد واحد من اجاد الاجماع ونخرج عن كونه حجة كما سلف سلمنا
 ان الاجماع حجة ولكن لا نسلم وقوعه في ما نحن فيه وبانه من جهة الاحمال والنقل
 اما الاجمال فهو ان الاجماع لا يتم الا بانفاق جميع اهل الحل والعقد في عصر من
 الاعصار ويحتمل ان واحداً منهم كان في بلاد الكفار او في موضع لم يبلغه حكم
 هذه الواقعة ولا هو مجتهد فيها ومع لطرق هذا الاحتمال **خلاصة** الاجماع واما
 التفصيل فمن وجهين الاول هو ان كثير من المسلمين واهل الحق قد ذموا الى

ان جميع العلوم قد تقع ضرورية غير مقدورة للعباد ولا مكتسبة لهم
وما يكون وقوعه ضروريا لا يكون واجبا وكل من اعتقد ضرورة اعتقد
انها غير واجبة ومع هذه المخالفة فلا اجماع لوجه الثاني هو اننا نعلم انه ما
من عصر من الاعصار من زمن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الى زماننا
منا الاوفى العوام ومن لا علم له بالله تعالى ودانته وصفاته على ما يليق
به لا عن يد هبة ولا نظر لعدم املية النظر والاستدلال في حقهم ولم يكثر
الحلق في كل عصر بل غابوا الموحود في حقهم مجرد الاقرار باللسان والتقليد
المحض الذي لا يقين فيه ومع ذلك فالنبي عليه السلام والصحابة والائمة
في كل عصر حاكمون باسلامهم قاصون بايمانهم مقرون لهم على ذلك بل وقد
كانوا يقرون من يعلم بالضرورة عدم اعتقاد المسائل الغامضة
في حقها كدقايق مسائل الصفات وغيرها مما لا يحطون له بذكره فضلا
من كونه معتقدا لها ولو كانت المعرفة بالله تعالى واجبة شرعا لما حاز من
النبي عليه السلام والصحابة والائمة الاقرار على تركها واما التوصل اليها
تحصيلها وان سمي مستم الاعتقاد التقليدي علماء فلا منازعة معه في
غير التسمية سلمنا صحة اصحاب النظر اليه وحيثه فصلا من كونه متوقفا عليه
وبيانه ما سبق في ان كان النظر سلمنا صحة افضاء النظر اليه ولكن لا نسلم
انه لا طريق الي معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال بل امكن حصولها
بطريق اخر اما بان خلق الله تعالى العلم للكلف بذلك من غير واسطة واما
بان يحره من كل شك في صدقه كما لو يد بالمعجزات القاطعة واما بطريق
السلوك والريضة وتصفيه النفس وكميل حورها حتى يصير متصلة
بالعوالم العلوية عالمة مطلعة على ما ظهر وبطن من غير احتياج الى العلم وتعلم
على ما سأل في حقيقته في النبوات سلمنا انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا
بالنظر ولكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب وبدل عليه انه لا
حقيق المعرفة دون وجود الدليل المنصوب عليها وانفائها الاضداد الممانعة
منها وان يكون العارف بها موجودا حقا عا ولا وليس شيء من ذلك واجبا

وقوع اجماع
على وجوب معرفه
الله تعالى ولل
الاسلم

بها

لقد مر القدرة عليه سلمنا دلاله ما ذكره على وجوب النظر ولكن
معنا ما يدل على انه ليس واجبا وبيانه من اربعة اوجه الاول انه لم ينقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة الخوض في النظر والاستدلال
في مسائل الكلام وتفصيلها ولو خاضوا في ذلك لنقل كما نقل عنهم في
والبحث في المسائل الفقهية على اختلاف اصنافها ولو كان النظر الموكود
لما ذلك واجبا كان الصحابة والتابعون اولى بالمحافظة عليه فثبت لهم
نقل عنهم ذلك دل على انه غير واجب الثاني انكار النبي عليه السلام على الخ
في هذه المسائل والنظر فيها حيث انكر على الصحابة وقد رآهم يتكلمون في
القدر وقال انما هلك من كان قبلكم نحو صنم في هذا وقال ايضا عليكم بين
الحجار وهو الكف عن النظر الى غير ذلك وتابعه على ذلك الصحابة والتابعون
من الامة المحمدين والاخيار عنهم في ذلك اكثر من ان يحصى الثالث هو ان
الامر بالنظر والحجاب لما لا يتم النظر الابه ولا يتم النظر في معرفة الله تعالى
الامع عدم المعرفة لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه فلا اجماع على كفا
النظر الموكود الى معرفة الله تعالى يكون اجبا بالما لا يتم الابه وهو عدم المعرفة
وهو محال الرابع هو ان وجوب النظر اما ان يكون معلوما بالضرورة او انظر
لا جاز ان يقال بالاول لما اسلفنا في العلم بالمعرفة وان قيل بالثاني فلا
معنى لا يجاب لنظره للموجب عليه ان يقول لا اعرف وجوب النظر حتى انظر
ولا انظر حتى اعرف وجوب النظر وهو دور سلمنا ان النظر واجب ولكن لا نسلم
انحصار مدرك الوجوب في الشرع فان ذلك مما نفى له القيام الرتل وسقوط
حجج الانبياء عليهم السلام وذلك لان الرسول اذا ادعى النبوة واطهر المعجزة
ودعا الى النظر فيها لقصد الاستدلال على صدقه فلما دعوا يقول لا
انظر حتى يجب على النظر وجوب النظر متوقف على استقرار الشرع واستقرار
الشرع متوقف على كفا في المعجزة وهو ممنوع من ثلثه اوجه الاول انه يلزم
منه الدور وحيث توقف النظر على استقرار الشرع وتوقف استقرار الشرع
على النظر الثالث ان النظر اذا توقف على استقرار الشرع واستقرار الشرع

متوقف على النظر فكون النظر متوقفاً على نفسه الثالث انه اذا توقف
النظر على استقرار الشرع فهو متوقف على ما لو عرف لاستغنى به عن النظر فهو
دافع للنظر والحواب عن الاشكال الاول بان عقاد الاجماع على الوجوب
مؤد ليل الامكان وما ذكره في ابطال النظر فقد سبق جوابه في
موضع وعن الثالث منع توقفه لوجوب علم معرفة الامر والامر بالوجوب
تحقق والشرع يستقر بما كان المعرفة بالعقل الهادي والادلة المنصوبة
على ذلك وعن الثالث وقوع الاجماع على وجوب الصلوة وصوم رمضان
واتفاق الامة على انهم مكلفون بتعبدون باتباع اوامر الله تعالى ونواهيها
ولو كان غير مصور لما وقع وعدم انفاقهم على اكل طعام واحد في يوم واحد
انما امتنع عادة لعدم الصادق لهما اية خلاف الاحكام الشرعية فان الصادق
لهم اليها اتباع الحق والنصوص المضبوطة الواردة عن النبي عليه السلام
ذلك وعن الرابع بيان كونه حجة بما ورد عن النبي عليه السلام من اللفاظ
المختلفة المتفقة المعنى في الدلالة على شرف هذه الامة وعصمتهم عن الخطا
بحسب اوجب مجموعها العلم الضروري بذلك لنزولها منزلة التواتر
وان كانت احاد ما غير متواترة كالاجراء الموجبة علمنا بسخا حاتم وشجاعة غيره
وان كانت احاد ما غير متواترة وذلك مما نقل عنه عليه السلام انه قال
لاجتمع امتي على الخطا لا يجمع امتي على الضلالة ولم يكن الله بالذي يجمع امتي
على الضلالة وسالت الله ان يجمع امتي على الضلالة فاعطانه ومن سئله
بحسب حجة الحق فليسزم الجماعة وقوله عليه السلام يد الله على الجماعة ويخرج
عن الجماعة وفارق الجماعة يتدشبن فقد خلع ربة الاسلام من عنقه ومن
فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية ليعنى ذلك من الاخبار وهذه اخبار
مروية في الكتب الصحاح منقولة على لسان ثقافت لم يوجد لها نكير فان قيل
يحتمل انه اراد بذلك العصمة عن الكفر او عن بعض انواع الخطا وتقدم بيان
يريد بها العصمة عن الكفر لفظ الامة لكل من آمن به في يوم القيمة ونحن
نقول بان اجماع هؤلاء يكون حجة فلنا اما الاول فهو تاويل وتخصيص بغير

دليل مع ان في الاخبار ما يدراء هذه التاويلات حشانة او ردها
في معرض تخصيص هذه الامة بالتعظيم والتميز وفي الحمل على بعض انواع الخطا
ما يبطل قايده هذا المخصص لمشاركة بعض احاد الناس لهم في ذلك
واما الثاني فيعلم انه ما اراد به كل الامة على ما ذكره ولهذا نذب اليه
موافقة الجماعة وذم على المخالفة وتواعد عليه ولو كان المراد بالجماعة كل
الامة لما تحقق ذلك الى يوم القيمة بل انما اراد به من تصور فهم الموافقة و
المخالفة وهم اهل الحل والعقد دون الصبيان والمجانين ومن ليس له املية
الموافقة ولا المخالفة فوهو ان الخطا متصور على كل واحد منهم حاله لان
قلنا الحكم الثابت للافراد لا يلزم ان يكون ثابتاً للجملة فوهو مني يجب على
المجتهد اتباع الاجماع اذا كان مصيباً في اجتهاده او مخطئاً قلنا اذا ثبت
الاصانة فما اجمع عليه الامة فقد اجمعوا على انه يجب اتباع الاجماع مطلقاً
ويلزم ان يكون اتباع الاجماع صواباً واذا كان صواباً كان خلافه خطأ
ويدل على وجوب اتباع الاجماع مطلقاً ذم النبي صلى الله عليه وسلم مخالف
الجماعة على ما سبق والاستقصاء في هذا الباب لا يوصل الاحكام فوهو
يحمل ان واحداً من اهل الحل والعقد كان مقطوعاً في بعض البلاد النائية
قلنا الغالب من حال من هو من اهل الحل والعقد ان يكون مشهوراً معروفاً ولها
في العصر الاول لقلة المجتهدين فيه وعند ذلك فالغالب معرفة مذمومة
ومراعاة ذلك كلف وانه يحتمل غسه المجتهد كما ذكره او يحتمل عدم لغوه
والاصل عدم الغيبة فمن ادعاه يحتاج اليه الدليل وما ذكره في الوجوه الاول
من التفصيل وان كان حقاً الا ان القابل به مسبوق بالاجماع فكان حجة
عليه وما ذكره في الوجوه الثاني من الفصل فغير مسلم وذلك لان المعرفة
الواحدة تنقسم الى ما حصوها عن معرفة الدليل من جهة الجملة لا من جهة الفصل
وان لم يكن مقدوراً على تحرير وتقريره والانفصال عن الشبه الواردة
عليه والى ما حصوها عن الدليل المعلوم بحجة التفصيل المقدم على تحرير
وتقريره ودفع الشبه الواردة عليه وعلى المناظرة فيه فلا جرم اختلف اصحابنا

فمنهم من قال المعرفة بالاعتبار الاول واجبة على الاعيان والمعرفة بالاعتبار
الثاني واجبة وحوب كفاية اذا ضرب عنها الجمع اثنوا وان قام بها
البعض سقطت عن الباقي ومنهم من قال ان المعرفة بالاعتبار الثاني
واجبة على الاعيان لكن ان كان الاعتقاد موافقا للمعتقد من غير دليل
ولاشبهة فصاحبه موافق عاصي ترك النظر الواجب ومنهم من اكتفى بالمعرفة
لمجرد الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن دليل وسماء علما وصار ابو هاشم
من المعتزلة الى ان من لا يعرف الله تعالى بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة
النكرة والنكرة كفر واصحابنا مجمعون على خلافه وعلى هذا ان قلنا الواجب
هو الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن دليل فلا يلزم من حوب المعرفة
بهذا التفسير وحوب النظر وان قلنا الواجب هو المعرفة المستندة اليه
الدليل المفصل لزم عليه تقرير العوام على تركه فلم يبق الا المعرفة بالدليل من جهة
الجملة لا من جهة التفصيل وذلك مما لا نسلم اتفاه في حق العوام حتى يقال
لعدم وجوبه في حقهم مع التقرير لغيره بل لتقريرنا موافق على عدم المعرفة
بالدليل المفضل وهو غير واجب على الاعيان عندنا واليه ميل كالمعاد
وبدفع الاشكال واما اكاراضاء النظر الى العلم فقد سبق جوابه قوله لا
نسلم بوقف المعرفة على النظر قلنا نحن انما نقول بحوب النظر في حق من لم
يحصل له العلم بالله تعالى بغير النظر والافضل حصلت له المعرفة بالله تعالى بغير
النظر فالنظر في حقه غير واجب قوله لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فقد اجاب عنه بعضهم بانه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به فاجاب ذلك
الواجب يكون كلكا بما لا يطابق وهو غير سديد فانه انما يكون كلكا بما
لا يطابق ان لو كان ما وقف الواجب على فعله غير ممكن وعدم اجابه لا يخرج
عن الامكان والاقرب في ذلك ان يقال اذا ثبت وحوب المعرفة بالمعرفة
من جهة حقيقتها وما مستها لا يوصف بالوحوب الثابت بكتاب التكليف
فان خطاب التكليف بالوحوب والمحرر انما يتعلق بافعال المكلفين والمعرفة
ليست من صفات الافعال ولهذا لا يقال للمعرفة شيئا من جهة كونه عارفا

انه فعل شيئا فاذا قل بحوب المعرفة فعناه وجوب تحصيلها والتحصيل
انما يكون لسلك ما به يحصل المعرفة فاذا قلنا يجب التحصيل بما ليس واجباً
كان متناقضا لفظا ومعنى وهو متنع واما ما توقف عليه الواجب فليس
فعلا للمكلف ولا مقدورا له فلا يمكن اجبا بالاعيان من الامتناع التكليف بما
لا يطابق بخلاف ما كان مقدورا للمكلف كالنظر ونحوه قوله لم ينقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة الحوض في النظر في مثل هذه
المسائل قلنا لانهم كانوا مشاهدين للوحى والتنزيل وعقائدهم صافية
وادلتهم من الكتاب والسنة ظاهرا ولم يكن في زمانهم من يخوج الى النظر
والمناظرة اما ان يكونوا جاهلين بالدلالة هذه المسائل ومعرفة الله تعالى مع
صفاء اذمانهم وشدة فؤادهم وصلواتهم في التنقير عن قواعد الدين و
تحقيق مراسمه والكتاب والسنة مشحونان بآياتها مع معرفة الاحاد منا
لذلك فهو بعد الاعتقاد من له اذنى تحصيل كما لم ينقل عنهم انهم وصغوا
كتبا في التفسير والحديث والجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ والاحكام
الفقهية على الترتيب الخاص والراسم المعهودة في زماننا منذ ما علم
الناس باصولها وفروعها والهم مرجعها وهم ينبوعها قوله ان النبي عليه
السلام والصحابة انكروا النظر لان ذلك فاننا نرى ان النظر واجب في كل
السابقين وما يكون واجبا لا يكون منكرا انه كيف يكون النظر منكرا او قد اثبت
الله تعالى على الناظرين والمتفكرين بقوله تعالى وتفكرون في خلق السموات
والارض وانا ما خلقت هذا باطلا والمنكر لا يبنى على فعله بل الامكار ان كان
فانما كان على المجادلة والمناظرة ولا كل مناظرة ومجادلة بل المناظرة لا مواءمة
والمجادلة لقصد التشكيك في الحق والافواء وذلك بتقرير الشبه
الفاسدة والاداء الباطلة ودفع الحج الحق والمكابرة عليها والتدليس
والثلبين باظهار الباطل في سورة الحق كما قال تعالى او جادلوا بالباطل ليدحضوا
به الحق وكقوله ومن الناس من كاد في الله لغير علم ولا مدنى ولا كتاب يشر
واما المجادلة والمناظرة بالحق ولقصد اظهار الحق فامور به وما ذون فيه

وقوله تعالى
ولا تخادلوا
اسلام اللسان
الا لله
احسن

بقوله تعالى وجادلهم بما تى احسن وقد ناظر النبي عليه السلام لعبد الله
بن الزبير حيث اعترض على النبي عليه السلام عند نزول قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اثم لها وارذون فقال عبد الله بن
الزبير فقد عبدت الملائكة والمسيح فترام يبدون فقال له النبي عليه السلام
ما اجهدك بلغه قومك اما علمت ان ما لا يعقل وكان اهل مكة كالجور بنى
صلى الله عليه وسلم ووردون عليه الشبه والشكيات وبطالونه
بالحج على التوحيد والنبوة على ما قال عليه بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه
السلام يحاجهم ويناضهم بايراد الايات والدلائل الواضحات وقد كان الصحابة
رضى الله عنهم يناظرون في ذلك كما روي عن علي كرم الله وجهه انه قال لئن
اني املك حركاني وسكناتي وطلاق زوجتي وعنق امي املكها دون الله
او املكها مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا و
ان قلت املكها مع الله فقد اثبت مع الله شريكا لي غير ذلك من الوفايع
الجارية بين الصحابة ولو كان ذلك منكرا لما وقع منهم وقوله عليكم دين
العبادة ذكر ائمة الحديث انه لم يثبت ولم يصح وان كان صحيحا فجب حمله على الوعد
والنفويض الى الله تعالى فما اقتناه وامضاه جمعا من الادلة قوله ان الامر
بالنظر يكون امرا لعدم المعرفة ليس كذلك فان عدم المعرفة وان كان شرطا
في الامر بالنظر فليس كل ما يكون شرطا في لوجب يكون واجبا الا ان يكون مقدورا
وعدم العلم بالله غير مقدور فلا يكون واجبا قوله العلم بوجوب النظر ضروري
او نظري قلنا نظري قوله ان ذلك يفضي الى الدور ممنوع على ما سبق
من ان لوجوب الشرعي غير متوقف على النظر بل على امكان النظر فلو لم يكن
نسلم انحصار مدارك الوجوب في الشرع قلنا دليله ان القائل بالوجوب قائل بان
قائل بالحصرو قائل بعدم الحصر وقد اجمع الكل على ان مدارك الوجوب لا يخرج
عن العقل والشرع فاذا ابطال ان يكون العقل مدارك تغير الشرع وبيان امتناع
كون العقل موجبا انه لو كان موجبا لم يحل اما ان يوجب لفائدة او لا لفائدة
فان كان لا لفائدة فهو عبث والعقل لا يوجب عبثا وان كان لفائدة فاما

ان يرجع اليه او الى المعبود لاجازان ترجع اليه المعبود فانه تعالى وتقدس
عن الاعراض وان رجعت اليه فاما في الدنيا واما في الاخرى لاجازان يرجع
اليه في الدنيا اذ لاحظ له في ذلك غير العجب والنصب والكلفة بما وجبه
العقل وهو غير مطلوب للعقل ولا لاجازان يكون الغرض منه معرفة الشيء
على ما هو عليه والالوجب للنظر معرفة موجودات الاعيان على ما هي عليه
مما يوجب به وما لا يوجب به وهو ممنوع ولا لكونه حسنة في نفسه اذ هو مبني على
الحسين والقيح وسياسة ابطاله ولا لاجازان يرجع اليه في الاخرى فان
العقل مما لا يستقل معرفتها دون اخبار الشرع عنها فان قل احتمال العقاب
بترك المعرفة والشكر والامن منه بالمعرفة والشكر قابرو العاقل لا يخلو عن
خطور من هذه الاحتمالات والعقل يدعو الى سلوك طريق الامن فوجه قلنا
لان سلم امتناع خلوا العاقل عن خطور من هذه الاحتمالات له ودليله الشاهد
في الاكثر وان امتنع ذلك لكنه معارض باحتمال نقصه وهو احتمال العقاب
على النظر والشكر بابقائه لنفسه وبصرفه في ملك الله تعالى بغير اذنه من
غير منفعة يرجع اليه ولا الى الله تعالى والامن في ترك النظر والشكر
عند ذلك فليس القول بالوجوب اولى من القول بعدمه واذا بطل جمع الاقسام
الممكنة التي لا يخلو لا يجب للعقل عنها فقد بطل القول بالاجاب للعقل
تعيين الاجاب الشرعي كلف وانه لا معنى للاجباب الا بوجوه احاطت به الفعل على
الاخر والعقل يعرف الترجيح لانه من حج فلا يكون موجبا قوله ذلك بفضي
لي الختام الرسل عنه جوابان الاول منع توقف استقرار الشرع على النظر
على ما تقدم الثالث انه ايضا لا ضرر على من قال بمدرك الوجوب هو العقل
وذلك لان العقل غير موجب لذاته دون نظر وتامل والامنا انك عاقل
ما عن معرفة الوجوب بل لابد من النظر والتامل وعند ذلك فليمد عوايضا
ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر بالعقل ولا اعرف
ذلك مما لم انظر فكون ايضا دوا والحواب عن الاشكال يكون متحدا
ان رجعو في ذلك الى امتناع خلوا العاقل عن الحاطر من كذا ذكره قلنا فالحوا

كما تقدم وعلى الجملة فمسئلة وحبوب لنظر ظنه لاقطعة **الفصل الثامن**
 في اول واجب على المكلف وقد اختلف في ذلك فقال بعض اصحابنا اول واجب
 على المكلف معرفة الله تعالى اذ هي الاصل في المعارف الدينية والواجبات
 الشرعية وقال غيره النظر في معرفة الله تعالى واجب لا يتحقق وبه حصل
 المعرفة وهو متقدم عليها فهو اول واجب على المكلف وقال غيره بل اول واجب
 على المكلف اول جزء من النظر اذا النظر متقدم على المعرفة واول جزء من
 النظر متقدم على النظر وهو اختيار القاضى وقال غيره بل اول واجب انما هو
 القصد الى النظر اذا النظر يستدعي القصد اليه والقصد اليه متقدم
 عليه وهو اختيار الاستاذ ابى بكر وقال ابو نعيم وحوب النظر والقصد اليه
 يستدعي سابقه الشك في الله تعالى والاكثار للنظر في تحصيل الحاصل و
 موخالفة والشك سابق على ارادة النظر فكان هو الواجب الاول ودعم
 ان الشك في الله تعالى حسن وقد قيل في ابطاله ان كل واجب مأمور
 به فلو كان الشك في الله تعالى واجبا لكان مأمورا به والامر بالشك
 في الله تعالى يستدعي معرفة امر الله تعالى ومعرفة امر الله تعالى مع الشك
 فيه تناقض وهو غير سديد فانه اما ان يكون مدركا لوجوب الشرع او العقل
 فان كان مدركا لوجوب الشرع كما هو مذمونا فالاشكال كما هو وارد عليه
 في اجاب الشك هو وارد علينا في اجاب لنظر المعرفة فان الامر بالنظر
 والمعرفة يستدعي عدم المعرفة بالله تعالى ومعرفة امر الله تعالى مع عدم معرفة
 ممتنع فما هو جواب لنا يكون جوابا له بل الحق ان يقال ابتداء حصول الشك في
 الله تعالى ليس مقدورا للمكلف بل هو واقع من غير اختيار والوجوب انما
 يتعلق بالمقدور لا بغيره بخلاف دوام الشك على ما سبق في اضداد العلم
 والمختار انه ان كان المقصود بيان اول واجب مما هو مقصود في نفسه
 فهو المعرفة وان كان المقصود بيان اول واجب وان لم يكن مقصودا لنفسه
 فهو ارادة النظر او دوام الشك ان قلنا به وعلى هذا فلو قلنا ان اول
 واجب هو النظر او ما هو متقدم فان مضى عليه زمان يسع للنظر والوصول

العقل لما هو
 فقد ادع الساقط
 وان كان مدرك
 الوجوب

الى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كما فروا ان شرع فما كلف به من غير تاخير
 لكن اخرتمته المسه قبل انقضاء الزمان الذي تسع للنظر المودى الى
 المعرفة فحكمة حكم من مات صبيا وان اخرا الشروع فما كلف به عن اول زمان
 التكليف من غير عذر اخرتمته المسه قبل ان ينقضى زمان تسع للنظر
 بل البعضه فالظاهر الحكم بكفره اذ مات غير عا لم يمع ظهورا لتقصير منه وبين
 عدم اتساع الزمان للنظر من ابتداء التكليف ايا حالة الاحترام كما لا يمنع
 من تكفيره بعد دخول وقت التكليف وتقصيره كما او اصبحت المرأة مفطرة
 فانها تاتى وان طرات الحيضة عليها وتبين ان زمان طهرها لم يركب متسعا
 لصوم اليوم حيث قصرت في البعض وبالجملة فاحتمال عدم التكفير متقدح

الفقرة الثالثة في الطرق الموصلة

الى المطلوبات النظرية **والمشتمل على**
 مقدمة وبابين اما المقدمة فهو ان كل شئ اما ان ينظر اليه من جهة ذاته
 ونفسه او من جهة نسبتها الى غيره نفيا وايجابا فان كان الاول فالعلم به
 سمي تصورا كعلمنا بمعنى الجوهر والعرض ونحوه وان كان الثاني فالعلم به سمي
 تصديقا كعلمنا بان لنا حادث وان الصانع موجود وانه ليس محكما
 والعلم بكل واحد من مذهب القسامين ما ان يكون ضروريا مطلقا او نظريا مطلقا
 او البعض ضروريا والبعض نظريا الاول والثاني محالان لما تقدم في قواعد
 العلم فلم يتبق الا الثالث وكل واحد من النظرين منها لا بد له من طريق موصل
 تصحيح النظر فيه اليه والاما كان العلم به نظريا وهو خلاف الفرض لكن ما
 كان من هذه الطرق موصلا الى التصديق سمي دللا وما كان موصلا الى
 التصور سمي حذا ولا يوصل احدهما الى ما يوصل اليه الاخر البته فالاحتمال
 الحاجة الى تحقيق كل واحد منهما وليس في ذلك باين **الباب الاول**
في الحد وشملة على اربعة فصول لان الحد يرجع الى قول الحاد او الى صفة
 المحدود في حد الحد واقسامه ح في شرط الحد وما يجمع جملة اقسام الحد
 فيه في التثنية على ما يجب المحرر عنه في الحدود **الفصل الاول في الحد**

ان

القول الثاني والى صفة الحدود وقد اختلفا متمنا في ذلك فذهب اكثرهم
 الى ان الحد راجع الى نفس الحدود وصفته في نفسه فالحد والحقيقة عندهم
 بمعنى واحد ولهذا قالوا الحد حقيقة الشيء ومعناه وذهب لقاضي الى ان الحد
 راجع الى قول الحد الاسمي عن حقيقة الحدود وصفته متمنا في ذلك على انه
 لو كان الحد هو الحقيقة لصدق اطلاق الحد على كل ما يصدق عليه اطلاق
 الحقيقة وهو غير مطرد في حق الله تعالى حيث نقال له حقيقة ولا نقال
 له حد والحق في ذلك ان الحد في اللغة عبارة عن المنع ومنه نقال للبواب
 حد لمنعه بعض الناس عن الدخول والحد يحد يد لا يمنع تفعله بسهولة و
 للعقوبات حد ولا نصاها الى المنع من الاقدام على الخناات وعند ذلك
 فلا يخفى صحة اطلاق الحد لغة على حقيقة الشيء من حيث انها حاضرة لها مائة
 من دخول غيره فيه والقول المعبر عن الحقيقة انما مطابق لها فكون مشاركا
 لها في المنع من دخول ما خرج عن الحقيقة فيها فلا يمنع ايضا اطلاق اسم الحد
 عليه لغة ولا معنى لتصويب احد القولين وابطال الاخر من جهة اللغة وامتناع
 اطلاق اسم الحد على الله تعالى وحوازا اطلاق الحقيقة عليه لا يدل على امتناع
 كون الحقيقة حدا بالمعنى اللغوي وان امتنع اطلاق ذلك شرعا لعدم ورود
 الشرع به او لو روده بالمنع منه لكن مع هذا كله ليس المقصود البحث عن معنى الحد
 لغة بل البحث عن الحد الذي هو طريق تعريف الحقيقة بالكشف عنها وذلك لا يكون
 نفس الحقيقة بل بما هو خارج عنها وهو دليل علمها وذلك هو القول فليكن البيان
 مختصا به **الفصل الثاني في حد الحد المعرف للحدود**
 وقد اختلف في ذلك وقال قوم هو الجامع المانع وهو باطل كما لو قيل عن حد
 الانسان فقول هو انسان فانه جامع مانع ومع ذلك لا يكون حدا صحيحا لما
 فيمن تعريف الشيء نفسه وهو محال اذ المعرف يجب ان يكون اعرف من ذلك الشيء
 واسبق منه في المعرفة وتعريف الشيء نفسه يوجب كون الشيء اسبق في المعرفة
 من معرفة نفسه وهو ممنوع والحق في ذلك ان يقال هو ما يعرف المطلوب
 ويميزه عن سواه من اثار الحد مطلقا ويدخل فيه حد الحد ولا يفضى الى التسلسل

كاظم وهو ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يطلب به شرح الحقيقة او
 شرح اسمها فان طلب به شرح الحقيقة وتميزها فلا يخلو اما ان يكون مميزا
 لها متمنا اذا انما او عرضا فان كان الاول فبسمي حدا حقيقيا وان كان الثاني
 فبسمي حد اسميا وان كان شارحا للاسم فبسمي حدا لفظيا اما الحد الحقيقي
 فهو ما يميز المطلوب عن غيره بايراد اتي وهو منقسم الى تام وناقص فالتام
 هو ما يميز المطلوب عن غيره تميزا اذا اتي مع دلالة على كمال المائمة المشتركة
 من غير خروج عن دلالة المطابقة والتضمن كقولنا حيوانا انسانا مثلا
 انه حيوان ناطق فانه مشتمل على جميع الذائيات العامة والخاصة و
 الناهض هو يميز المطلوب عن غيره تميزا اذا اتي من غير دلالة على كماله من
 الذائيات العامة كقولنا في حد الانسان انه جوهر ناطق او ان يقتصر على قولنا
 ناطق فان الناطق لا دلالة له على الذائيات العامة بغير الالتزام اذا الناطق
 شيء ذو نطق انفق ان كان جوهرنا ولا اعتبار بهذه الدلالة في الحد والحقيقة
 والجوهر لا يطابق ما نفى تحته من الذائيات العامة كالجم والحوان ولا
 تتضمنها اذ ليست جزء معناه ولا يلتزمها اذا الاعم لا يلزم منه الاخصر واما
 الرسمي فهو ما يميز المطلوب عن غيره بميزا عرضيا وهو ايضا اما تام او ناقص
 فان كان تاما فهو ما يميز المطلوب عن غيره بميزا عرضيا وله دلالة على
 كمال المائمة المشتركة دلالة لا يخرج عن المطابقة والتضمن كقولنا في رسم
 الانسان انه حيوان ضاحك والناقص ما يميز المطلوب عن غيره بميزا عرضيا
 من غير دلالة على كمال المائمة المشتركة باحدى الدلائل وهي المطابقة
 والتضمن كقولنا في رسم الانسان انه ضاحك وجوهر ضاحك فان الضاحك
 شيء ذو ضحكة انفق ان كان حيوانا فلا يطابق الذائيات المشتركة ولا تتضمنه
 ايضا لا دلالة له على ما تحته من الذائيات باحد الطرق كما سبق واما الحد
 اللفظي فهو ما يطلب به شرح دلالة الاسم على سماء لغة وذلك انما يكون
 في حق العالم بحقيقة المسمى كما يدل دلالة الاسم عليه كما اذا سأل من عرف
 حقيقة الحجر عن شرح لفظ العقار عند حملها بدلالة فجوابة اما بلفظ مترادف

يكون أشهر عند السائل كالنمر أو حده أو رسمه وهو ان يقال هو المانع المعتصر
من العنب المشتد ومعناه دلالة لفظ العقار على هذا وهذه الاقسام
متفاوتة الرتب فاعلاها الحد الحقيقي ثم الرتبى ثم اللفظي وقد اورد
على هذه الحدود وتشكيكات ابطالنا ما في كتاب دقايق الحقايق واما
التعريف بالمثل كتعريف النفس في البدن بالربان في السفينة ونحوه ففسر
مستقل بالتعريف فانه كما ان الربان في السفينة مشابه للنفس في البدن
فمشابه لرب البيت في بيته والملك في مدينته فلا يتم التمييز وان كان مقربا
لي الفهم فلا يكون التعريف به داء خلا في الحدود وكان **الفصل الثالث**
في شرط الحدود وما يجمع حمله اقسام الحدود وفه وما لا يجمع وشرط الحد على اختلاف
اقسامه ان يكون جامعاً لا يخرج عنه شيء من الحدود وما ناعا لا يدخل فيه ما هو
خارج عن الحدود فانه اذا لم يكن جامعاً كان المحدود داعم من الحد ولو لم يكن
مانعاً كان الحد اعلم من المحدود وعلى كلا التقديرين لا يكون الحد مميزاً للمحدود
ولا معرفاً له ويلزم من هذا الشرط ايضا ان يكون الحد مطرداً مع المحدود اي
يلزم من وجوده وجود المحدود ومنعكساً اي يلزم من انتفايه انتفاء المحدود
لانه لو لم يكن مطرداً لما كان الحد مانعاً ولو لم يكن منعكساً لما كان الحد جامعاً
ثم الشيء المحدود اما ان يكون مركباً او بسيطاً لا تركيب فيه فان كان مركباً فمركب
حده بالحد الحقيقي لتركبه وبالرسمي لانه لا يخلو شيء من خاصته حده دون
غيره وباللفظي ان كان له لفظ من ادق او حده او رسمه كما سبق وان كان بسيطاً
لا تركيب فيه فليس له الحد الحقيقي ولا الرسمي التام وله الرسمي الناقص واللفظي
الفصل الرابع في التنبيه على ما يجب التحرز عنه في
الحدود ويجب ان يضاهي الحد ودون اللفاظ المهملة التي لا مدلول لها و
العربة التي لا تعرفها الحاطب المشتركة كتعريف الكون بانه مصير الجوز
لدخول الحركة المكامة فيه الى الجوز والمخاربه العنبر منقولة كتعريف الشمس
بانها عين النهار لان ذلك مما يحل بالعامم والوقوف على عرض الحد الا ان
ذلك مما لا يفسد الحد مع التفسير وان كان استغناء له مكروماً بلعبه عن

المقصود وان لا يعرف الشيء نفسه كعرف الانسان بانه انسان اذ المعروف يجب
ان يكون سابقاً بالمعرفة على المعرف وفه تقدير الشيء على نفسه في المعرفة و
هو محال وسواء كانت معرفة الاحق متوقفة على معرفة المحدود كعرف الشمس
بانها كوكب يطلع نهاراً اذ النهار لا يعرف لا بزمان طلوع الشمس وهو دور او
غير متوقفة عليه كعرف النهر بانها زنبقة بانها بالانفس الا ان يكون العنبر
ولانها هو مساوية المعرفة والحقايق كعرف احد المتضامين بالآخر كعرف
الاب بالابن اذ لا اولو لونه ولا يترك الحبيس الحد التام والرسم التام والابدل
بالعرض العام كحد الانسان بانه متحرك ناطق ولا الفضل بالخاصة في الحقيقي
ولا ان يذكر الجنس مكان الفصل والفصل مكان الجنس كقولهم العشق افراط
المحبة والاوي ان يقال المحبة المفرطة اذ المحبة حبس والافراط فصل ولا
الجنس بالنوع كقولهم الشرط ظم الناس وظلم الناس نوع من الشر ولا المادة
الكانة بدل الجنس كقولهم السري خشب مجلس عليه ولا المادة الفاسدة
كقولهم الرماد خشب محترق وعلل بالبطر في كتبنا المخصوصة بهذا الفن
حد الكلام في هذا الفصول مستقصى فيها **الكتاب الثالث**
في الدليل ويشتمل على سبعة فصول في هذا الدليل وانقسامه الى عقلي
وغير عقلي **ب** في ان الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما في
اقسام صور مقدمات الدليل في اقسام مقدمات الدليل الى قطعي
وغير قطعي في اقسام صور الدليل وفي شرط الدليل العقلي في ما ظن
انه من الادلة المفيدة لليقين ليس منها **الفصل الاول**
في هذا الدليل وانقسامه الى عقلي وغير عقلي والدليل في وضع اللغة قد
يطلق باعتبار ان الاول الدال والدال قد يطلق بمعنى الناكر للدليل وقد
يطلق بمعنى الناصب للدليل الثاني ما فيه دلالة وارشاد وهذا هو المعنى
دلالة في عرف المتكلمين وهو عبارة عما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب بصدق وانما قلنا يمكن ان يتوصل به ولم نقل هو الذي يتوصل به
لان الدليل يكون دلالة في نفسه وامكان التوصل به ملازم له دون التوصل

ولا ما هو احسن

ان

بالفعل وانما قلنا صحيح النظر حتى نخرج منه النظر الذي ليس صحيح اما لقصور
 الناظر او لتفاصره فان النظر الذي ليس صحيح لا يمكن ان يتوصل به الى المطلوب
 ولا يخرج الدليل بذلك عن ان يكون دليلاً وانما قلنا الى المطلوب تصديقي
 حتى نخرج عنه الحد الموصل الى التصور وهو يتقسم الى ما يدل لذاته والاما
 لا يدل لذاته بل بالوضع والاصطلاح وسواء كان من وضع الشارع او من
 غيره فالاول هو الدليل العقلي والثاني الدليل التسمي **الفصل الثالث**
 في ان الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما واعلم ان المطلوب
 التصديقي لا بد فيه من نسبة بين امرين احدهما او سلباً فالمنسوب المنسوب
 اليه بما جراه المطلوب وعند ذلك فالدليل العقلي الموصل اليه لا بد
 وان يكون سابقاً في المعرفة عليه فانه لو كان العلم به مع العلم بالمطلوب لم
 يكن تعريف احدهما بالآخر اولى من العكس ولو كان متأخراً في المعرفة كان فيه
 تعريف المعلوم بالمجهول وهو محال فلا بد وان يكون مناسباً للمطلوب ولا
 مكفي ان يكون معلوماً واحداً فان المعلوم الواحد المناسب اما ان يكون مناسباً
 لكل المطلوب كما لو كان مطلوباً ان النهار موجود فنقلنا ان كانت الشمس طالعة
 فالنهار موجود فالمناسب للنهار طلوع الشمس ولا يكفي ذلك في المطلوب دون
 استثناء عيب ملزومه وهو ان يقول لكن الشمس طالعة فيلزم ان النهار موجود
 مما مقدما لان المطلوب لهما ولا يفتقر اليه غيرهما وان كان مناسباً لنقض
 المطلوب كما لو كان مطلوباً ان الشمس ليست طالعة فنقلنا ان كانت الشمس
 طالعة فالنهار موجود فالمناسب للمذكور انما هو نقض المطلوب وهو طلوع الشمس و
 المناسب له وجود النهار ولا يكفي ذلك المطلوب دون استثناء نقض لازم
 نقض نقض المطلوب وهو ان النهار ليس موجود فيلزم منه انقضاء ملزومه
 وهو طلوع الشمس وهو عين المطلوب من غير حاجة الى مقدمه اخري وان كان
 مناسباً لجزء المطلوب كما لو كان مطلوباً ان العالم حادث فنقلنا العالم
 مولف فالمولف مناسب للعالم وهو موضوع المطلوب فلا بد وان يكون
 المؤلف مناسباً للمجهول المطلوب وهو الحادث وهو ان يقول وكل مولف حادث

حتى
 كفي في معلوم سابق والا كان
 سابق ويوصل الى المطلوب

واما التقصير واما
 لجزء المطلوب
 فان كان مناسباً
 لنقل المطلوب

حتى

حتى يلزم العالم الحادث ولا يتم المطلوب دون مذهب العلمين التصديقيين من
 غير حجة الى ثالث فذهب بان انه لا بد من علمين تصديقيين سابقين هما مقدمتا
 المطلوب ولا يكفي ذلك بل لا بد من ترتيب خاص وممة خاصة معينه من
 العلمين التصديقيين كما يات في الاقوال فان كل ترتيب يلزم عنه المطلوب وهو
 محال فالمعاني المتألفة المناسبة للمطلوب كالمادة للدليل والتأليف الخاص
 كالصورة وهو مركب منهما ولا يصح الا بصحة كليهما وفساده قد يكون لفسادهما
 او بفساد احدهما **الفصل الثالث** في اقسام مقدمات الدليل
 ولما بان ان الدليل العقلي لا يتم الا من مقدمتين فالمقدمة لا تخلوا اما
 ان لا يوجد في احد جزئيهما عند التحليل نسبة خيرية او لو وجد فان كان الاول
 فسمى حكمة وهي ما يحكم فيها بشيء على غيره انه هو او ليس هو فالمحكوم عليه تسمى
 موضوعاً والمحكوم به تسمى محمولاً والموضوع فيها اما ان يكون شخصاً او كلياً
 فان كان شخصاً فسمى مخصوصة وشخصية وهي اما موجبة او سالبة فالوجه
 كقولنا زيد انسان والسالبة كقولنا زيد ليس هو حجراً وان كان الموضوع كلياً
 فاما ان يدخل عليه سور شئ كنية نسبة المحمول اليه او ليس فان كان الاول
 فاما ان يكون السور كلياً او جزئياً فان كان كلياً فسمى محصورة كلية و
 هي اما موجبة او سالبة فالوجه كقولنا كل انسان حيوان والسالبة كقولنا
 لا شئ من الحيوان حجراً وان كان السور جزئياً فسمى محصورة جزئية وهي اما
 موجبة او سالبة فالوجه كقولنا بعض الحيوان انسان والسالبة كقولنا
 ليس كل حيوان انسانا وان لم يدخل على الموضوع سور فسمى مبهمة كقولنا
 الانسان حيوان ولما احتمل ان يصدق كلية وجزئية وصدق الجزئية
 لازم من صدق الكلية ولا عكس كما يحكم جزئية محصورة لسبقها
 هذا ان قلنا ان الالف واللام ليست للعموم لغة العرب والاقوال
 مبهمة لغتهم بل هي محصورة كلية وان كان الثاني وهو ان يوجد لجزء
 المقدمة عند التحليل نسبة خيرية فيسبغ شريطة وهي اما ان يكون النسبة بين
 جزئيهما في حالة الاحجاب بالضرورة والايصال واما بالاعاد والانفصال

فالاول يستعمل متصله والثانيه بتسلي منفصله اما المتصله فمنها كليه موجبه
 كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومنها كليه سالبه كقولنا
 ليس اذ كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومنها خبرية موجبه كقولنا ويكون
 اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومنها خبرية سالبه كقولنا ليس كلما كانت
 الشمس طالعة فالليل موجود واما المنفصله فمنها ما هي حقيقيه ومنها ما هي غير
 حقيقيه واما الحقيقه فهي ما لفظه اما واما فاما فانه الجمع من الجزوين والخلو منها
 واما ان يكون العدد وهي اما كليه موجبه كقولنا دائما ما ليس ان يكون العدد زوجا واما منقسما
 زوجا واما فردا واما خبرية موجبه كقولنا قد يكون اما ان يكون لعدد زوجا واما فردا واما
 واما كليه سالبه كقولنا ليس دائما ما ان يكون العدد زوجا واما منقسما
 كقولنا دائما واما غير الحقيقه فاما ما فانه الجمع دون الخلو واما فانه الجمع فان
 كانت مانعه الجمع دون الخلو واما كليه موجبه كقولنا دائما ما ان يكون المتحرك
 حمادا واما سائنا واما كليه سالبه كقولنا دائما ما ليس اما ان يكون المتحرك انسانا
 واما ناطقا واما لحيثا ل الجروسين منها واما ان كانت مانعه الخلو دون الجمع
 فاما كليه موجبه كقولنا دائما ما ان يكون الجسم لا اسود واما لا ابيض واما
 كليه سالبه كقولنا دائما ما ليس ان يكون الجسم ابيض واما اسود واما لحيثا ل
 الخروطين منها فانه في حمله اصناف المقدمات **الفصل الرابع**
 في انقسام مقدمات الدليل الى قطعه وغير قطعيه اما القطعه فانواع
 سعة النوع الاول والاوليات وهي التي تصدق العقل بها عند تصور مفرقاتها
 من غير توقف على نظر واستدلال ولا على الانسان من نفسه بعد تصور المفردات
 الخلو عنها كالعلم بان المنطق اثبات لا يمتنع وان لو اقل من الاشياء ونحوه
 الثاني **المقدمات لفظية** وهي كل قضية اوجب التصديق بها التصديق
 الضروري بمقدماتها كالعلم بان الاربعة زوج لعلمنا بان الاربعة منقسمة
 لتساويين وكل منقسم عتساوين زوج الثالث **المشاهير** وهي كل قضية تصدق
 العقل بها بواسطة الحس كعلمنا بحجارة النار وبرودة الثلج ونحوه الرابع
المجربيات وهي قضية تصدق العقل بها بواسطة الحس مع التكرار وتوع

اما ان يكون العدد
 زوجا واما فردا
 واما كليه سالبه
 كقولنا دائما

القياس

من النظر كالعلم بان السقمون يابسون الصغرا **المجربيات** الخامس
الحدسيات وهي كل قضية تصدق العقل بها بواسطة الحدس كالعلم بحكمة
 صانع العالم عند روية العالم على غاية الحكمة والابقان **الستارس**
 المتواترات وهي كل قضية تصدق العقل بها بواسطة اخبار جماعة يومين
 من مثلهم التواطى على الكذب كالعلم بوجود مكة وبنغازي ونحوه السابع
الوهيات في المحسوسات كالعلم بان كل جسم يحيا يكون مشارا اليه وبلا
 جهته فهذه هي المقدمات البقينية التي يجب انهاء الدليل اليها قطعاً
 للتسلسل والدليل المسمى اليها يكون قطعاً ان كانت صورته صحيحة كما
 نالت الا ان حصل لبعض الناس من تجربة او تواتر واحد وان كان حجة عليه
 مع نفسه فلا يكون حجة على غيره الا ان يشاركه فيما حصل له واما المقدمات
 التي ليست قطعية فمنها ظنه ومنها غير ظنه اما الظنه وهي ما يصدق
 العقل بها مع حوسن نقيضها بحوسن بعيدا فانواع اربعة **الاول المسلمات**
 وهي كل قضية تصدق العقل بها على انها منزهة التصديق بها انفاق
 الحما العفيري والعدد الكثير عليها كالعلم بان العدل حسن لذاته والحدس
 قبح لذاته الثالث المقبولات وهي القضايا التي تصدق العقل بها بالحدس
 الظن من احد عن اعتقاده باحدها لتميذ عن استناده ونحوه الرابع
 ما اوجب التصديق لها قس الاحوال الظاهرة كالصدق نزول المطر
 عند طلوع السحاب ونحوه فهذه هي مقدمات الدليل الظني واما الغير
 ظنيه فاما ان يؤثر في النفس تاثير من ترغيب وبعرة من غير تصديقها
 او لا يؤثر سا واصلها الاولى اسمي الخيلات وهي ما يقال لاجل الترغيب
 في ما يقصد والترغيب فيه او ان يفر عما يقصد النفر عنه كنسبة العجل
 بالمره الصغرا ونحوه فهذه هي مقدمات الدليل التخيلي وان لم يكن مؤثرا
 تاثيرا ما او كانت مؤثرة لكنها كما ذبه في بعض الامور فالدليل بالمره
 يكون فاسدا **الفصل الخامس** في انقسام صورها بمبطلها
 ان الدليل لا بد وان يكون مناسبا للمطلوب فاما ان يكون

فوضع امر الثاني
 المشهور راس وهي
 القضاة الاولى اوجب

جزوي المطلوب او الجملة المطلوب فان كان الاول فيسني اقتداً
وان كان الثاني فيسني استثنائياً اما الافتراض فلا بد فيه من مقدمتين
كل مقدمة ليست على مفرد من احدتها ليستي موضوعاً وهو المحكوم
عليه بانه الآخر وليس والآخر يستي محمولاً وهو المحكوم به على الآخر
انه هو وليس هو الا ان احد المفردات لابد وان يكون متكرراً في
المقدمتين فيسني جدا او وسط والخرآن المختلفان في المقدمتين خارجا
المطلوب لان ما كان منهما محمولاً في المطلوب سمي جدا الكبر وما كان
منهما موضوعاً في المطلوب يسمي حتماً اصغر والمقدمة التي فيها الاصغر
سمي صغري والتي فيها الاكبر سمي كبرى ومواربعة انواع لانه اما ان يكون
الحد الاوسط محمولاً في الصغري موضوعاً في الكبرى واما محمولاً
فيها واما موضوعاً فيهما واما موضوعاً في الصغري محمولاً في الكبرى
اما النوع الاول فشرط لزوم المطلوب عنه ان يحاج صغراً او ان
يكون في حكم الموجبة وهي ان يكون ممكنة سالبة والا فلا يلزم من الحكم على
احد المتباينين ان الحكم به على الآخر لا يحاجب ولا سلباً وان يكون كبراً كلية
والا فلا حد الاوسط يكون مختلفاً ومواربعة اضرب الضرب الاول من
كليتين موجبتين كقولنا ناكل انسان حيوان وكل حيوان جسم فاللارم كل انسان
جسم الضرب الثاني من كليتين الكبرى سالبة كقولنا ناكل انسان حيوان
ولاشي من الحيوان حجراً فاللارم لاشي من الانسان حجراً الضرب الثالث من
موجبتين والصغري جزوه كقولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق
فاللارم بعض الحيوان ناطق الضرب الرابع من جزوه صغري موجبة
وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان و لاشي من الانسان حجراً
فاللارم بعض الحيوان ليس حجراً والذوم في هذه الضروب من لان الحكم
علم العام يكون حكماً على الخاص **واما النوع الثاني** وهو الحد الاوسط
فهو محمول في المقدمتين فشرط لزوم المطلوب عنه اختلاف مقدمتيه في
الاجاب والسلب والا فلا يلزم من اجاب شي لسببين او سلبه عنهما اجاب

احد السببين للآخر ولا سلبه عنه وان يكون كبراً كلية والا فلا حد
الآخر الخارج عن المحمول في الكبرى من الموضوع امكن ان يكون سلباً
عن الحد الاصغر وامكن ان يكون ثانياً له فلا اساج لاسب ولا اجاب
ولا سلب غير السالب وهو ايضا اربعة اضرب **الضرب الاول** من كليتين
والكبرى سالبة كقولنا ناكل انسان حيوان و لاشي من الحجر حيوان
فاللارم لاشي من الانسان حجراً **الضرب الثاني** من كليتين الصغري
سالبة كقولنا لاشي من الانسان فرس وكل صاهل فرس فاللارم لاشي
من الانسان صاهل **الضرب الثالث** من جزوه صغري موجبة و
كلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان و لاشي من الحجر انسان فبعض
الحيوان ليس حجراً **الضرب الرابع** من جزوه صغري سالبة وكلية
كبرى موجبة كقولنا بعض الحيوان ليس انساناً وكل ناطق انسان فبعض
الحيوان ليس ناطقاً والذوم في هذه الضروب غير من الايبان وهو ان
يقول ان لا يصدق المطلوب في كل واحد من هذه الضروب صدق نقيضه
لا يجعل نقيض المطلوب صغري الكبرى في لكل فانه ينج نقيض المقدمة
الصغري لصادقة من احد الضروب النوع الاول السلب وهو محال وليس
المحال لازماً عن نفس الصورة لانه حقه ولا عن نفس المقدمة الكبرى لانها
صادقة فليرتق ان ذمه الاعر نقيض المطلوب فيكون كاذباً ويلزم من كذبه
صدق المطلوب وان شئت ببيت بالعكس وهو ان يعكس الصغري من
الاول وسقها كما هي فيعود الى الضرب الثاني من النوع الاول ناطق عن
المطلوب وعكس الصغري من الثاني ويجعلها كبرى فيعود الى الضرب
الثاني من النوع الاول بالكلية سالبة عكسها عن المطلوب يعكس الكبرى
من الثالث وسقها كما هي فيعود الى الضرب الرابع من النوع الثاني
والرابع فلا تبتين اعكس لان الصغري جزوه سالبة ولا انعكس الكبرى
لو عكست عادت جزوية ولا انتاج عن جزويتين **النوع الثالث**
وهو الحد الاوسط فيه موضوع في المقدمتين وشرط لزوم المطلوب

عنه اجاب صغراه لما ذكرناه في النوع الاول وكلية احدى مقدمتيه
انها كانت والاما كان الحد الاوسط مختلفا ولا يتبع غير الجزوي وضروبه
المنتجة ستة الضرب الاول من موجتين كليتين كقولنا ناكل انسان حيوان
وكل انسان ناطق فعض الحيوان ناطق الضرب الثاني من جزوية صغرى
موجة وكلية كبرى موجبة كقولنا ناكل ناطق الحيوان جسم وكل حيوان حساس فعض
الجسم حساس الضرب الثالث من كلية موجبة صغرى وجزوية موجبة
كبرى كقولنا ناكل انسان حيوان وبعض الانسان ناطق فعض الحيوان ناطق الص
الرابع من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا ناكل انسان حيوان لا
شي من الانسان حجر فعض الحيوان ليس حجرا الضرب الخامس من كلية
صغرى موجبة وجزوية كبرى سالبة كقولنا ناكل انسان حيوان وبعض الانسان
ليس حجرا فعض الحيوان ليس حجرا الضرب السادس من جزوية صغرى
موجة وكلية كبرى سالبة كقولنا ناكل ناطق الحيوان انسان ولاشي من الحيوان حجرا
فعض الانسان ليس حجرا والضرور في هذه الضروب ايضا غير متدون
وهو ان يأخذ نقض النتيجة في الكل فجعله كبرى للصغرى فتنتج نقض المقدمة
الكبرى الصادقة فتكون نقض المطلوب باطلا ما حققناه في النوع الثاني
وان شئت بينت بالنعكس والرد الى النوع الاول البين فنعكس الصغرى من
الاول والثاني والرابع والسادس ونقها كما هاهنا فان الاول والثاني يعودان
الي الضرب الثالث من النوع الاول ونتاج غير المطلوب والرابع والسادس يعودان
الي الضرب الرابع من النوع الاول ونتاج غير المطلوب والرابع والسادس
يعودان الي الضرب الرابع من النوع الاول ونتاج غير المطلوب اما الثالث
فنعكس فيه الكبرى ويجعله صغرى فيعودان الي الضرب الثالث من النوع
الاول ونتاج جزوية موجبة عكسها غير المطلوب واما الخامس فلا يتبع بالنعكس
لان الجزوية سالبة منه لا ينعكس وعكس الكلية الموجبة جزوية موجبة
ولا اتباع عن جزويتين واما النوع الرابع وهو الحد الاوسط فموضوع
في الصغرى ومحمول في الكبرى وشرط اتباعه اجاب احدى مقدمتيه

فانه لو كان الحد الاوسط مبيانا للطرفين لما لزمن من الطرفين اجاب ولا
سلب كما ينه في النوع الثاني وكلية احدى مقدمتيه والا لا حلف
الحد الاوسط وكلية السالبة من مقدمتيه فانها لو كانت جزوية فان
كانت صغرى فالحد الاوسط لا يكون متحدًا وان كانت كبرى فليجوز ان يكون
المعض الخارج عن المحمول في الكبرى ثابته للاصغر تارة ومسلوبًا عنه
اخرى فلا اتباع لاجاب ولا سلب وان يكون صغراه كلية موجبة ان كانت
كبراه جزوية موجبة حتى يدخل كل الاوسط تحت الاصغر فاذا احل بالاجاب الاوسط
على بعض الاكبر كان الاكبر محكومًا به على بعض الاوسط والاولى على بعض الاكبر
فتكون الاكبر محكومًا به على بعض الاكبر فتكون الاكبر محكومًا به على بعض الاكبر
وان يكون كبراه كلية سالبة ان كانت صغراه جزوية موجبة لانه اذا كان
الاكبر مساليًا للاوسط والاولى هو بعض الاكبر فالاكبر يكون مبيانيًا لبعض
الاصغر وضروبه المنتجة خمسة الضرب الاول من كلية سالبة صغرى
وكلية موجبة كبرى كقولنا لاشي من الانسان حجرا وكل ناطق انسان فلاشي
من الحجر ناطق الضرب الثاني من كليتين موجتين كقولنا ناكل انسان حيوان
وكل ناطق انسان فعض الحيوان ناطق الضرب الثالث من كلية صغرى
موجة وجزوية كبرى موجبة كقولنا ناكل انسان حيوان وبعض الناطق انسان
فعض الحيوان ناطق الضرب الرابع من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى
سالبة موجبة كقولنا ناكل انسان حيوان ولاشي من الحجر انسان فعض الحيوان ليس
حجرًا الضرب الخامس من جزوية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا
بعض الحيوان انسان ولاشي من الحجر حيوان فعض الانسان ليس حجرًا والرد
ايضا في هذه الضروب بعبد عن لطباع غير من الانسان وهو ان يأخذ نقض
النتيجة في الكل ويجعله في الاول صغرى للكبرى فيعود الي الضرب الثالث
من الاول ونتاج جزوية موجبة عكسها نقض المقدمة الصغرى الصادقة
وكبرى للصغرى في الثالث والثالث فانه يعود الي الضرب الثاني من
النوع الاول ونتاج كلية سالبة عكسها نقض المقدمة الكبرى الصادقة

وحمله صغرى للكبرى في الرابع والخامس فانه يعود الى الضرب الثاني
 من النوع الاول ناجا كلية سائلة عكسها نقض المقدمة الصغرى
 الصادقة فكون النقض ناجا لما سبق وان ثبتت سائر لعكس وهو ان
 جعل الصغرى في الكل كبرى للكبرى فيعود الى الضرب الثاني من النوع
 الاول ناجا كلية موجبة عكسها عن المطلوب وكذلك الثالث وان
 لعكس الصغرى والكبرى في الرابع والخامس وسبقها كالحا فانه يعود الى
 الضرب الرابع من النوع الاول ناجا غير المطلوب اما الاستثنائي فاما
 ان يكون المناسب للمطلوب فانه مناسبة لزوم او مقابلة فان كان الاول
 فيسعى استثنائيا متصلا وان كان الثاني فيسعى استثنائيا منفصلا اما المقل
 فالمناسب للمطلوب فانه اما ان يكون لازما او ملزوما فان كان لازما فيلزم من
 انتفاءه انتفاء الملزوم وذلك كما لو كان مطلونا ان الشمس ليست طالعة فقلنا
 ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاذا افلنا فالنهار ليس موجود لزم ان الشمس
 ليست طالعة وان كان ملزوما للمطلوب كما لو كان مطلونا ان النهار موجود
 فقلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاذا افلنا والشمس طالعة لزم النهار
 موجود ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللادزم ولا من وجود اللادزم وجود
 الملزوم لحوان ان يكون اللادزم اعم من الملزوم وان انفقت المساواة من اللادزم
 والملزوم مرة في العموم والخصوص فلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر
 ومن انتفائه انتفائه لكن لا لنفس الصورة بل لخصوص المادة **واما المنفصل**
 فاما ان يكون المناسب للمطلوب مقابله له مقابله حقيقة او غير حقيقة
 فان كانت حقيقة كما سبق تعريفه فصحا لاستدلال بوجود المقابل له على انتفائه
 وبانتفائه على وجوده ضرورة استحالة الجمع بينهما والحلومنها كما في قولنا الحد
 اما زوج واما فرد فانه يلزم من وجود الفرد انتفاء الزوج ومن انتفاء الزوج
 الزوج وكذا بالعكس هذا ان كانت احراء المتفصلة لا يزيد على خروب وان كانت
 اكثر من ذلك لزم من وجود الواحد انتفاء الثاني ومن انتفائه منفصلة موجبة
 من الباتة واما ان كانت المقابلة غير حقيقة فاما ان يكون من مبانعة الجمع دو

سائلة عكسها غير
 المطلوب وان جعل
 الصغرى الكبرى للكبرى
 في الثاني فيعود الى
 الضرر سواء من النوع
 سواء ناجا كلية

الحلوا ومن مبانعة الحلود ون الجمع فان كان الاول لزم من وجود الواحد انتفاء
 الاخر لاستحالة الجمع ولا يلزم من انتفائه وجود الآخر لحوال الحلود وان كان
 الثاني لزم من انتفاء الواحد وجود الآخر لاستحالة الحلومنها ولا يلزم
 من وجوده انتفاء الآخر لحوال الجمع فهذه هي جملة صور الادلة المنتهية اوردنا
 على غاية الاجراء والاختصار ومن لم يقنع باليسير فعليه مراجعة كتبنا المحصنة
 بهذا الفن **فصل في استدلال العقل** في شرط الدليل العقلي و
 شرط الدليل العقلي ان يكون مطردا بالانفاق وليس من شرطه ان يكون مستعكسا
 اي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول بخلاف لبعض الفقهاء فان حدوث الحادث
 دليل وجود الصانع في نفسه ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث لم يلزم
 منه انتفاء الصانع في نفسه وان لم يعلم وجوده لعدم الدليل الدال عليه
 ولانه لا مانع من قيام ادلة على مدلول واحد فلو لزم انتفاء المدلول عند
 انتفاء واحد منها لزم من با في الادلة وجود المدلول وخرجت عن كونها ادلة
 لعدم اطرادها وبخلاف القرض وعلى هذا فقد اخطأ من سلم من المعتزلة ان
 الدليل الدال على كون كون العالم مسا عا لما علم معللا بالعلم حوان ثبوت هذا
 الحكم في حقنا اذ انفي ذلك في عالمية الله تعالى لا سفا حوان ثبوت حكم العالمية
 في حقه حيث انه في المدلول لا انتفاء دليله ومما قيل بامتناع انتفاء المدلول
 لا انتفاء دليله فلا يتصور اجتماع دليلين متقابلين على شيء واحد بالنتفي والاثبات
 احدهما مطرد منعكس والاخر مطرد غير منعكس حتى يقال يترجح المنعكس على غير
 المنعكس كما قد بطن بل ولا يتصور ان يكونا دليلين في نفس الامر بل هما شبهتان
 او احدهما شبهة والاخر دليل ولا عرف خلافا في انه لا يشترط في وجه دلالته
 الدليل على المدلول نصب ناصب ولا وضع واضح بل ذلك للدليل حيث
 هو دليل لا امر خارج عنه ولا يخرج عن كونه دليلا على المدلول وان قدرا
 عدم الناصب والواضع ولا يشترط في دلالته الدليل على المدلول ان يثبت
 للدليل وصف وجودي ولا حال زائدة وراة لزوم المدلول عنه والا
 لثبت ذلك لعدم عند كونه دليلا وهو ممنوع لما فيه من قيام الثبوت بالعدم

الفصل السابع فما ظن انه من ادلة المعده اليقين وليس منها الدليل
 الاول الاستقراء وهو عبارة عن الحكم نسبة كلي الى اجزائها او سلب لمحمق نسبة
 بتلك الكيفية الى ما يحل لكل المحكوم عليه من الجزويات كالحكم بالمحرم على الجوهر
 الكلي بوجود النجس في جزويات الجوهر وهو غير يقيني فانه لا يخلو اما ان لا
 يكون الاستقراء تاما بان لا يكون قد استقرت فيه جميع الجزويات او يكون
 تاما قد استقرت فيه جميع الجزويات فان كان من الاول فلا يخفى انه من الجازان
 يكون الحكم في لم يستقر على خلافه في ما استقرى وعند ذلك فلا يلزم ان يكون
 الحكم الثابت لبعض الجزويات تاما للكلي المشترك بينهما والاما خلاص ذلك
 الحكم شئ من جزوياته وذلك كالحكم على الحيوان بانه اذا اكل تحرك فله الاسفل
 احدا من استقراء اكثر جزويات الحيوان والحكم التماسح على خلافه وان كان تاما
 فانما يلزم ان يكون الحكم الثابت لكل واحد من الجزويات تاما للامر الكلي المشترك
 ان لو ثبت امتناع ثبوت لكل واحد من الجزويات لخصوصه وبعبارة اخرى
 وعدم العلم بدليله لا يدل على عدمه في نفسه كما ياتي بعدا لدليل الثاني الحكم
 بانتفاء المدلول لانقضاء دليله وبمنه الطريقة انما تتم سان اسفاه الادلة و
 سان لزوم انقضاء المدلول من انقضاءها ولا طريق الى الاول الا بالبحث والسر
 مع عدم الاطلاع عليه واما الثاني فطريقه ان يقال لو لم يلزم من انتفاء الدليل
 انتفاء المدلول لما ثبت المدلول عند وجود دليله لاحتمال ان يكون الغلط واقعا فيه
 مع عدم الدليل والجازان يكون بين ايدينا جبال شائخة وامور هائلة وان كما
 لا يحسن بها ولا فاما الدليل على وجودها وهو ممتنع وهو ايضا غير يقيني فانه
 لا يلزم من البحث والسر العلم بعدم الدليل بل عاتبه عدم العلم بالدليل
 ولا يلزم من عدم العلم بالدليل عدم الدليل في نفسه سلمنا اسفاه جميع ادلة الاما
 ولكن لا نسلم انه يلزم منه عدم المدلول فاننا لو قدرنا انه لا دليل على وجود
 الاله تعالى غير حدوث الحوادث وقد ردنا عدم حدوث الحوادث لم يلزم منه
 عدم الاله تعالى واما العلم بانتفاء الغلط عند العلم بلزوم المدلول عن النظر
 الصحيح فستند الى دليل انتفاء الغلط وهو العلم بامقدمات البديهية

او المستندة الى البديهيات لا الى عدم دليل الغلط والعلم بعدم
 الحال الشائخة بين ايدينا اذا لم يكن محسوسة فبديهية لانه مستند
 لا العلم بانتفاء دليل الوجود والا كان نظرا سلمنا دلالة ما ذكرتموه
 على عدم المدلول ولكنه معارض ما يدل على انه غير معدوم وهو اسفاه دليل
 العدم على ما قررتموه ولا سبيل الى الجمع من الوجود والعدم ولا سبيل الى
 الترجيح لعدم الاول لانه كيف وانه يلزم منه الاعتراف بان انتفاء دليل
 احدا المتقابلين لا يدل على عدمه وان قل بانطالها معا فنه سلم المطلوب
 لكن هذا السؤال فيه نظر فانه اذا سلم الخصم انتفاء دليل الثبوت وانه دليل
 النفي فانقضاء دليل الثبوت من جملة ادلة النفي وعند ذلك ان ادعي
 نفي جميع ادلة النفي في المعارضة على وجه يدخل فيها اسفاه ادلة الاثبات
 فقد منع ما سئل وان ادعي انتفاء بعض ادلة النفي فلا يلزم من انتفاء بعض
 الادلة انتفاء المدلول لاحتمال وجود دليل اخر **الدليل الثالث**
 قاس التمثل وهو الحكم باشتراك معلومين في حكم احدهما انما على جامع بينهما
 كالحكم بان الباري تعالى مسارا الله والى جهته لكونه موجودا كما في
 الشاهد وقد سمي الصورة المتنازع فيها فرعا والمسفق على حكمها اصلا و
 الوصف الجامع علة والمعلل حكما وهو ايضا غير يقيني فانه ليس من ضرورة
 اشتراك امرين في صفة عامة لهما اشتراكهما في حكم احدهما الا ان يكون
 ما به الاشتراك علة للحكم المتنازع فيه وليس ما يدل على كونه علة عند القائلين
 عن طريق يقين احدهما الطرد والعكس والاحر السر والنقسم وبما غن منيدين
 للفتن اما الطرد والعكس فلانه لا معنى له غير ملازمة وجود الحكم للعلة
 واسفاه عند انتفاءها ولا بد فيه من الاستقراء بجميع الجزويات و
 سائر الاحوال ولا سبيل اليه خروج الفرع عنه فكون ناقصا وان سلمنا
 كون الاستقراء تاما ولكن لا يلزم منه ان يكون الوصف المشترك علة
 لحوازان كون العلة مركبة من اوصاف وهو بعضها وحث وجد الحكم عند
 وجوده بختم ان باقى اوصاف العلة كانت موجودة وبه كمال العلة وحث

اتفى الحكم عند اتفاهيه كان بعض لعله وعند ذلك فلا يلزم من
وجوده في الفرع وجود الحكم لحواز خلف باقي اوصاف لعله او بعضها
وان تعرض مع ذلك الى ان نفي وصف اخر غير المدار المذكور في
ابطاله في التبريد والنقسم كفي وان الدوران وجودا وعدما متحقق
في الطرفين فلن جعل احدا لادبرين علمه للاخر باعتبار الدوران اويل
من العكس وان يمين كون الوصف صالحا لاثبات الحكم والحكم غير صالح
لاثبات الوصف بطريق اخر فلا حاجة الى الدوران ولا الى القياس
على الاصل المذكور واما السر والنقسم فهو اخصر واصف محل الحكم المصحح
عليه وبطل التعليل بما عدا المستقبلي وهو انما كون الوصف علة بعد الحصر
ولا دليل عليه غير المحث والسر مع عدم الاطلاع على غير المستقبلي وقد
بيننا ان ذلك لا يدل على عدمه في نفسه وان سلم الحصر فلا بد من ابطال
التعليل بكل واحد واحد من الاوصاف المجدوفة وابطال كل رتبة حصل
من اجتماعها ولا يكفي في ابطال المجدوف وصحة المستقبلي ثبوت الحكم مع
المستقبلي في صورة واتفاء المجدوف لحواز ان يكون الحكم معللا في صورته
بعلتين والوصف المستقبلي مشترك بينهما مذاكله ان ذكر في التمثيل جملتها
والا فالجمع تحكم محض دعوى لا دليل عليها ويلزم القابل لذلك ان يعرف
صحة حكم من حكم ان جميع الادميين سودان اذا المرشاهد غير الزوج
وان جمعهم لا يكونون اذا المرشاهد مسا ولا يسمع به ولا يخفى ما فيه من الجمالة
الدليل الرابع قياس لفراصة وسمى ايضا قياس لدلالة وهو نوع من
التمثيل الا ان الوصف المشترك بين الاصل والفرع دليل على العلة وليس
علة في نفسه وذلك كما لا استدلال عرض اعلى الانسان على شجاعة بناء على
انها تابعان المزاج واحد في بدن الاسد ومعلوم ان له فلزم من احد الموحين
في الانسان وهو عرض الاعلى وجود موجبة ومن وجود موجبة وجود
الموجب الاخر وهو الشجاعة ولا يساعد ذلك غير الطرد والعكس والسر
والنقسم وقد عرفت انها وان سلمنا اتباع الحكمين في الاسد لمزاج واحد

بينه

فوجود احدهما في الانسان غير واجب ان يكون معللا بما كان معللا به
في الاسد بل جاز ان يكون بعينه فانه لا مانع من تعليل الحكم الواحد بعلتين
بالنسبة الى محلين مختلفين ومع ذلك فلا يلزم الموجب الاخر لحواز ان لا
يكون علة عرض الاعلى في الانسان علة الشجاعة الدليل الخامس انفق
الاصحاب على الحاق الغائب بالاشامد بجامع الحد والعلة والشرط والدلالة
اما الحد فقا لوا اذا ثبت ان حد العالم في الشامد من قام به العلم صح
ان يكون حده في الغائب كذلك لان الحد يجب طراده ولا يخلف شامدا
ولا غائبا واما العلة فقا لوا اذا ثبت كون العالم معللا بالعلم في الشامد
وجب ان يكون معللا به في الغائب لان ما ثبت لاحد المثلين ان ثبت للآخر
واما الشرط فقا لوا اذا كان شرط كون العالم ما في الشامد قام
العلم به ووجب ان يكون العالم في الغائب كذلك لما تحقق في العلة واما
الدلالة فقا لوا اذا دل قبول الحوادث شامدا على استحاله تعري القائل
لها عنها لزم مثله في الغائب لان شرط الدلالة الاطراد وزاد الاستاد
ابو اسحق طريقا اخر فقال كل امر من ثبت لهما في الشامد لزم ان يتلوا وما
غائبا ولر تعبير في ذلك جامعاً وعند مذا فقوله اما الجمع بالحد فان ثبت
ان حد العالم من قام به العلم وثبت ان مسمى العالم متحد في الغائب والشامد
فلا حارج الى لقياس والاعتبار به لان نسبة الحد الى جمع مجاري الحدود
واحدة فليس الحاق البعض بالبعض اولى من العكس وان لم يثبت الحد
او ثبت ولكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم فالحاق متعذر وعلى هذا يكون
الكلام في العلة والشرط ويزيد في العلة والشرط اشكال اخر وهو احتمال
كون العالم في الشامد معللا بالعلم او مشروطا به لكونه جازا ومذا
المعنى غير موجود في الغائب فلا يلزم للعدنة او بمعنى اخر لم يطلع عليه
ولا يلزم من عدم العلم به ودلالة العلم بظلمه كما سبق ومثل هذا الاحتمال
يمكن القدر في الطريقة الرابعة وهو ان يقال الدال على امتناع تعري
القابل للحوادث في الشامد ليس مطلق قبول الحوادث بل قبول الحائز

لها او لمعنى اخر يخصه من حيث هو شامد وبتقدير ان يكون ذلك
لكونه قابلا للحوادث فلا حاجة اليه الحاق الغايب بالاشامد ولا بالعاكس
لتساوي اللذات بالنسبة لهما واما طريق الاستدلال فيحق فبما علمها
ان يكون الباري تعالى حورا ضرورة كونه قائما بنفسه وضروره اللزوم
بينهما في الشامد فان كل قايوم نفسه في الشامد جوهر وكل جوهر قايوم نفسه
ولا يحصر عنه الطريق السادس الاستدلال بانوقف كونه دلالات على
معرفة مدلوله وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى على صدق رسوله
وجود الباري تعالى وبخوه وهو دور ومنع حيث ان لا تعرف كون المذكور
من كلامه الا بعد معرفة وجوده وصدق رسوله فاذا اتوقف معرفة وجوده
وصدق رسوله على معرفة كلامه كان دورا في هذه الطريق غير يقينية وان
كان بعضها مفيدا للظن **القاعدة الرابعة** في انعام
المعلوم اليه الموجود المعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم ويشتمل على ثلث
ابواب **الباب الاول** في الموجود والثالث في
المعدوم والثالث فما ليس بموجود ولا معدوم **الباب الاول**
في الموجود ويشتمل على مقدمة وقسمين اما المقدمة فهو ان العلم
بالوجود من حيث هو وجود بل هو فطري ام لا وقد ذمبت للفلاسفة
لأن العلم به فطري محقق على ذلك بخوه الاول انه لو كان العلم به نظريا
فما عرفته اما ان يكون وجودا او لا يكون وجودا فان كان الاول ففهو
تعريف الوجود بالوجود وهو ممنوع وان كان الثاني ففهو تعريف الوجود
بعدم الوجود وهو ممنوع ايضا الثاني هو ان العلم باستحالة اجتماع الوجود
والعدم في شيء واحد من جهة واحدة بدهي ولا يحده عاقل من نفسه عند
عدم اضداد العلم من النوم والغفلة والذهول وغير الخلو عنه ولو كان
العلم مفردا به واما الوجود والعدم نظريا لتوقف العلم بالنسبة بينهما على
تحصيل العلم بهما بالنظر وهو خلاف ما يحده العلم البدهي بوجود ذاته و
مفهوم الوجود في الكل واحد على ما سياتي فكان العلم بالوجود المطلق فطريا
وهو

كل عاقل بنفسه الثالث هو ان كل عاقل
يطلب نفسه

وهو بنامهم على ان المفهوم من الوجود في كل موجود واحد وانه زايد
على ذات الموجود وهو غير صحيح على اصول اصحابنا حيث اعتقدوا
ان لفظ الوجود مشترك وان المفهوم منه مختلف لان وجود كل
شيء هو ذاته وذاته وجوده على اصولهم والذوات مختلفة فكان مفهوم
الوجود مختلفا على ما سياتي بحقيقته وليس معنى عامتها في كل موجود
وعلى مذاقهم ما هو نظري كعلم معنى النفس والعقل وغيره ومنه فطري
وهو ما كان من الذوات والوجودات مبداء للنظريات على ما سلف
وعلى هذا الاصل يمكن تخرج ما اوردوه من الحجج اما الحجة الاولى فلان مفهوم
الوجود ليس معنى عاما مشتركا بين الذوات حتى اذا قيل تعريفه بما هو موجود
كان تعريفا للشيء نفسه بل لفظ الوجود مشترك بين وجودات مختلفة
بعضها فطري والبعض نظري ويعريف البعض البعض لا يكون تعريفا للشيء
نفسه واما الحجة الثانية فلانه يمكن ان يقال اذا كان العلم ببعض الوجودات
بدهيًا كما سلف فالعلم باستحالة الجمع بينه وبين عديمه هو المدهي الذي
لا يتصور ذهن نفس العاقل عنه تقدر عدمه الاضداد دون ما عداها اما
ان يكون هو الموجود المطلق لعامة فلا لعدم تحفته في نفسه كما ياتي واما
الحجة الثالثة فببينة على ان المفهوم من الوجود في الكل واحد وهو ممنوع
كما ياتي واذا عرف ذلك فيقول مسمى الوجود اما ان يكون بحث بالزعم الحال
من فرض عدمه لذاته او لا يلزم الحال من فرض عدمه لذاته فان كان الاول
فهو واجب الوجود وان كان الثاني فهو الجايز الوجود ولا بد من بيان كل واحد
منهما وما شاعق به **القسم الاول** في واجب الوجود لذاته
والنظر فيه في سبعة انواع الاول في اثبات واجب الوجود وبيان حقيقته
ووجوده الثاني في الصفات الوجودية لواجب الوجود الثالث في ما حور
عليه تعالى الرابع فيما لا يحور عليه تعالى الخامس في وحدانية الله تعالى السادس
في افعال الله السابع في اسماء الله تعالى **النوع الاول** في اثبات واجب
الوجود لذاته وبيان حقيقته ووجوده ويشتمل على اربعة مسائل المسئلة
تعالى

الاولى اثبات واجب الوجود مذهب اهل الحق من المتشيعين وطوائف
 الالهيين لقول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره وكل ما يلو
 فتوقف في وجوده عليه خلافا لطائفه شادة من الباطنية ومفتشا
 الاحتجاج على ذلك ما نشأ منه من الوجودات العينية وتحققه من الامور
 الحسية فانه اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون واجبا لذاته فان كان
 الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فكل موجود لا يكون واجبا لذاته فهو
 ممكن لذاته لانه لو كان ممثعا لذاته لما كان موجودا واذا كان ممكنا
 فالوجود والعدم عليه جائزان وعند ذلك فاما ان يكون في وجوده
 مفتقرا لغيره فقد ترح احد الجانبين من غير مرجح وهو ممنوع وان افترق
 الى المنح فذلك المرجح اما واجب لذاته او لغيره فان كان الاول فهو المطلوب
 وان كان الثاني فذلك لغيره اما ان يكون معلولا لمعلوله او لغيره فان
 كان الاول فيلزم ان يكون كل واحد منهما مقوما للآخر ويلزم من ذلك ان
 يكون كل واحد منهما مقوما للمقوم نفسه فكون كل واحد منهما مقوما
 لنفسه لا مقوما لمقوم مقوم وذلك بوجوب جعل كل واحد من الممكنين
 مقوما بنفسه والمقوم بنفسه لا يكون ممكنا وبخلاف الفرض لان
 المقوم اضافة من المقوم والمقوم فستدعي المغايرة بينهما ولا مغايرة
 من الشيء ونفسه وان كان الثاني وهو ان يكون ذلك لغير معلولا للغير
 فالكلام في ذلك الغرض في الكلام في الاول وعند ذلك فاما ان يقف
 الامر على وجوده بمبدأ الموجودات غير منقرفة وجوده الى غيره او
 تسلسل الامر لغير النهاية فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني
 فهو ممنوع اما على الرأي الفلسفي فلا ينهم قالوا وفرضنا عللا ومعلولات
 لانها لها قلنا ان نغرض الوقف على الواحد منها فلو كان ما قبله لانها له قالوا
 فرضنا زيادة متنامية على الجملة المفروضة وليكن الزيادة عشرة مثالا فالكلمة
 الاولى اما ان يكون مساوية لنفسها مع الفرض الزيادة المتنامية عليها او
 ازيد او انقص لقول بالزيادة والمساواة محال اذا الشيء لا يكون مع غيره كقولا

او غير معتبر اليه
 فان لم يكن معتبرا
 الى مرجح

مع غيره ولا ازيد وان كانت الجملة الاولى قصة بالنظر الى الجملة الثانية
 فمن المعلومات التفاوت بينهما انما هو بمرئاه وعند ذلك فالزيادة لا بد
 وان يكون لها نسبة الى البائة محبة من جهات النسب على نحو زيادة المتاهي
 على المتاهي ومحال ان يحصل من مساويتنا من النسبة الواقعة من المتاهيين
 وازداده اذ كانت احدي الحلتين عددا مفروضا ومن الاخرى مثله
 وهما جزا فاما ان تسلسل الامر الى غير النهاية فلنلزم منه مساواة الانقص
 للزيادة في كل طرفه وهو محال وان قصرت الجملة الناقصة في الطرف الذي
 لانها له فقد تنامت والزيادة انما زادت على الناقصة بمرئاه وكل ما
 زاد على المتاهي بمرئاه فهو متناه الا ان هذا مما لا يستقيم على موجب عقولهم
 وحققوا عدمه حيث انهم فضوا بان كل ما له الترتيبا الوضعي كالاعداد
 والامتدادات او الترتيبا الطبيعي واحاده موجودة معا كالعقل والمعلولا
 فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل واما ما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية
 فيه غير مستحيل وسواء كان احاده موجودة معا كالفوس بعد مفارقه
 الابدان او على التعاقب والتجدد كالازمنة والحركات الدورية فان
 ما ذكره وان استمر لهم ما قضا عليهم بالنهاية فهو لازم لهم في ما قضاوا
 عليه بالنهاية فهو لازم في ما قضاوا عليه لعدم النهاية وعند ذلك
 فلا بد من بطلان احدا لآخرين اما الدليل ان كان اعتقاد عدم النهاية
 حقا واما اعتقاد عدم النهاية ان كان الدليل حقا لاستحالة الجمع وليس
 لما ذكره الفيلسوف المناه من جهة الفرق من العلل والمعلولات والازمنة
 والحركات قدح في الجمع وهو قوله ان لا يرتب له وضعها ولا احاده موجودة
 معا وان كان ترينه طبيعيا فلا يمكن فرض جوان قبوله للانطباق وفرض
 الزيادة والنقصان فيه بخلاف مغاللة المحصل بعلم ان الاعتماد على هذا
 الخلال في تسمية ذوات الازدحام وبقا له الترتيبا الطبيعي واحاده موجودة
 معا ليس الامن جهة اصصاه الى وقوع الزيادة والنقصان من ليستاهيين
 وذلك انما يمكن لفرض زيادة على ما فرض الوقف عنده من نقطة ما

از بد من الاخرى بمرئاه
 فلنطبق من الطرفين
 الاخرى بان ماخذ
 من الطرفين الاخرى
 احدا الجملة

لهم

من بعد المفروض او وحدة ما من العدد المفروض وعند ذلك
فلا يخفى امكان فرض الوترة على جملة من اعداد الحركات والنفوس الا ان
المفارقة لا يباينها وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها
واذ ذلك فالحذود المستعملة في القياس المذكور في عمل الاستدلال
لعمتها مستعملة في صورة الالتزام مع اتحاد الصورة القياسية من غير
فرق وانضافه ليس كل حملتين تباينتا بامر متناه يكونان متباينتين
فان عقود الحساب مثلا لانها لا اعدادها وان كانت الاو اكثرا من
التواني بامر متناه وهذه الامور وان كانت تقديرية ذميمة فلا يخفى
ان وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الامور الموجودة بالفعل
فلا يتوهم الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف والقول بان ما زادت
به احدى الحملتين على الاخرى لا بد وان يكون له نسبة الى الباقي غير
مسلم ولا يلزم من قبول المتساوي لنسبة المتساوي اليه قبول غير المتساوي
لنسبة المتساوي اليه واما المتكلمون في ابطال القول بعدم النهاية طرق
الاول ما استغنوا من الطريقة المذكورة ويلزم عليه ما ذكرناه ما عدا
المتناقض اللازم للفيلسوف من ضرورة اعتقاده عدم النهاية فما ذكرناه
من الصور وعدم اعتقاد المتكلم لذلك غير ان المناقضة لازمة للمتكلم
من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته مع
وجود ما ذكرناه من الدليل على وجوب النهاية فيها وما يقال من
ان المعنى يكون المعلومات والمقدورات غير متسامية صلاحية العلم
لتعلقه بكل ما يصح ان يعلم وصلاحية القدرة لصلاحية تعلقها بكل ما يصح
ان يوجد وما يصح ان يعلم ويوجد غير متناه ولكنه من قبل التقديرات
الوهمية والحركات الامكانية وذلك مما لا يمتنع كونه غير متناه عندنا
تخلاف الامور لوجوده والحقائق البينية فلا اثر له في القدر ايضا فان
مذه الامور وان لم يكن من وجودات الاعيان غير انها متحققة في الاديان
ولا يخفى ان نسبة ما فرض استعماله في ما له وجود ذممي على نحو استعماله فيما له

وجود عيني الطريق الثاني قوله لو وجد اعداد لانها لها لم يخل اما
ان يكون شفعا فمبصير وتراب زيادة وان كان وترافى تصير شفعا
بزيادة واحد واعواز الواحد لما لا يتناهي مجال وان كانت شفعا وترافى
معا فهو مجال لان الشفع ما نقل لا امتسام تماثا وبين والترافى قابل
لذلك والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له وان لم
يكن شفعا ولا وترافى لزم منه وجود واسطة بين النفي والاثبات ومجال
ومنه المحالات انما لزم من القول بعدد لانها له فالقول به محال وهو
من التخط الاول في الفساد لوجهين الاول ان قد لا نسلم استعماله الشفعية
او الوترة في ما لانها له والقول بان ما لا يتناهي لا يعود الواحد الذي
يصير به شفعا ان كان وترافى او وترافى ان كان شفعا فدعوى مجردة ومحض
استبعاد لا دليل عليه الوجه الثاني انه يلزم عليه عقود الحساب ومعلومات
الله تعالى ومقدوراته فانها غير متسامية امكانا مع امكان الحرمان الدليل
المذكور فيها الطريق الثالث انه لو وجد اعداد لانها لها فكل واحد منها
محصور بالوجود فالجملة محصورة بالوجود وما لا يتناهي لا ينحصر كحاصر اصلا
وهو ايضا فاسد لثلاثة اوجه الاول اننا لا نسلم ان الوجود زايد على الوجود
حتى يقال يكون الوجود حاصرا له بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على ما له
الثاني وان كان زائدا على كل واحد من اعداد الجملة فلا يسلم كونه حاصرا بل
عارض مقارن لكل واحد من الاحاد والعارض المقارن للشي لا يكون حاصرا
له الثالث سلمنا ان الوجود حاصر لكل واحد من اعداد الجملة ولكن لا
نسلم ان الحكم على الاحاد يكون حكما على الجملة ولهذا تصدق ان يقال الكل
واحد من اعداد الجملة انه جزء الجملة ولا تصدق على الجملة انها جزء الجملة الطريق
الرابع انه لو وجد علل ومعلومات لانها لها فموقف تقدير الاول للعلل
والمعلومات منبهة اليه وانها ما لا يتناهي مجال وهو غير سد ما يصح
فان الانتهاء من احد الطرفين وهو الاخير وان سلم الخصم فلا يوجب النهاية
في الطرف الاخر لزم عليه عقود الحساب ونعم انزل الجنة وعذاب

او وترافى او شفعا وترافى
معا او لا يسع ولا وترافى
فان كانت شفعا

امل النار فانه وان كان متناهيًا من طرف لا ابتداءً فغير متناه امرًا
في طرف الاستقبال والا قرب في ذلك ان يقال لو كانت العلل والمعلولات
غير متناهية وكل واحد منها ممكنا على ما وقع به الفرض فهي المتعاقبة او
معافا فان كانت متعاقبة فقد قل ان ذلك محال لثلاثة اوجبال اول هو
ان كل واحد منها يكون مسبوقا بعدم نفسه والجملة مجموع الاحاد فان كل واحد
مسبوقه بعدم وكل جملة مسبوقه بعدم فلو وجودها اول انتهى اليه وكل ما
لوجوده اول انتهى اليه فالقول بكونه غير متناه محال الثاني هو ان كل واحد
منها يكون مشروطا في وجوده بوجود علته فله فلا يوجد حتى يوجد علته
وكذلك الكلام في علته بالنسبة الى علتها ومثلها فاذ قيل لعدم النهاية
فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود فلا وجود لواحد منها وسد كما اذا قيل
لا اعطيك درهما الا وعلته درهم فانه لما كان اعطاء الدرهم مشروطا باعطاء
درهم قبله وكذلك في اعطاء كل درهم بغيره لغير النهاية كان الاعطاء
علا الثالث هو ان القول بتعاقب العلل والمعلولات بحرية تأثيرا لعلته
في معلولها بعد عدمها وتأثير المعدوم في الموجود محال وهذه الحجج مما لا يست
ها اما الاولى فلانه لا يلزم من سبق لعدم على كل واحد من الاحاد سبقه
على الجملة فان الحكم على الاحاد لا يلزم ان يكون حكما على الجملة كما سبق تحقيقه
واما الثانية فانما يلزم ان لو كان ما توقف عليه الوجود وهو شرط في الوجود
غير موجود كما في المثال المذكور واما ان كان موجودا فلا يلزم امتناع وجود
المشروط والقول بان الشرط غير موجود محل النزاع فلا يقبل الدعوى من
غير دليل واما الثالثة فانما يلزم ايضا ان لو كان معنى التعاقب وجود المعلول
بعد عدم علته وليس كذلك بل معناه وجود المعلول متاخرا عن وجود عليه
مع بقاء علته موجودة الى حال وجوده وبقاؤه موجودا بعد عدم علته و
كذلك في كل علة مع معلولها وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود
ولا ان يكون العلل والمعلولات موجودة معا وذلك متصور في العلل القاطنة
بالاختيار والا قرب في ذلك لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد

منها حادث لا محالة وعند ذلك فلا يخفى اما ان يقال بوجود شي منها في الازل
اذ لا يوجد شي منها في الازل فان كان الاول فهو ممتنع لان الازلي لا يكون
مسبوقا بعدم والحادث مسبوق بالعدم ولو كان شي منها في الازل
لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا وغير مسبوق بالعدم ضرورة
كونه ازل وان كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقه بالعدم ضرورة
انه لا شي منها في الازل ويلزم من ذلك ان يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف
على سبق غيره عليه وهو المطلوب واما ان كانت العلل والمعلولات
المفروضة موجودة معا فلا يخفى ان النظر في الجملة غير النظر في كل واحد
من احادها فان حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الاحاد وعند ذلك
فالجملة موجودة وهي اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة لاجازان يكون
والا لما كانت احادها ممكنة وقد قل انها ممكنة كما سبق ثم وان كانت واجبة
فهو مع الاستحالة عين المطلوب وان كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح والمرجح
اما ان يكون داخلها او خارجا عنها لاجازان يقال بالاول فان المرجح
للجملة مرجح لاحادها ويلزم ان يكون مرجحا لنفسه ضرورة كونه مرجحا للاحاد
ويخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض وان يكون مرجحا لعلته
لكونها من الاحاد وفه جعل العلة معلولا والمعلول علة وهو دور
ممتنع وان كان المرجح خارجا عنها فهو اما ممكن او واجب فان كان ممكنا فهو
من الجملة وهو خلاف الفرض فلم يبق الا ان يكون واجبا لذاته وهو المطلوب
فان قلنا ان الموجود المفروض ممكن وان الوجود والعدم عليه اجازان
ولكن لا نسلم احتياجه الى المرجح في وجوده وبيان من احدى عشر وجهًا
الوجه الاول انه لو احتاج الى الموثر في وجوده فتأثير الموثر في الوجود
اما في حال وجوده او في حال عدمه فان كان الاول ففيه تحصيل الحاصل
واجاد الموجود وهو محال وان كان الثاني فلزم منه اجتماع الوجود و
العدم في حالة واحدة وهو محال **الوجه الثاني** لو احتاج الى الموثر في
وجوده لكونه ممكنا لاحتاج الى الموثر في عدمه لكونه ممكنا وهو ممتنع لو جهن

الأول ان المؤثر يستدعي اثره والعدم نفى محض فلا يكون اثره اسوأ
كان اصلًا او طارئًا وكحتم لعدم الاصل بالمتناع التاثير فيه لما فيه
من تحصيل الحاصل وهو ممنوع الثاني هو ان المرحح للعدم اما ان يكون هو
المرجح للوجود او غيرهما فان كان الاول فيلزم منه ان يكون ما اقضى الشيء
مقتضىً لنقضه وهو محال ولانه يلزم منه ان لا يحقق احدهما ضرورة
اسواء النسبة الى المرحح وان كان الثاني فلزم منه امتناع الوجود والعدم
فانه ليس لعمل واحد المرحح من ايسر الاخر **الوجه الثالث** انه
لو افتقر في وجوده الى المرحح والعلة فذلك المرحح اما ان يكون دائما علة او
حدث كونه علة فان كان دائما علة وحيث لا يتاخر معلوله عن وجوده ويلزم
من ذلك امتناع حدوث الممكن وان لا يكون في العالم ممكن حادث وهو
مع وان كان الثاني فالكل امر في حدوث ذلك الحادث كالكل
في الاول وذلك يودي الى علة ومعلولات لانها تهاول لم يقو له **الوجه**
الرابع هو ان الممكن لو احتاج الى المؤثر في وجوده فاحاجة الى المؤثر
نايذة على نفس الممكن وهي اما ان يكون واجبة ام ممكنة لاجاب ان يكون واجبة
فانها صفة للممكن والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر اليه غير
يكون واجبا لذاته وان كانت ممكنة فاما ان يكون محتاجة الى المرحح او غير
محتاجة اليه فان كان الاول فقد لزم التسلسل الممتنع وان كان الثاني
ففيه تسليم المطلوب **الوجه الخامس** انه لو احتاج الممكن الى المرحح
فاحاجة صفة بثبوتها لان نقضها لاحاجة امر عديم ولهذا
بصرفها المستحيل الوجود ولو كانت صفة بثبوتها لما اتصف بها النفي
المحض وان كان لاحاجة عديم فاحاجة يكون صفة بثبوتها وهو ممنوع لو حس
الاول لان الحاجة اليه التاثير مقدمة على التاثير المتقدم على الوجود
مواثروا لصفة الثبوتة للشيء لا يكون صفة متقدمة على ثبوت ذلك
الشيء الثاني ان الحاجة اليه التاثير معلله بالامكان ولهذا يقال انما احتاج
لكونه ممكنا ولهذا فان ما ليس ممكن لا يكون محتاجا والامكان صفة عدمية

فلا يكون عليه للأمر الثبوتى وسان كون الامكان عدما امران
الاول ان ما وجد بعد العدم يصح اوصافه بالامكان قبل وجوده فلو
كان الامكان وصفا وجودا لكانت الصفة الوجودية لما ليس بوجود
وهو محال الثاني انه لو كان الامكان وجودا فاما ان يكون واجبا او
ممكنا لاجاب ان يكون واجبا والامكان صفة لغزبه على ما سبق وان كان
ممكنا يجب ان يكون ممكنا بامكان آخر والكلام في ذلك الامكان كالكلام
في الاول وهو تسلسل ممنوع **الوجه السادس** انه لو احتاج الممكن
الى المرحح في ابتدا وجوده لكونه ممكنا لاحتاج في حال بقاءه اليه لكونه ممكنا
فانه لو لم يكن ممكنا حال بقاءه لكان واجبا لاستحالة فرض عدمه واحتياج
الممكن الى المؤثر حالة بقاءه ممنوع لما فيه من تحصيل الحاصل **الوجه السابع**
انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فاما ان يوش في ما نية الممكن او في وجوده
او في موصوفه المماثلة بالوجود وعلى كل تقدير يلزم منه خروج المماثلة
او الوجود او موصوفه المماثلة بالوجود عن حقيقته عند فرض عدم
ذلك المؤثر وهو محال **الوجه الثامن** انه لو افتقر الممكن الى
المؤثر فتاثر المؤثر فيه صفة زائدة على ذات المؤثر والاراد التاثير ليس
واضا فانه من الاثر والمؤثر والنسبة بين الشئيين صفة لها والصفة زائدة
على الموصوف ولهذا فانه ممكننا تعقل ذات كل واحد منهما مع الشك في
كون هذا ايرا وكون هذا مؤثرا والمعقول غير المحمول واذ كان التاثير
صفة زائدة على ذات المؤثر والاثرا فتاثير تقيض لا ياتر ولا ياتر عدم
فالناشر ثبوت وهو اما ان يكون واجبا او ممكنا لاجاب ان يكون واجبا والا
لما كان مفتقرا لغزبه والصفة مفتقر الى الموصوف فلا بد وان يكون
ممكنا ولا بد له من مؤثر والكلام في بائس الموصوف كالكلام في الاول وهو
تسلسل ممنوع وهذا المحال انما يلزم من القول بافتقار الممكن الى المؤثر
محالا **الوجه التاسع** انه لو افتقر الممكن الى ناشر المؤثر في وجوده
لكان التاثير متقدما على الاثر لافتقار الاثر اليه وممنوع ان يكون ناشر

ولو كان واجبا

الموثر متقدماً على الاراد الناثر سببه وازافة بين الاثر والموثر كما
سبق فكون التاثير صفة للاثر والموثر والصفة متأخرة عن الموضوع
لافتقارها اليه وفي ذلك ما يوجب جعل المقدم متأخراً والمتأخر
متقدماً وهو محال **الوجه العاشر** انه لو افتقر الممكن الى
الموثر لكان ما وجد من الحوادث مفتقراً الى الموثر لكونه ممكناً والموثر فيه
ان كان حادثاً لزم التسلسل والدور وان كان قدماً فقد تحدت
له صفة التاثير بعد ان لم يكن مؤثراً والكلام في محد صفة التاثير
كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل والدور **الوجه**
الحادي عشر انه لو افتقر الممكن الى المرح لما رجع ممكن الا
لمرجح وليس كذلك والعطشان اذا خرج من قد حيس مساوياً من
كل وجه فانه يختار احدهما من غير سبب مرجح ضرورة فرض المساواة
من كل وجه وكذلك لقاصداً الى مكان معين اذا عرض له طريقان
متساويان من كل وجه فانه يسلك احدهما من غير سبب مرجح مع تساويهما
في الامكان سلطنا انه لا بد للوجود من مرجح ولكن ما المانع من كون المرح
لوجود الممكن ذاته لا على وجه انتهى اليه حداً لوجوب المانع من العدم بل
معنى ان ذاته او الى الوجود من العدم مع جواز فرض العدم سلطنا انه لا
يبد من مرجح خارج ولكن لا نسلم انه لا بد وان يكون وجوداً فان وجود
الممكن مقابل لعدمه فكما جاز ان يكون عدمه علة الوجود مرجحاً للعدم و
عدم شرط الوجود مرجحاً للعدم فما المانع من ان يكون عدمه علة العدم
او عدم شرط العدم مرجحاً للوجود سلطنا انه يمتنع ان يكون مرجح الوجود
عدمياً ولكن ما المانع من كونه غير موجود ولا معدوم كما ذهب الملا
ويجوز ذلك هو ان صفة الامكان تابعة للمادة الممكنة ومعلولة
بها من حيث هي لا موجودة ولا معدومة فان الماتية من حيث هي موجودة
ستحيل ان يكون ممكنه العدم ومن حيث هي معدومة ستحيل ان يكون
ممكنه العدم ومرجح من حيث هي معدومة ستحيل ان يكون ممكنه الوجود و

الامكان ثابته للماتية بالسببية الى الطرفين فاذا ن علمه صفة الامكان
هي الماتية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة سلطنا انه لا بد وان يكون
المرجح موجوداً ولكن ما المانع من كونه ممكناً ولم قلتم بامتناع التسلسل قولكم
اما ان يكون العلة والمعلولات معاومة او معا لرفلتم بامتناع التعاقب
قولكم ان لم يوجد منها شيء الازل فلها اول وبداية فقولكم لا يلزم من
كون كل واحد من العلة والمعلولات غير موجود في الازل ان يكون الجملة
غير ازلية فانه لا يلزم من الحكم على الاحاد ان يكون حكماً على الجملة بل جاز ان
يكون كل واحد من احاد الجملة غير ازلي والجملة ازلية بمعنى تعاقب احادها الى
غير النهاية سلطنا انها غير متعاقبة لكن لم قلتم بوجود واجب الوجود قولكم
النظر الى الجملة غير النظر الى الاحاد فقوله لا نسلم وجود ما سمي جملة في
غير المتساوي اصح مما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتساوي مع اشعاره
بالحصر صحة في غير المتساوي سلطنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي وانه يمكن
ولكن لا يسلم انه زايد على الاحاد المتعاقبة لغير النهاية وعند ذلك فلا
يلزم ان يكون معللاً بغير علة الاحاد سلطنا انه زايد على الاحاد ولكن ما
المانع ان يكون مترجحاً باحاده الداخلة فيه لا بمعنى انه مترجح واحد منها للمترجم
ما ذكره بل طريق ترجمه بالاحاد الداخلة فيه ترجم كل واحد من احاده لآخر
الى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره الى المرح الخارج عن الجملة ولا
ان يكون المرح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته سلطنا انه لا بد من وجود
واجب الوجود ولكن لا نسلم انه غير قابل للعدم كما ذكرتموه وانما يمتنع كونه
قابلاً للعدم ان لو امتنع انقلاب الواجب الى الممكن والتمتع وهو غير مسلم
ولهذا قلتم بان العالم يمتنع الوجود وجاز الحدوث فاذا جاز انقلاب
المتنع جازاً مع انه احد قسمي الضروري فلما مانع من انقلاب الواجب جازاً
والجائز واجباً وعلى هذا فلا يمتنع على واجب الوجود عدم السابق ولا
العدم اللاحق فلا يلزم ان يكون ازلماً ولا ابدياً سلطنا دلالة ما ذكرتموه
على اثبات واجب الوجود بالاعتبار الذي اردتموه ولكنه معارض

ما يدل على انه غير ثابت وسانه انه لا يخلو اما ان يكون ممكنا او ليس بممكن
 فان كان ممكنا فالممكن ليس واجبا بالاعتبار المذكور وان لم يكن ممكنا فما
 ليس ممكنا ان يكون لا يكون موجودا او ما لا يكون موجودا لا يكون واجب
 الوجود والجواب ما منع احتياج الممكن الى مرجح في وجوده فغير صحيح لان الممكن
 قابل للوجود والعدم وهما بالنسبة الى ذات الممكن مساويان وعند هذا قال
 بعض الاصوليين الشئ الذي يكون كذلك تمتنع ان يدخل في الوجود الا بعد ان
 يصير وجوده راجحا على عدمه فذلك الرجحان سابق على وجوده ويمتنع ان يكون
 محذورا لك الرجحان هو وجوده لان ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده لكان
 مناخرا عن وجوده لكاننا اننا متقدم على وجوده وهو دور فذلك الرجحان
 يجب ان يكون صفة لشئ اخر يلزم من وجوده وجوده وذلك هو المؤثر فثبت
 ان كل ممكن متفقر الى المؤثر وقال بعضهم اذا كانت مامية الممكن مقنضية للتساوي
 والتساوي مقابل للرجحان فلو حصل الرجحان فلزم اجتماع المتقابلين في
 شئ واحد وهو محال والحجتان باطلتان اما الاول فلان الخصم قد يمنع توقف
 الدخول في الوجود على سابقه الرجحان فانه لا معنى للرجحان الا الدخول
 في الوجود دون العدم وكذلك بالعكس وعند هذا فلا يكون الرجحان
 سابقا على الوجود ليلزم ما قبله من الدور كلف وانه لو كان الرجحان سابقا
 على الوجود لكان صفة لغير الوجود حتى لا يفضى الى الدور كما قرر ولو كان
 كذلك لكان الموصوف به هو الراجح لانفس الوجود وهو محال واما الثانية
 فانما يلزم ان لو كان حصول الرجحان مستندا الى ذات الممكن اما اذا لم يكن
 مستندا اليها ولا الى غيرها فلا والحق في ذلك ان يقال اذا ثبت الوجود
 والعدم بالنسبة الى ذات الممكن متساويان فاحتياج وقوع احد المتساويين الى
 المرجح معلوم بالضرورة ولهذا ان العاقل اذا رأى موضعا خليا عن العناية
 والابنية المرتفعة ثراه مشغولا بها بعد ذلك ورأى صفة محكية فان
 عقله يضطره الى العلم بوجود سبب موجب لذلك ولو جاز في العقل
 وجود احد الجانبين دون الاخر من غير مرجح لما كان كذلك وهذا

مما لا يحاد من العقلا في نفسه مخالفة ولا منا كرتة وعلى هذا فما
 اوردته من السه والشكيكات فخالصه يرجع الى التشكيك في البديهة
 وهو غير مقبول وعلى تقدير القبول فجب عن كل ما ذكره قوه قهرتا اثر الموتر اما
 في حال وجوده او في حال عدمه قلنا بل في حال وجوده لا معنى انه اوجده
 بعد وجوده حتى يقال بتحصيل الحاصل بل معنى انه لو لا الموتر لما كان موجودا
 في الحال التي فرض كونه موجودا فيها قوه قهرتا لاحتياج الى الموتر في وجوده لاحتياج
 الى الموتر في عدمه قلنا وهو كذلك فانه مهما كان الشئ ممكنا فلا بد له من
 مرجح في وجوده نفتقر الى المرجح فذلك في حال عدمه قوه قهرتا لعدم نفى محض
 فلا يكون اثرنا معنى كونه اثر الا معنى انه شئ بل معنى انه لو لا الموتر لما كان
 معدوما وسواء كان لعدم طاريا او اصليا قوه قهرتا للمرجح للعدم اما ان
 يكون هو المرجح للوجود او غيره قلنا المرجح للعدم هو المرجح للوجود ولكن ان كان
 مرجحا بذاته عندا لقابلين بذلك فعدمه هو المرجح للعدم لانفس وجوده و
 ان كان مرجحا بالقدرة والاختيار عندا لقابلين به فيصح ان يقال ان عدم
 المعدوم في حال عدمه مستندا الى عدم تعلق القدرة باجاده والارادة
 تخصيصه في ذلك الوقت ويصح ان يقال بكونه مستندا الى قدرة قديمة افضت
 عدمه و ارادة قديمة افضت تخصيصه بذلك الوقت كما افضت تخصيص
 وجوده بوقت آخر كما ذهب اليه القاضي ابو بكر في احد قوليه قوه قهرتا لمرجح
 في وجوده فذلك المرجح اما قد مر او حادث على ما قررناه فانما يلزم ان لو كان
 مستندا لحوادث موجبا بذاته وطبعه حتى يلزم مرجح وثمة التسلسل و
 من قدمه قدم معلوله وليس كذلك بل هو فاعل مختار افضى بقدرة قديمة
 وخصص ارادة اذلية وجود الحادث حال حدوثه من غير تقدم ولا تاخر
 ولا يلزم من قدمه القدرة والارادة قدم المقتدور والمراد اذ القدرة عبارة
 عن معنى مرشانه كخصص الحادث بالوجود دون العدم لاما يلزم منه الوجود
 والارادة عبارة عن معنى مرشانه كخصص الحادث بوقته دون وقت فاذا
 قلنا كانت الارادة مقنضية للمخصص وقت دون وقت مع قدمها

وعلامه والا لا يورد احد
 او تمتع فلما ايد في حال وجوده

واستوى، نسبتها لى جميع الأوقات فكانه قل لركانتا لارادة ارادة
 وهو غير ممنوع كما لو قل لركان الانسان انسانا و الفرس فرسا ونحوهما و
 مذا بما وافى عليه الفلاسفة لاهيون حث قالوا ان الافلاك متحركة
 على الدوام لتحصل ما لها من الاوضاع الممكنة لها على جهة التعاقب والحد
 وطبا للشيء بمعشوقها مقتضضة للحركات الدورية والاضالات
 الكوكبية وجد في عالم الكون والفساد امتزاجات واعتدالات وحوادث
 عرضيات وتوسط هذه الامتزاجات ومحدد قبولها لقابليات وحدت
 الانفس للانسانة والصور الجوتيرة للعناصر والمركبات لا معنى لها الفاعلة
 لها بل الفاعل لها انما هو العقل للفعال الموجود مع جرم فللك القمر وما لم
 يوجد منها فليس لعدم الفاعل بل لعدم القابل فاذا تحق القابل والفاعل وجود
 لزم القول بوجودها فلو لم يكن لها المكنة لكانت اوجبة او ممكنة قلنا
 كونه محتاجا لا معنى له الا انه لا يتم وجوده دون الموثور وذلك لا يستدعي
 الاحتياج الى موثر اخر ليلزم التسلسل كما قيل في الحاجة لقتض الحاجة
 ولا حاجة محوزا لاصاف المعدوم المستحيل الوجود بها فلا حاجة عدم والا
 كان الاثبات صفة للتفي المحض وهو محال واذا كان لاحقة عدما فالحاجة
 ثبوت ولا جازان يكون واجبة والا لما كانت صفة منتقاة الى الموصوف
 فلم يبق الا ان يكون ممكنة وعند ذلك فان افتقرت الى المرحح لزم التسلسل
 وان لم يفتقر فهو المطلوب في ما قيل في دفعه لود انما ذكره على كون الحاجة
 عدما فلا يخفى ان نقص الامتناع لا امتناع والعدم المكن بصح وصفه بانه
 غير ممنوع فلا امتناع يجب ان يكون عدما حتى لا يكون عدم موصوفا بالثبوت
 وما لزم من ذلك ان يكون المناقض له ثبوتا فان الامتناع صفة للمتنوع الذي
 ليس بثبوتى فلو كان الامتناع صفة بثبوتة لكان الثبوت صفة لما لا يتبوت
 له وهو ممنوع وهو قدح في البدهنيات فلا يقبل والواجب ان يقال قد بينا
 ان معنى حاجة المكن الى الموثور انه لا يتم وجوده دون الموثور فقطض الحاجة
 بهذا التفسير انه تم وجوده دون الموثور وعند هذا فقطض الحاجة لا يصح

ارادة قد علمه للنفس
 العقلية وبوسط الحركة
 الدورية

ان يكون

ان يكون صفة للمتنوع والا كان مما يتم وجوده دون الموثور والتمتنع غير موجود
 وعلى هذا فقد اندفعت الشبهة الخامسة ايضا فظهر لو احتاج المكن في
 ابتداء وجوده الى المرحح لاحتاج في حال بقائه عنه جوابا ان الاول ممنوع
 اللزوم فانه لا يلزم من احتياج المكن حال حدوثه الى المرحح احتياجه
 الى بقائه اذ الباقي هو عين المرحح حال الحدوث الثاني انه وان احتاج
 حال بقائه الى المرحح فلا يلزم منه تحصيل الحاصل فانه لا معنى لاحتياجه
 الى المرحح حال بقائه الا انه لولا المرحح لما كان باقيا فظهر يلزم من ذلك
 خروج الاثر عن حقيقته عند فرض عدم الموثور مسلم ولكن لا نسلم كون ذلك
 محالا كلف وانه لو امتنع خروج الاثر عن حقيقته عند عدم علمه لا يمنع
 انقلاب ما ليس موجودا او موجودا وهو خلاف تمام الحوادث فظهر تاثير
 الموثور في الاثر صفة زائدة على ذات الاثر والموثور مسلم ولكن لا نسلم ان
 الاثر صفة بثبوتة فانه لا معنى لتاثير الموثور في الاثر الا انه لولا ما وجد
 الاثر وعلى هذا فقطضه لا يكون ثابتا للعدم لما سبق في الشبهة الرابعة
 وربما اجيب عن هذه الشبهة انها جارية في امتناع حدوث حادث ما في
 وقت معين وهو غير ممنوع وذلك انه لو احدث حادث في وقت معين
 فحدثه في ذلك الوقت صفة زائدة على احوال الحادث لان الحدوث
 في ذلك الوقت نسبة من الذات كحادثة وذلك الوقت والنسبة بين
 الشيين صفة زائدة عليهما ولا يانعقل اثن الحادث ويحمل كونه حادثا
 في ذلك الوقت والمعلوم غير المجهول واذا كان صفة زائدة فيجب ان يكون
 صفة بثبوتة لان نقض الحدوث لاحدوث ولا حدوث صفة للمستحيل
 فكون عدما فاحدوث ثبوت ولا يمدوان يكون حادثا في ذلك الوقت
 بحدوث اخر والكلام في ذلك الحدوث الثاني كما للكلام في الاول تسلسل
 وهو ممنوع وهو غير سديد اذ لقابل ايقولا لحدوث وان كان صفة
 ثبوتة زائدا وهو حادث لكن حدوثه بنفسه لا يحدث زائدا عليه
 فلا تسلسل في لهما لتاثير صفة للاثر فلا يكون لتاثير متقدما عليه

لا نسلم ان التاثير صفة
 لا يمدوان يكون حادثا
 مع ان الاول موصوفا علمه

والناظر وان كان مصانفاً للتاثر فلا يمنع ان يكون متقدماً عليه
كفاً في التقدم والناظر فانهما وان صانفاً للتقدم سابق على الناظر
وان سلمنا ان التاثر صفة للتاثر فلا يلزم ان يكون التاثر متقدماً
على الاثر لضرورة افتقاره اذ المفنقرا ليه اعم من المتقدم قولهم المورث
في الحادث اما قد يراد حادث قلنا بل هو قد يراد قولهم ان تاثر في الاثر
صفة متجددة بعد ان لم يكن وبلز من ذلك التسلسل والدور ليس
كذلك فانه وان كان التاثر صفة متجددة بعد ان لم يكن فلا معنى له غير
وجود الحادث بقدره المورث في وقت حدوث الاثر ويحدد الاجاد
بالقدرة من مقتضات القدرة القديمة فان لقدرة عبارة عن ما من
شأنه تخصيص الحادث بالوجود دون العدم لاما يلزمه التخصيص
فلا يلزم من ذلك وجود سبب اخر ومورث اخر فلا دور ولا تسلسل
قولهم ان المحر من قد جبر او طريقين متساوين قد جبر احدهما من غير
سبب مرجح قلنا التساوي انما وقع في الغرض والمفصود وهو عندنا
غير معتبر في الترجيح كما ياتي والمرجح انما هو القدرة المتعلقة بالاجاد
والارادة المختصة وهو موجود لا محالة حتى انه لو لم يكن قادراً على
اخذ احد القديمين وسلوك احدا لطريقين ولا تعلق ارادته باحدهما
فان الترجيح يكون ممتنعاً قولهم ما المانع ان يكون ذات الممكن اولى بالوجود
من العدم على وجه لا ينهي الى احد لوجوب الذات قلنا لو كانت ذات
اولى بالوجود فان لم يحوز مع ذلك عدمه فليس واجباً لذاته ولا ممكناً
ومخلاف العرض وان جوز مع ذلك عدمه ففرض عدمه غير محال
وعند فرض عدمه فان كان العدم اولى به فالاوقات متشابهة
ويلزم من ذلك ان يكون الوجود والعدم اولى بالممكن معاً وفيه جمع
مقابلين وان لم يكن العدم اولى فلا بد من علة حارجة والا كان الممكن
قد رجح من غير مرجح اصلاً وهو محال وعند ذلك فالمرجح للعدم اما
ان يكون متساوياً في اقتضائه للعدم لما اقتضى الوجود او راجحاً او

مرجوحاً لاجاز ان يقال بالاول والالاتمغ الوجود والعدم اذ لا اولوية
لاحدهما وان كان الثاني او الثالث فيلزم منه تعيين اثر الراجح وامتناع
اثر المرجوح وقد قل بحوازل كل واحد منهما ومنه المحالات انما لزم من
فرض ان الممكن اولى بالوجود من عدمه فكون محالاً فهو لا يسلم ان المرجح
للوجود وجودي فقد قل في جوابه انه لا فرق من عدم المورث ومن المورث
العدمي وقل ايضا ان العدم لا يميز في نفسه لانه لو كان يميز كان
ذاتاً وما ليس يميز فلا يمكن اسناد الاثر اليه وما باطلان اما الاول
فلان الحضم قد لا يسلم عدم الفرق بين عدم المورث والمورث العدمي ولهذا
فان عدم الشرط موثري في عدم الشرط ولو عدم هذا المورث بان عدم
عدم الشرط لما لزم منه اشفاء الشرط واما الثاني فانه يلزم في
العدم المطلق دون العدم المضاف والاقرب في ذلك ان يقال لو
كان المورث في حدوث الممكنات عدماً فهو اما قد يراد حادث فان كان
حادثاً فالكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل والدور
وما ممتنعان كما سبق وان كان قدماً فاما ان يتوقف تاثره في الوجود
الحادث على تجدد امر لم يكن او لا يتوقف فان توقف تاثره في الوجود
على تجدد امر فالتسلسل او الدور لازمان وان كان الثاني فيلزم
من قدم المورث قدماً لا اثر او مجرد حدث لا اثر حدث المورث ومخلاف
الفرض فيلزم على هذا اذا كان المورث وجوداً بالامكان انصافه بالقدرة
والارادة القديمة الموثرة في تخصيص الحادث كما سبق بخلاف المورث
العدمي قولهم ما المانع من كون المورث غير موصوف بالوجود ولا بالعدم
قلنا بطلان امر معدوم ولا موجود سبباً في مسأله الاحوال قولهم
ان الامكان معلل بالماتية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة انما يلزم
ان لو كان الامكان صفة بثبوتها وليس كذلك فانه لا معنى للامكان غير
سلب الاستغناء عن المورث في الوجود والعدم ويتقد من ان يكون صفة
اشباهه فلا يمكن الماتية علة موثرة فمقابلها والقابل غير المورث وان

سلمنا انها علة موثرة فيه فما ذكره انما يلزم ان لو كان الوجود زائدا على
الماتمة وليس كذلك بل الوجود هو نفس الماتمة والماتمة نفس الوجود
كما ناتي قوهر الماتمة من حيث هي موجودة تمتنع ان يكون ممكنه العدم
وكذلك بالعكس قلنا اذا فرضنا الماتمة موجودة فمعنى كونها ممكنه
العدم انه لو فرض العدم بدل الوجود لما كان متمتعا وكذلك بالعكس
والامر كان بهذا الاعتبار لا ينافيه الوجود ولا العدم قوهر لا يلزم
من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الازل صحة الحكم
بذلك على الجملة قلنا اذا كان كل واحد من الاحاد لا وجود له في الازل وهو
بعض الجملة فليس بعض من العاض الجملة يكون موجودا في الازل واذا
لم يكن شيء من الابعاض موجودا في الازل فالجملة غير موجودة في الازل
فانه لا وجود للجملة دون وجود ابعاضها قوهر لا نسلم وجود ما يستحق جملة
في غير المنتهي قلنا سمي الجملة هو ما وصفتهم بكونه غير متناه ولا شك
انه غير كل واحد من الاحاد اذ كل واحد من الاحاد متناه والموصوف
بما لا يتناهي هو الاعداد المفروضة بحيث لا يخرج منها واحد قوهر لا نسلم
ان مفهوم الجملة زائد على الاحاد المتعاقبة لغير النهاية قلنا ان ايدتم
ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الاحاد فهو ظاهر الاحالة
وان اردتم به الهمة الاجتماعية من اجاد الاعداد فلا خفاء بكونه زائدا
على كل واحد من الاحاد وهو المطلوب قوهر ما المانع ان يكون الجملة مترجحة
باحادها الداخلة فيها كما قررر وهو قلنا اما ان يقال بترجح الجملة لمجموع
الاحاد الداخلة فيها او بواحد منها فان كان بواحد منها فالمحال الذي الرضا
حاصل وان كان لمجموع الاحاد فهو نفس الجملة المفروضة وفيه ترجح الشيء
نفسه وهو محال قوهر لا نسلم ان واجب الوجود لذاته غير قابل للعدم
قلنا لو كان قابلا للعدم فاما مع بقائه كونه واجب الوجود او لا مع بقائه كونه
واجبا فان كان الاول فهو محال اذ الواجب هو ما لو فرض معدوما عرض عنه
المحال لذاته وان كان الثاني فيلزم منه انقلاب حقيقته الواجب لذاته

حازرا

حازرا او متمتعا وقلب الحقائق محال ولو جاز ذلك لما نفي الوثوق بالفضا
البدهية لحوازا انقلاب حقايقها وعاقلا لا يتدد في صحة القضاء
البدهية ولا يتشكك وعلى هذا فالمسلم امتناعه من العالوانا هو الوجود
الازلي والممكن انما هو الوجود الحادث اما ان يكون المتمتع هو الممكن فلا
قوهر لا يخ اما ان يكون الواجب بذاته ممكنا او غير ممكن قلنا ممكن بالمعنى العام
اي انه غير متمتع الوجود وكونه ممكنا بالمعنى العام لاننا في الوجود لذاته
كما لاننا في الامكان الخاص وليس ممكنا بالمعنى الخاص وسلب الامكان
بالمعنى الخاص لاننا في الوجود بالذات ايضا كما لاننا في الامتناع وانما تمتنع
كونه واجبا لذاته ان لو كان ممكنا بالمعنى الخاص او غير ممكن بالمعنى العام
وعلى هذا فقد بان انه لا بد من وجوده وهو واجب الوجود لذاته وانه يجب
ان يكون ازليا ابديا لا يتصور عليه العدم متقدما عليه ولا متأخرا
عنه **المسئلة الثانية** في ان حقيقته واجب الوجود بل هي
مشاركة لنا في الحقايق في مسمى الحقيقته او مخالفة لها وقد اختلف
ذلك فذهب بعض المنكلمين الى ان مسمى الحقيقته والذات مشتركين
واجب الوجود وغير من الذوات وانما تتميز ذات واجب الوجود و
حقيقته عن باقي الذوات بوصف يكون اخض وصف الالهة ولا بد
وان يكون ثبوتهما فان التمييز من الذوات لا يحصل بالصفات السلبية
كلونه لاحد لها ولا نهية ولا جسم ولا عرض ونحو ذلك هل يجوز ان يكون
ذلك الوصف مما يدرك امر لا يختلفوا فيه وقد اجمع صاحب هذا
المذهب على ان مسمى الحقيقته والذات مشتركين من جميع الذوات كحتمين
الاولى انه يصح ان يقال للذات اما واجبة ام ممكنه والذات هو مورد
القسمه ومورد القسمه يجب ان يكون واحدا سمي الذات واحدا لذاته
هو ان المفهوم من مسمى الذات لا يختلف باختلاف اعتقاد كون الذات
واجبة او ممكنة ولو كان مسمى الذات في الواجب الممكن مختلفا لاختلف
باختلاف هذا الاعتقاد ان قال واذا ثبت ان مسمى الذات واحدا وانه

0

لا امتياز به من لذوات فلا حفا، ان المفهوم من واجب الوجود متميز
عن المفهوم من ممكن الوجود وليس التمايز في مسمى الذات فليس
ان يكون بصفة زائدة على مسمى الذات لان ما به الافتراق غير ما به الاتفاق
قال واذا ثبت انه لا بد من وصف زائد يكون به التمايز من ذات واجب
الوجود وذوات الممكنات فلا جاز ان يكون التمايز بصفات سلسلة مختصة
بكل واحد من الذوات او بعض الذوات دون البعض اما الاول فلان
ما سلب عن احدى الذاتين اركان مسلوبا عن الذات الاخرى فلا تمايز وان
لم يكن مسلوبا عن الذات الاخرى فالذات الاخرى مختصة بوصف ثبوت
لا سلبى واما الثانية فلان الذوات متعددة متكثرة فاذا اختص
بعضها بالوصف لوجودى والبعض بسلبه فاما ان يخص الواحد من الذوات
بالثبوت والباية بالسلب والواحد بالسلب والباية بالثبوت و
على كلا التقديرين فالتمايز وان حصل من ما اختص بالثبوت والسلب للمايز
من الذوات المشتركة في الثبوت او السلب ممتنع وايضا فانه لو استغنى
الذات من حيثها ذات عن الصفة مع اتحادها لما وقع الفرق بين ذات
الستواد وذات البياض وذات الجومر وذات العرض ونحوها فاذا
ما به التمايز وجودى ومن المتكلمين من قال التمايز بالوصف الحاصل انما يكون
عند الاشتراك بين الذوات في مسمى الذات والحقيقة وليس كذلك بل
واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقي الذوات ولا مشاركة
وبينها في غير التسمية محجبا على ذلك بانه لو كان مسمى الذات متمم واجب
الاشتراك من واجب الوجود وممكن الوجود في ما هو ثابت بالذات لكل واحد
منهما لانه متى شئت فنصنا، الذات حكم لذاتها كان ذلك ثابتا لها مما كان
ثابتة ويلزم من ذلك ان يكون ذات الممكن واجبة لذاتها ضرورة ثبوت
ها في واجب الوجود وان يكون ذات واجب الوجود ممكنة لذاتها ضرورة
ثبوت ذلك لها في ممكن الوجود وكل ذلك محال وان قل اختصاص واجب
الوجود وممكن الوجود بما احصى من الوجوب والامكان ليس لمسمى الذات
المشتركة بل لماهية عين كل واحد منها وما به العين مختلف قلنا في الكلام في

اختصاص كل واحد من الذوات بتعريفها مع اتحاد مسمى الذات كالكل في
الاول وهو تسلسل ممتنع قال وعلى هذا فورد القضية الى الوجود الممكن
ليس مسمى الذات بل اسم الذات والقول بان مسمى الذات لا يختلف باختلاف
الاعتقادات من معنى الجومر والعرض والواجب والممكن غير مسلم بل الذي
لا يختلف انما هو الاسم دون المسمى وان سلمنا ان مسمى الذات واحد ولكن
لان سلمنا التمايز لا بد وان يكون بوصف ثبوت بل جاز ان يكون ذات واجب
الوجود متميزة عن غيرها من الذوات لسلب ما وجب لغيرها عنها وتمايز
باقي الذوات بصفات وحوادث كل واحد منها مختص بوصف وجودى
لا وجود له في باقي الذوات والاخر والقول بانه لو استغنى الذات عن
الصفة مع اتحادها لما وقع الفرق بين الذوات المختلفة قلنا عدم استغنا
الذات عن الصفة المتميزة لا يوجب كون الصفة المتميزة وجودية فلا يلزم
من عدم الفرق عند عدم الاختلاف بالصفة عدم الفرق مع فرض
الاختلاف بالسلب والاجاب **المسئلة الثالث** في ان وجود واجب
الوجود هل هو نفس ذاته او زائد عليها ذهب الاشاعرة والفلاسفة
وبعض المعتزلة الى ان وجود واجب الوجود لا يزيد على ذاته وجوده
ووجوده ذاته وخالفهم في ذلك طائفة من المنكبين اما حجة من قال
بان وجوده لا يزيد على ذاته انه لو كان وجوده زائدا على ذاته لو نحل اما ان
يكون واجبا او ممكنا لا جاز ان يكون واجبا لانه مفتقر الى الذات ضرورة
كونه صفة لها ولا شيء من المفتقر اليه غيره يكون واجبا لذاته فادرج وجوده
لو كان زائدا على ذاته لما كان واجبا فلم يقع الا ان يكون ممكنا واذا كان
ممكنا فلا بد له من موثر والموثر فيه اما الذات او خارج عنها فان كان
الاول فهو ممتنع لو حصر في الاول ان الذات بسيطة لا تركيب فيها وهي
قابلة للوجود فلو كانت موثرة لكانت قابلة وفاعلة ولها قوتان قوة
القبول وقوة الفعل والبسيط الواحد ليس له قوتان مختلفتان فان
الكلام في قبوله للقوتين المختلفتين كالكل في الاول وهو تسلسل ممتنع

الثاني انها لو كانت موثرة في الوجود فالموثر في الوجود لا بد و
ان يكون موجودا على ما سبق فاذا ن تاثير المايسة في وجودها متفق
لي وجودها والوجود مفتقر الي نفسه وهو محال كما سبق وان كان
الثاني وهو ان يكون الموثر في الوجود غير مايسة واجبا لوجود فوجود
واجب الوجود مستفاد له من غير وكل ما استفاد وجوده من غيره فليس
واجبا لذاته وهذه المحالات انما لزم من كون وجوده زائدا على ذاته
فلا يكون زائدا وهذه الحقبة ضعفه اذ لقايل ان يقول ما المانع من كون
الوجود الزايد على المايسة واجبا لنفسه قولك لانه مفتقر الي المايسة
والمفتقر لغيره لا يكون واجبا لذاته لانسلم ان الواجب لنفسه لا يكون مفتقرا
الي غيره بل الواجب لنفسه هو الذي لا يفتقر الي موثر فاعل ولا يمنع ان
يكون موجبا لنفسه وان كان مفتقرا الي القابل فان الفاعل الموجب بالذات
لا يمنع توقف تاثيره على القابل وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه او
لما هو خارج عنه وهذا كما نقوله الفيلسوف في العقل الفعالي فانه موجب
بداية للصور الحورية والانفس الانسانية وان كان ما اقتضاه لذاته متوقفا
على وجود الهنوي القابلة وان سلمنا انه لا بد وان يكون ممكنا ولكن لا نسلم
ان الممكن هو المفتقر الي الموثر بل الممكن هو المفتقر الي الغير والافتقار الي
الغير اعني الافتقار الي الموثر وقد تحقق ذلك بالافتقار الي الذات
القابلة سلمنا انه لا بد من موثر فلم قلتم بامتناع كون الذات هي الموثر قولكم
انها قابلة وفاعلة مسلم ولكن لو قلتم بامتناع ذلك في البسيط الواحد فان
القول والفعل غير خارج عن النسب والاضافات ولا مانع من اضافة
البسيط الواحد نسب مختلفه كالصاف لوحدة التي هي مبدأ العدد بانها
نصف الاسبين وثلاث الثلثة ومم جرا والذى يخص لفيلسوف ان يقال ما
المانع من ان يكون القابلة والفاعلية باعتبار صفات لا توجب التعدد
والتكثرة ذات البسيط الواحد ولا توجب التسلسل كما قلتم في صدور
الكثرة عن المعلول الاول لذات واجبا لوجود فانكم قلتم الصادر عنه عقل

ونفس محرر موجرا لفلان لا قضي وذلك باعتبارات متعددة لصورة
ان الواحد عندكم لا صدر عنه الا واحد فان كان هذه الاعتبارات صفات
وجودية وامور احققة فقد ناقضتم مذمبكم في قولكم ان الواحد لا
صدر عنه الا واحد وان لم يكن هذه الاعتبارات صفات وجودية ولا
موجة للتكرر ولا التسلسل فما المانع من كون الذات لواحدة قابلة وفاعلة
مثل هذه الاعتبارات واما الوجه الثاني في بيان امتناع كون الذات موثرة
فلا يخرج عنه والاجاز اسناد الامور الحادثة الي ما ليس بوجوده ولا معدوم
وبطل العول بوجود واجب الوجود وانما الطريق في الرد على هذه الحقبة
على الاشتكالات السابقة فان قل كما تمتع تاثير الذات في الوجود لما فيه
من افتقار الوجود الي الوجود فمتنع ان يكون الذات قابلة للوجود لان
القابل للوجود لا يكون الا موجودا واما افتقار الوجود الي الوجود قلنا لانسلم
انه يلزم من ضرورة كون الفاعل للوجود موجودا ان يكون القابل للوجود
موجودا بل شرطه ان يكون ثابتا والاثبات اعم من الوجود واما القابلون
بان الوجود زائدا على ذاته فقد اجابوا في قولوا لاحفاء بصحة قول
القابل ذات واجبا لوجود موجوده وهو حكم تصدقني استدعي محكوما
عليه ومحكوما به فلو كانت ذاته وجوده كان اصل القضية ذاته ذاته او
وجوده وجوده وهو مذكر من الكلام الثانية انه قد تعقل وجود واجب
الوجود من جهل حقيقته والمعلوم مغاير للجهول الثانية ان مفهوم واجب
الوجود مشترك بين جميع الموجودات على السوية لما سياتي بعد والمفهوم
من الذات مختلف كما سبق وعند ذلك يجب ان يكون زائدا على الذات لثلاثة
اوجه الاول ان ما به الاحلاف يجب ان يكون غير ما به الاتفاق الثاني انه اذا
كان الوجود هو نفس المايسة والوجود مشترك فليس القول بان وجود
واجب الوجود علة لوجود غيره اولى من العكس الثالث انه اذا كان مستمى
الوجود واحدا فلو كان هو نفس الذات لكان مستمى الذات واحدا ويلزم
من ذلك ان كان ثابتا لبعض الموجودات بمقتضى انه ان يكون ثابتا للاخر

ضرورة الوجود في المقضي وبلزوم من ذلك ان يكون واجب الوجود ممكنا
لذاته ضرورة ان غيره من الموجودات يمكن لذاته او ان يكون غيره واجبا
لذاته ضرورة مشاركته لواجب الوجود في المقضي لوجوب الوجود وفيه ما
لوجوب جعل الواجب ممكنا والممكن واجبا وموجب الحقيقة تمتنع ومذه الحجة ايضا
بعدة عن التخصيص بل بعد مما تقدم اما الحجة الاولى فلما قلنا ان قولنا الحمل
والوضع والمحكوم به والمحكوم عليه ليس المعنى بل في اللفظ وعند اختلاف
اللفظ لا يكون مذكرا بل هو كقولنا القابل للانسان بشر وكذا في جميع اللفاظ
المترادفة فانه قد يقصد به بيان اريد لولا احدا للفظين هو مذكور الاخر
مخلاف ما اذا اتخذ اللفظ واما الحجة الثانية فمبنية على ان الوجود زائدا على
الحقيقة والافصح القول بان الوجود هو نفس الحقيقة تمتنع تسليم العلم بالوجود
مع الجهل بالحقيقة واما الحجة الثالثة فمبنية على ان المفهوم من الوجود
واحد مشترك بين واجب الوجود وممكن الوجود وسياى ابطاله في المسئلة التي
بعد فبذه هي عمدة الفرقين وان كانت حجة المذموم الاول اشبه وعسى ان
يكون عند غيري كحقيق احدا الطرفين **المسئلة الرابعة** في ان وجود
واجب الوجود هل هو مشترك لوجود الممكنات في المعنى ام لا وقد اختلف
في ذلك فذهب لاشعري والى الحسين البصري انه غير مشترك لنا في
الوجودات في معناه وانما هو مشترك لها في الاسم وذهب الخذاق
من الفلاسفة وبعض المتكلمين الى ان مفهوم الوجود في الكل واحد وقد
اخرج من قبلنا لاختلاف بان وجود واجب الوجود نفس ذاته وذاته محالفة
لباقى الذوات على ما تقدم برهان كل واحدة من المقدمتين فسمى الوجود
يكون محالفا وقد عرف ما فيه واما حجة القايلين باليجاد مسمى الوجود بين
واجب الوجود وغيره فمن اربعة وجه الاول هو انه يصح ان يقسم الوجود الى
الواجب والممكن القديم والحادث فالوجود مورد القسمة وكل ما يكون
موردا لقسمة يجب ان يكون واحدا فالوجود واحدا لثاني هو اننا اذا اعتقدنا
شيء موجودا فاعتقاد كونه موجودا لا يختلف باختلاف الاعتقاد بكونه

واجبا او ممكنا ولا يكونه جوهرا او عرضا او سوادا او باضادا ولو لم يكن
المفهوم من الوجود في الكل واحدا لاختلاف باختلاف الحقائق الثالث
انا اذا قلنا هذا الوجود خاص كان هذا الحكم تصدقا يقيا حقا والتصديق
لستدعي سابقه التصور واحدا لتصورين لوجود مطلقا والاخر
الحاصر في التصور للوجود المطلق سابق على التصور للوجود الخاص ولا
معنى للوجود المطلق الا ما كان صالحا للاشتراك كثير من الموجودات فيه
فكون مسمى الوجود من حيث هو وجود محدد السراج هو ان قول
القابل مسمى الوجود غير مشترك فيه من الماهيات اما ان يكون المراد به
الوجود المطلق او الخاص فان اراد به الوجود الخاص فلا نزاع فيه
ولا حاجة الى نفي ما وقع الاتفاق عليه وان اراد به الوجود المطلق فالحكم
على الوجود المطلق بانه لا يقع للاشتراك فيه اعترافا لوجود المطلق
لان التصديق مسوق بالتصور فكون القول منساقا اذا الوجود
المطلق هو الصالح للاشتراك فيه فالقول بانه لا اشتراك فيه يكون سابقا
وفي هذه الحجج نظرا ايضا اما الاولى والثانية فقد سبق الكلام عليهما
في مسئلة ان مسمى الذات واحدا ام لا واما الحجة الثالثة فمبنية على
لقابل ان يقول الحاصل من قولنا هذا الوجود خاص انه محال في ذاته
لنا في الوجودات وذلك لا يستدعي كونه مطلقا واما الحجة الرابعة
فالمراد من قولنا مسمى الوجود ليس مشتركين الذوات انى انه ليس
لا اسم الوجود مسمى مشترك من الذوات وليس كما بعدم الاشتراك على
مسمى متحققا لمطلقا ولا خاصا ولا الحفي الفرق من الاعتبارين وغاية
ما يلزم في ذلك لنا ويل محال للفظ على ما ليس ظاهرا فيه وهو غير بعيد
والاوبين المذمومين انما هو الاول لما تقدم **النوع الثاني**
في الصفات لوجوده لذاته واجبا لوجوده وشتمل على احدى عشر
مسئلة في اثبات الصفات لنفسه على وجه عام في اثبات صفته
القدرة ح في اثبات صفته الارادة ح في اثبات صفته العلم في اثبات

فه

صفة الكلام في اثبات الادراكات في اثبات صفة الحوة
في انه مل له صفة زائدة على هذه الصفات ط في ان الصفة مل هي نفس
الوصف او غيره في ان الصفة مل هي نفس الموصوف او غيره اولاهي
هو ولا يغيره في تعلق هذه الصفات بتعلقها بها وانه وجودي امر لا
وان الصفة هل توصف ام لا **المسئلة الاولى** في اثبات الصفات
الوجودية على وجه عام مذهب اهل الحق من الاشعية ان الواجب
ثباته قادر بقدره مر يد بارادة عال لم يعلم من كلامه سميع بسمع بصير
بصر حي بحوة وهذه كلها صفات وجودية ازلية زائدة على ذات
واجب الوجود ودمت للفلاسفة والشيعة ليعنيها ثم اختلفت الشيعة
فمنهم من يطلق عليه شياء من الاسماء الحسنى ومنهم من لم يجوز خلوه عنها
واما المعتزلة فلم يفصل مذهب في الصفات باقى شرحه في كل مسألة على
التفصيل ونحن الان نبتدى بعهد المعتزلة والنسبة على وجه مساده
ثم نذكر ما هو معتد اهل الحق في ذلك فنقول قالت النفاة لو قدر له صفات
وجودية زائدة على ذاته فاما ان يكون كلها واجبة او ممكنة او البعض واجبا
والبعض ممكنا لا جازان يقال الاول اذ هي منقولة الى الذات
ضرورة كونها صفات للذات والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا لذاته
ولاجازان يقال بالثاني واللافتقرت الى علة موحدة لها والعلة الموحدة
لها اما الذات او غيرها لا يمكن ان يكون الموجب لها الذات ذاتا قائمة
لها والقابل لا يكون هو الفاعل من جهة كونه قابلا وان كان من جهة الفاعل
لا بد وان يكون وجوده فان بعض الجهة لاجهة ولا جهة عدم فالجهة وجود
والكلام في تلك الجهات كاللهم في الاول ويلزم منه التسلسل والدور
وهو ممتنع وان كان الموجب لها غير الذات فواجب الوجود مفتقر الى غيره
في افادة كالاته له ويلزم ان يكون مشروعا بالنظر الى ذلك الغير و
هو ممتنع ثم ذلك الغير اما ان يكون قدما او محذورا لا جازان يكون قدما
اذ لا قدر عند غيره واجب الوجود وصفاته وان كان حادثا ووصفا

واجب الوجود يكون حادثه ضرورة حدوث المحدث لها وهو غير قابل
لحلولة الحوادث في ذاته كما يات بعد وان كان الثالث وهو ان يكون
البعض منها واجبا والبعض ممكنا فطلان كل واحد منهما بما به بطلان
القسمين الاولين فاذن واجب الوجود واجب من جميع جهاته وليس
له صفات وجودية زائدة على ذاته ولا ما يوجب فيه تعددا ولا
كثرة وما يوصف به واجب الوجود فلا يخرج عن ان يكون من اسم الذات
كقولنا انه ذات وموجود وماسية وشئ ومعنى ونحوه او من الصفات
السلبية كقولنا انه واجب اي لا يفتقر الى غيره في وجوده ونحوه والاضا
كقولنا انه جواد وعلة ومبدئ وخالق ومبدع ونحوه واما ما يخص
المعتزلة والشيعة فانهم قالوا لو كان له صفات وجودية زائدة
على ذاته لم يخل اما ان يكون هي او غيره فان كانت هي هو فلا صفة له زائدة
عليه وان كانت غيره فاما قد ية او حادثه فان كانت قد ية فالقدم
اخصر وصف الالهة وذلك بفضي الى القول بتعدد الالهة وهو ممتنع
كما يات وان كانت حادثه فلزم ان يكون واجب الوجود محلا للحوادث وهو
ممتنع كما يات وايضا فانه لو فامر به صفات وجودية لكانت مفتقرة
الى الذات في وجودها وذلك يودي الى اثبات خصائص الاعراض
لصفات واجب الوجود وهو مح و ايضا فان الله تعالى كفى لنصارى اثباتهم
الاقانم الثلاثة وهي الوجود والعلم والحياة فمن اثبت له ذلك و
زيادة كان اولي بالتكفير والحواب اما الشبهة الاولى فقد سبق الحواب
عنها في ان وجوب واجب الوجود مل بوزان على ذاته امر لا وما قبل من ان
القدم اخصر وصف الالهة تعالى وان ارد به انه خاص بالله تعالى وجه لا
تشاركه فيه غيره من الوجودات الخارجة عن مستمات جسم ولكن ليس
في ذلك ما يدل على نفى لقدم عن صفاته وان ارد به انه غير مصور ان
لعم شئ من على وجه يدخل فيه ذات واجب الوجود وصفاته فهو المصا
على المطلوب ثم هو لازم للختم ان كان ممن يعتقد كون المعدور مسا

وداناباته في لقدم في حالة العدم على ما لا يخفى وقد اجاب بعض الاصحاب
عن هذه الشبهة بان قال لو كان لقدم اخض صفا لاهنة فمفهومه
لا محالة يرد على مفهوم كونه موجودا وعند ذلك فالوجود اما ان
يكون اعم من العدم واخص منه فالكان اعم فقد تركبت ذات واجبا لوجود
من وصفين اعم واخص فان كان اخص فلزم ان يكون كل موجود له ونقل
الالزام وهو غير صواب لجواز ان لا يكون اعم ولا اخص بناء على ان مستحي
الوجود مختلف وان احوال لوجود كما سبق ولا يلزم من تعدد مفهوم
اسم الوجود والقدم التكثر في مدلول اسم الاله تعالى الا ان يكون
المفهوم من القدم امرا وجوديا او معني حقيقيا وليس كذلك بل
حاصله راجع الى سلب الاول لا عن وجودها بخلاف الصفات لوجوده
التي سلبت عليها الاولية واما القول بان قام الصفات بذاته بفضي
الى ثبوت خصائص الاعراض فانما يستقيم ان لو ثبت ان خاصية الغرض
قائه بالحل مطلقا وليس كذلك بل خاصية الغرض وجوده في الخبر تبعا
لمحل فده وهو غير متصور في صفات الله تعالى او بقول خاصية الغرض
قيامه بالمحل مع حدوثة وتجدده وهو ايضا غير متصور في صفات الله
تعالى واما تكفر لنضاري فلم يكن باثباتهم الوجود والعلم والحوية بل
باثباتهم الهة بلثة على ما قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
منذ ما اعتمد عليه النفات واما امل الاثبات فقد سلك بعضهم في
الاثبات مسلكا ضعيفا وهو انهم عرضوا لاثبات احكام الصفات اولا
ثم توصلوا منها الى اثبات العلم بالصفات بانها فقالوا العالم الاحالة على غاية
الحكمة والافقان وهو مع ذلك جازي وجوده وجازي عدمه كما سيأتي وهو
مستند في التخصيص والاحجاد لي واجب لوجود كما سيأتي ايضا يجب ان
يكون قادر اعليه من داله عالما به كما وقع به الاستقراء في الشاهد فان من
لم يكن قادرا لا يصح صدق شئ عنه ومن لم يكن قادرا لم يكن تخصيص
بعض الحازرات عنه دون البعض اولى من العكس اذ نسبتها لله نسبة واحدة

ومن لم يكن عالما بشئ لا يتصور منه الفصد الى ايجاد ولا الافان و
الاحكام في صغته قالوا واذا ثبت كونه قادرا مراداعا لما وجب ان يكون
حنا اذ الحاة شرط هذه الصفات على ما عرف في الشاهد وما كان له في
وجوده او عدمه شرط لا يحلف شامدا ولا غابا ويلزم من كونه حيا ان
يكون سمعا بصيرا متكلما فان من لم يست له هذه الصفات من الاحياء
فهو مصنف باضدادها كالعمى والطرش والحرس على ما عرف في الشاهد
انضا والاله تعالى تقديس عن الانصاف بهذه الصفات قالوا واذا ثبت
منه الاحكام فهي في الشاهد معللة بالصفات فالعلم في الشاهد علة
كون العالم عالما والقدرة علة كون القادر قادرا وعلى هذا النحو في باقى
الصفات والعلة لا يحلف لا شامدا ولا غايبا وانضاف ان هذا العالم
في الشاهد من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة وعلى هذا
النحو والحد ايضا لا يحلف لا شامدا ولا غايبا وانضاف ان شرط العالم
في الشاهد قيام العلم به وكذلك في القدرة وغيرها والشرط لا يحلف
شامدا ولا غايبا واعلم ان هذه الحجج مما ضعف المنسك بها جدا فان
حاصلها يرجع الى الاستقراء في الشاهد والحاق الغائب بالشاهد تبعا
التمثيل وقد سبق ابطاله في الفصل السابع من الباب الثالث في الدليل والذ
ريده ميمنا ان نقول القياس ميمنا يعرف بالتفاوت من صفات الغائب
والشاهد حتى ان القدرة في الشاهد لا يتصور بها عنده الاجاد بخلاف
القدرة في الغائب وكذلك الارادة في الشاهد لا يتصور بها التخصيص
بخلاف الارادة في الغائب وعلى هذا النحو في باقى الصفات فاذا ما وجد في
الشاهد ضروري وجود في الغائب وما وجد في الغائب غير موجود في الشاهد
فلا يصح القياس وانضاف ان التوصل من الصفات الاحكامية في حق الغائب
الى الصفات النفسانية بوجوب ان يكون الصفات الاحكامية اعرف
من الصفات النفسانية والالما يمكن التوصل بها الى معرفتها واذا كانت
الصفات النفسانية اخفى وكفى بوجد في حد الصفات الاحكامية وشرط

المعرف وان يكون اعرف مما عرف به ولما نخل بعض الاصحاب ضعف هذه
الطريقة لم يستند في اثبات الصفات عند ثبوت احكامها الي غير الضرورة
ودعوى بدمية دون الحاق الغايب بالشاهد وهو بعيد ايضا فان العلم
الضروري بذلك وان كان واقعا في الشاهد جريا على العادة فان من
راي بنا مرتفعا وصناعة محكمة في الشاهد اضطره عقله الى العلم بعلم صا
وقدرته وادارته الي غير ذلك من الصفات ولا يلزم مثله في الغايب
والاطرد ذلك في ما تعلمه بالضرورة في الشاهد من كون صانع البناء
المحكوم حيوانا متحركا بالارادة معتذرا ناميا مولدا وليس كذلك وانضا
فانه لو خلى الانسان ودواعي نفسه من مبداء نشوه الي اخره من غير التقاطع
لنظر او تقليد لرجل من نفسه العلم بذلك في حق الغايب اصلا ولو كان
بدهيا لما كان كذلك ولما خالف فيه اكثر العقلاء وان كفى في ذلك
لمجرد الدعوى فقد لا يؤمن بالمقابلة بمثلها في طرف التقيص مذاكله بعد تسليم
ثبوت احكام هذه الصفات وراي قيام الصفات بالذات والاقبال استدلالا
باطلا والقول بانه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات مع كونه حيا لكان متصفا
بما قابلها فالمحقق فيه توقف على بيان حقيقة المتقابلين وبيان اقسامهما فقول
اما المتقابلان فالاحتمعان في شئ واحد من جهة واحدة وهو اما الاصح
اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب او صح ذلك في احد الطرفين فالاول
نما المتقابلان بالسلب والاجاب وهو تقابل الناقض والتناقض هو
اخلاف القضييتين بالاجاب والسلب على وجه الاحتمعان في الصدق
ولا في الكذب لذاتهما كقولنا زيد حيوان زيد ليس حيوانا ومخالفة استحالة
اجتماع طرفه في الصدق والكذب وانه لا واسطة بين الطرفين ولا
استحالة لاحد الطرفين الى الاخر والثاني فلاح اما ان تحافظا او لا تحافظا
فان تحافظا فهما المتقابلان بالاضافة ونما اللذان لا تعقل لكل واحد منها
الاعم تعقل الاخر كقولنا زيد اب زيدان وخاصته يوقف كل واحد من
طرفه على الاخر في الفهم وان لم تحافظا فاما ان يبيد كل واحد منهما الاخر

اولا يبيد فان كان الاول فيها المتقابلان بالتضاد والمتضادان كل امرين
بصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق ويبيد كل واحد منهما الاخر
وسواء كانا وجودين كالسواد والبياض او وجودا او عدما كالروحة
والفردية ومن خواصه استحالة كل واحد من طرفه الى الاخر في بعض
صورة وحواجز وجود واسطة من الطرفين لمن علمه الاستحالة من احد الطرفين
الى الاخر كالصفرة والحمرة من السواد والبياض وان كان لا سد كل واحد
منهما الاخر فهو تقابل العدم والملكة اما الملكة بالمعنى الخاص فهو كل معنى
وجودي امكن ان يكون ثابتا للشيء اما نحو جنسه كالبصر للانسان او نحو
نوعه ككتابة زيد او نحو شخصه كاللحية للرجل واما العدم المتقابل للملكة فهو
ارتفاع هذه الملكة وسواء كان ذلك قبل الامكان كالامنة بعد اللوغ
اذ قبله كعدم الكتابة حاله الصغر وسواء كان مما يزول كالمرودة او لا
يزول كالعمى ولما لم يكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر لانقاله
اعمي ولا يصير ومن خواص هذا التقابل حواجز انقلاب الملكة الى العدم ولا
عكس وعلى هذا ان اردت بالتقابل بينهما تقابل التناقض لتسلب والاجاب
وهو انه لا حلوم كونه سمعا وبصيرا او متكاملا او ليس فهو ما يقوله
الخصم ولا تقبل نفسه من غير دليل وان اردت بالتقابل المتضاد بغير
فهو غير متحقق من البصر والسمع والطرش ونحوه ثم وان كان
من قبيل تقابل المضان فلا يلزم من نفي احد المتضادين ثبوت الاخر
بل ربما استقيما معا وان اردت بالتقابل تقابل الضدين فانما يلزم ان لو كان
واجب الوجود قابلا لتوارد الاضداد عليه وهو غير مسلم وان كان
قابلا فلا يلزم من نفي احد الضدين وجود الاخر لحواجز اجتماعهما في العدم
وجود واسطة بينهما ولهذا يصح ان البارئ ليس اسود ولا ابيض
وان اردت بالتقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم ايضا من نفي الملكة
حقق العدم ولا بالعكس لاني محال يكون قابلا لها ولهذا يصح ان يقال
لا اعمي ولا بصير والقول بكون البارئ تعالى قابلا للبصر والعمى دعوى

الجزء

محل النزاع والمصادرة على المطلوب وعلى هذا فقد امتنع لزوم العمى و
الحرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفى البصر والسمع والكلام
عنه واما المعتزلة فانهم قالوا في ابطال الحاق الغائب بالشامد
بذات الصفات ان هذه الاحكام وهي العالمة والقادرة والمبدئة و
نحوها واجبة لله تعالى والواجب لا يفتقر الى ما يعلل كما في الشاهد
فان الخمر للجور وقبول الجور للعرض لما كان واجبا لم يفتقر الى علة واما
المفتقر الى العلة مما كان في نفسه جازيا عن واجب وذلك لكون العالم
عالميا في الشامد ونحوه قال بعض الاصحاب فلو كان الواجب لعل والجائز
هو المعلن مستقضى كلا الطرفين اما انتقاض طرق الحواز الموجودات
جائز وليس محلا واما انتقاض طرف الواجب فهو ان كون العالم عالميا
الشاهد بعدان بت واجب وهو معلن وورده غير صحيح اما قوله الوجود
الحادث جائز وليس محلا انما يلزم ان لو قيل ان كل جائز معلن بالصفة
وليس كذلك انما قالوا لا يعلل الا الجائز ولا يلزم من كون التعليل لا
يكون الا للجائز ان يكون كل جائز معلن واما قوله بان العالم في الشاهد
بعدان ثبت كونه عالميا واجب وهو معلن غير صحيح وذلك لان الواجب
ينقسم الى ما وجوبه بنفسه والى ما وجوبه بشروط غيره فان رديبه انه واجب
بالمعنى الاول فقد ناقض حيث جعله معللا فان الواجب بنفسه ما لا
يفتقر في وجوده الى غيره وان اراد به الواجب بالمعنى الثاني فلا يخرج عن
كونه جائزا فان كل ما وجوبه بغيره فهو جائز بنفسه على ما سبق واذ كان
جائزا فتعليله غير ممتنع وما امتنع تعليله ليس لاما كان واجبا بنفسه او
ممتعا بنفسه ومذ او ان كان واجبا فليس وجوبه بنفسه فلا يتجه به القبض
واضا فان الخصم قد نزل ثبوت هذه الاحكام للباري ولكن على وجه
يكون النسبة منها وبين احكام زوايا على نحو النسبة من جهة وذواتها
عند ذلك فلا يلزم من تعليل احد المختلفين لعل الاخر وان وقع الاستدلال
سهما في السمية على الاصحح لا يلزم علة ان يقال مما ذكره في العلم مع

المعلول لا يركب في الشرط مع المشروط حتى انكسر قلتم البارى حتى ضرورة
كونه شرطا لكونه عالميا وقد رادوا في الشامد فاما عند اركب
الشرط هو اعتذارنا في العلة فان الخصم قد لا يسلوان طريقا لانه كونه
حاجبة الاشرط بل غير من الطرف كيف وان البنية المحصورة عند
شرط في الشامد ومع ذلك لم يلزم اطراد ذلك في الغائب فكيف يلزم
الاطراد في غيره وانما الطريق في الرد على المعتزلة فما اوردوه ان يقال
ان اردت ان يكونها واحدة للبارى تعالى انها لا يفتقر الى علة فهو المصادر
على المطلوب وان اردت ان يكونها لا يفتقر الى وجود ذلك لانها في التعليل
بالصفة والقول بان الجور للجور وقوله للعرض في الشاهد لما كان واجبا
لم يفتقر الى علة فبني على فاسد اضوهر في قولهم ان هذه توابع الحدوث و
توابع الحدوث اصل الحق مما لا يدخل تحت القدره ولا ينسب الى فعل فاعل وهو
عبر صحيح عند اهل الحق بل كل ما يخل في الاذهان مما له وجود عيني كان
اصلا او تابعا فهو مقدور لله تعالى ومخلوق له وليس شيئا مما فرض في
الشامد واجبا لنفسه اللهم الا ان يعني كونه واجبا انه لا يلزم ما ثبت له
على وجه لا تقع المفارقة منها اصلا لكن الواجب بهذا التفسير غير مانع
من تعليله كما سبق فان قيل هذه الامور اللازمة وان كانت مفتقرة الى
فاعل مرجح لكنها لا يفتقر الى صفة قامة محلها لكون علة لها كما في افتقار العالم
في الشامد الى صفة العلم وهو المقصود بلفظ العلة واذا لم يفتقر الى علة
لكونها لازمة فكذلك فما نحن فيه قلنا نفسير عدم افتقارها الى العلة
بالمعنى المذكور وان كان صحيحا فقولهم انها لا يفتقر الى العلة لكونها لازمة
ممنوع بل لا مانع ان يكون معللة وان كانت لازمة ويكون علمها ملازمة ايضا
والقول بانها لا يعلل الا بما كان جائزا فانما ينفع ان لو كانت هذه الاحكام غير
جائزة ولا يمنع القول بحواز ما من حيث انه لا يمكن القول بعدمها الا وقد
لزم الحال عنه لان الحال قد يلزم عند فرض عدم الشيء لنفسه فكيف اجبا
لذاته وقد يكون فرض الحال لازما عن امر خارج وان كان الشيء نفسه جائزا

وذلك كما في فرض عدم المعلول مع وجود علتة كالسكر مع الكسار
ونحوه فالمرسبوا ان المحال لللازم عند فرض عدم مبداه الاحكام لازم
لنفسها لا لوجود عللها لا يلزم ان يكون واجبة لنفسها فهذا خلاصة ما
ذكره الاصحاب في هذا الباب واعلم ان ههنا طرقة رشيقة سهلة المعركة
قرينة المدرك نعسر على المصنف المبرج الخروج عنها والقدح في دلالتها يمكن
طردها في اثبات جميع الصفات النفسانية وهي على الهنئ الله تعالى انا ولم
احدها على صورتها وتخرجها لاحد غيري وذلك ان يقال المفهوم من كل
واحد من الصفات المذكورة اما ان يكون في نفسه وذاته مع قطع النظر
عما تصف به صفة كما لا ولا صفة كما لا اجاز ان يكون لاصفه كما لا والا كان
حال من اتصف بها في الشاهد ناقص من حال من لم يتصف بها ان كان عددها
في نفس الامر كما لا او مساويا لحال من لم يتصف بها ان لم يكن عددها في نفس
الامر كما لا ومو خلاف ما تعلم بالضرورة في الشاهد فلم يتبق الا القسم الاقل
وهو انها في نفسها وذواتها كما لا وعند ذلك فلو قدر عدم اصنافها
تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة الى من اتصف بها من مخلوقاته ومحال ان يكون الخالق
انقص من المخلوق فان قيل لا يقول بانها صفة كما لا على الاطلاق ولا انها غير
كما لا على الاطلاق بل صفة كما لا بالنظر الى الشاهد ولا كما لا بالنظر الى الغائب
وعند ذلك فلا يلزم منه ان يكون حال من اتصف بها في الشاهد مساويا لحال
من لم يتصف بها او ناقص ولا ان يكون الخالق ناقص من مخلوقه سلمنا دالة
ما ذكرته على وجوب اصناف واجب الوجود بهذه الصفات لكنه منقوص
بالشم والذوق والمس وغير ذلك من كالات الموجودات في الشاهد فان
ما ذكرته جاز فيها غير ثباته تعالى سلمنا عدم الانتقاض ولكنه
معارض بما يدل على ان هذه الصفات غير موجودة للرب وذلك لان ما
سويه للرب من هذه الصفات اما ان يكون من جنس ما في الشاهد او لا من
جنسه فان كان الاول فهو محال والا لزم ان يكون صفة مشاركة لصفاته
موجودات الشاهد في العرصة والامكان وان يكون البارئ تعالى محلا

للاعراض وهو متمنع وان كان الثاني فهو غير معقول وما ليس معقول لا
لحكمة عليه بكونه صفة فضلا عن كونه كما لا لغرضه او ليس كما لا ولا ان الحكم
على ما هو معقول بما حكم عليه ولا بالاعكس فلنا اما الاشكال الاول فنمدح
فان كل واحد من الصفات مع قطع النظر عما تصف به لا يخرج عن كونه كما لا
او لا ضرورة انه لا واسطة من النفي والاثبات فالقول بان كل واحد من
احاد الصفات مع قطع النظر عما تصف به لا يكون كما لا ولا كما لا اثبات
واسطة من النفي والاثبات وهو متمنع واما النقص ما ذكره من الكلمات
فالوجه في دفعه ان كل ما ثبت كونه كما لا في الشاهد فان لزم من اثباته
نقص حق لغائب فلا سبيل لاثباته والا فلا مانع من اثباته للغائب
على اصول اصحابنا وان تعذر اطلاقه لفظا لعدم ورود الشرع به و
عند ذلك فمن ادعى ان اثبات ما ذكرناه من الصفات في حق الغائب مما
يلزم منها نقص حقه فعله بالبيان قوهر اما ان يكون من جنس ما في
الشاهد او لا فلنا من جنس ما في الشاهد قوهر يلزم منه ان يكون صفة
مشاركة لما في الشاهد في الامكان والعرصة فلنا ان عنوانها يكونها ممكنة
انها غير واجبة بذاتها ويكونها عرضا افتقارها الى المحل فذلك غير متمنع
عزوا وان عنوانه معنى اخر فهو غير مسلم فلا بد من تصويره وقد نجه على مبداه
الطريقة اشكالات اخر خاصة بكل صفة ياتي تفصيلها والجواب عنها في
كل مسألة من مسائل الصفات على التفصيل ان شاء الله المسئلة الثانية
في اثبات صفة القدرة لله تعالى وقيل الحوض في ذلك بالنفي والاثبات
لا بد من محقق معنى القدرة فتقول القدرة عبارة عن صفة وجودية من شأنها
باني الاجاد والاحداث بها على وجه تصور مما قامت به الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل وهي منفسه ليعقد روحا حدث اما القدرة للحادث
فسان في الكلام فيها وفيما يتعلق بها في ما بعد واما القدرة القديمة فقد
اجم الاصحاب على ثبوتها لله تعالى بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى
او لم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشدهم قوة وقوله تعالى واصفا لنفسه

ذو القوة المتين وقوله تعالى القوي العزيز فان قيل الاستدلال بالنص
علي وصفه بالقدرة فرع اثبات صفة الكلام وهو غير ثابت بعد فلا يصح
الاحتجاج بها وان صح الاحتجاج بها الا انها مترددة الظاهر فان القوة في
الحقيقة عبارة عن الصلاة المناقضة للخور والله تعالى تقي قدس على الاوصاف
بذلك واذا اكل الامر الى الخور فليس حمل الامر على القدرة اولى من حملها على
كونه كمال صدر عنه جميع الموجودات والجواب اما السؤال الاول فنقدم
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون صفة الكلام ثابتة او غير ثابتة فان كان الاول
فقد صح الاستدلال وان كان الثاني فليس من شرط الدليل ان يكون مسلما بل
شرطه ان يكون كمال يمكن تسليمه بالدلالة عليه وتقريره واثبات صفة الكلام
هذه الحالة فاننا سنبين كونها ثابتة فيما بعد وما ذكره من مخالفة الظاهر
فمنوع فان القوة وان كانت في اصل الوضع عبارة عن الصلاة كما ذكره
الا ان استعمالها بالقدرة مجاز مشهور ولهذا اذا قل فلان قوي على
كذا يبادر الى الفهم منه عند الاطلاق ان له عليه قدرة ولا كذلك
ذكره من التاويل والذي يدل على امتناع الحمل على ما ذكره من المجاز
قوله تعالى اشد منهم قوة فقد اثبت لهم اصل القوة وهي غير مفتردة في حقهم
بالاجاد فاننا سنبين انه لا يوجد غير الله تعالى فتعبر تفسير القوة بما
ذكرناه وبالجملة فطرق الاستدلال بالنصوص المذكورة في هذا الباب
لا يخرج عن الظن والتخمين وهو غير مكفي في اليقينيات واما من جهة
المعقول فهو انهم قالوا اذا ثبت حدوث العالم وهو كل موجود سوى الله
تعالى فاما ان يكون وجوده نفسه لما سبق في اثبات واجب الوجود و
ان كان لغرض ذلك الغير ان كان غير الله تعالى فهو من العالم فيكون
حادثا ولا بد له من محدث والكلام فيه كالكلام في الاول فلا بد من الاستدلال
الى الله تعالى قطعا للتسلسل والدور الممتنع وعند ذلك فاما ان يكون
الباري تعالى موجبا له بذاته او بصفة زائدة على ذاته فان كان موجبا له بذاته
فاما ان يتوقف اجاده له على امر ولا يتوقف فان توقف على امر فاما قد

او يحارح عند
لا يخلو ان يكون
وجوده نفسه

او حادث فان كان قدما لزمن من قدم الذات وقدم الشرط قدم
الحادث عنه وهو محال وان كان الشرط حادثا فالكلام فيه كالكلام
في الاول وهو تسلسل ممتنع وان لم يتوقف على شرط لزمن من قدمه قدم
ما صدر عنه او من حدوث ما صدر عنه حدوثه وكل واحد من القسمين
محال وان كان الباري موجبا له بصفة زائدة على ذاته فاما ان يكون
قدمة او حادثا لا يجازان يكون حادثا اذا الكلام في حدوثها كالكلام
في ما حدث بها وهو تسلسل ممتنع كسب ويلزم منه ان يكون الرب
تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع كما ياتي وان كانت الصفة قدمة فلا يخلو
اما ان يكون صفة وجودية او عدمية او لا وجودية ولا عدمية لا يجاز
ان يقال يكونها عدمية ولا يكونها غير موجودة ولا معدومة لما سبق
في اثبات واجب الوجود فلم يتبق الا ان يكون وجودية وهي اما ان يكون
بحدت بلازمها الاجاد ولا يتصور معها الترتيب بدلا عن الفعل او لا فان
كان الاول فلزمن من قدمها قدم معلولها او من حدوث معلولها حادثا
وهو محال وان كانت بحدت تتصور معها الترتيب بدلا عن الفعل فهو المعنى
بالقدرة فان قيل لا يتصور حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان
سلبنا حدوث كل موجود سوى الله تعالى فما المانع من ان يكون الباري
تعالى موجبا له بذاته قولكم لو كان موجبا له بذاته اما ان يتوقف اجاده
له على تجدد امره ولا يتوقف قلنا ما المانع من ان يكون الازلية مانعة من
وجوده وازوالها شرطا في وجوده ويكون الباري تعالى متوقفا في
اجاده له بذاته على زوال المانع وتحقق الشرط سلطنا ان الازلية ليست
مانعة ولا زوالها شرطا ولكننا اجمعنا على ان اجادا الحلة لمعلولها وسواء
كانت موجبة له بطبعه او الاختيار ان يكون المعلول ممكنا في نفسه فانما
ليس ممكنا لا يكون معلولا لغيره وعند هذا فلا يخلو اما ان يكون وجود العالم
في الازل ممكنا او غير ممكن فان كان ممكنا فقد تعذر عليك القول بامتناع
قدمه فان الممكن لا يكون ممسعا وهو خلاف مذهبكم شرانه لا يمنع ان يكون

وجوده واجبا في الأزل بالواجب بذاته ويكونا معا بالوجود وانفادا
في المقدم والتأخر بالذات كتقدم حركة اليد على حركة الحائز وان كانا
معا بالوجود وعند ذلك فمتنع القول بإثبات القدرة لله تعالى إذ هو
مبنى على حدوث العالم وان لم يكن العالم في الأزل ممكنا فقد فات شرط
اجاب العلة لمعلولها في الأزل فلذلك امتنع ان يكون العالم موجودا مع البارئ
في الأزل بخلاف الحكم في حالة الحدوث ثم ان الامكان المتجدد اما ان
يكون وجودا او عدما فان كان وجودا فقد تجدد امره لم يكن والكلام فيه
كالكل في الأول ويلزم منه التسلسل الممتنع وان كان عدما فعدمه
في الأزل وجود لان عدم العدم وجود وليس ممكنا والا كان الموجود
الممكن ثابتا في الأزل وهو خلاف لفرض فهو واجب لذاته فاذا قل بعدمه
فقد فصل بجواز عدم الواجب بذاته وهو ممتنع سلمنا انه لا يتوقف بجاده
له على شرط ولكن المانع من ان يكون البارئ تعالى مقتضيا بذاته لايجاد
العالم حادثا لا ازلنا وعند ذلك لا يلزم من قدم العلة قدم المعلول و
لا من حدوث المعلول حدوث العلة سلمنا دلالة ما ذكرناه على وجود
القدرة القديمة ولكن معنا ما يدل على انها غير موجودة وسأناه من عشرة
اوجه الوجوب الاول انه لو كان موجبا بالقدرة القديمة فاما ان يتوقف
بالقدرة على تجدد امره لا يتوقف فان توقف لزما للتسلسل وان لم يتوقف
فلزم قدم المقدور لعدم القدرة او حدوث القدرة لحدوث المقدور
وكل واحد من الامرين محال لثالثه وان وجود المقدور بالقدرة اما
ان لا يكون متوقفا على تعلق القدرة به او يكون متوقفا على تعلق القدرة
به فان كان الاول فلا يكون وجوده اولى من عدمه ولا وجوده اولى من وجود
غيره لعدم تعلق القدرة وان كان الثاني فلا يخفى ان تعلق القدرة بالمقدور
نسبة وايضا من القدرة والمقدور والنسبة بين الشئين متوقفة عليهما
واحد المتعلق هو المقدور وتعلق القدرة متوقف عليه فاذا كان وجود
المقدور متوقفا على تعلق القدرة به كان دورا ممتنعا الثالث ان

4. وجود المقدور اما ان يتوقف على تأثير القدرة فيه او لا فان كان الاول
فالناشران تصادفة وايضا قد من الاثر والمؤثر وذلك يفضي الى الدور لما
سبق في تحقيق التعلق وان كان لثالثه فلزم منه وجود الاثر دون تأثير
المؤثر فيه وهو ممتنع الرابع هو ان تأثير القدرة في وجود الحادث يتوقف
على حسره في نفسه والامكان تأثيرها فيه اولى من غيره فاذا حسره في نفسه
متعدما على تأثير القدرة فيه ويميز المقدور في نفسه صفة له وصفه
الشئ متأخرة عنه والمقدور متأخر عن تأثير القدرة فيه فالتميز الذي
هو متأخر عن المقدور والمتأخر عن تأثير القدرة فيه يكون متأخرا عن تأثير
القدرة وقد كان متقدما عليها وهو محال الخامس ان تأثير القدرة
في الوجود بدلا عن العدم والعدم بدلا عن الوجود اما ان يكون متوقفا
على مرجح لاحد الطرفين على الاخر واللا اجازان يقال بعدم المرجح واللازم
منه ترجيح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح وهو محال لما سبق وان
كان متوقفا على مرجح فعند وجود المرجحات وانقضاء الموانع اما ان يكون الترتيب
ممكنا او لا فان كان الاول فلا يلزم من فرض عدمه المحال فاذا الفعل والترتيب
ممكنا والقسم في تحقيق الوجود دون العدم يكون عايدا او يلزم منه التسلسل
الممتنع وان كان الثاني فقد صار وجوده واجبا وحملا لازما وخرج عن ان
يكون موجودا بالقدرة اذا القدرة ما سألنا بها الايجاد ولا يمتنع معها
الترك بدلا عن الفعل السادس هو ان وجود الحادث في وقت حدوثه
اما ان يكون معلوما لله تعالى او لا فان لم يكن معلوما كان حائلا بعواقب
الامور وهو على الله تعالى محال وان كان معلوما فلا بد من وقوعه حتى لا
يكون علمه جهلا وعند ذلك فلا حاجة الى القدرة وان كان لا بد
من القدرة فالاجاد بها مما لا ينهيها معها للترك حتى لا يكون العلم جهلا فلا
يكون قدره السابع هو ان وجود الحادث في وقت حدوثه اما ان يكون
مرادا لله تعالى او لا يكون مرادا له فان كان مرادا له فمتنع ان لا يقع وعند ذلك
فلا حاجة الى القدرة وان يكون القدرة مما لا ينهيها معها للترك وهو ممتنع

على ما سبق وان لم يكن مراداً له فهو غير مختار في ايجادها الشا من انه
 لو كان موجداً بالقدرة فاما ان يكون مراداً لما يوجد فهو ممنوع لوجهين
 الاول هو ان ارادته اما ان يكون سابقة على الحادث او معه فان كانت
 سابقة فهي عنزة والغرض انما تصوره في حق من اجمع على شيء بعد تروده
 فيه وذلك في حق الله تعالى محال وان كان وجودها مع وجود الحادث
 فهو حادثه وموجبالا لوجه الثاني هو انه لو كان مراداً لمقدوره فاما ان يكون
 ارادته له اولى من الابدان او لا يكون اولى له فان لم يكن ارادته له اولى له
 فليس ارادة الفعل اولى من الترتيب وان يكون اولى له فان لم يكن ارادة
 له اولى له فليس ارادة الفعل اولى من الترتيب وان كانت ارادته اولى به
 فهو لا محالة تستفيد بان ارادته له كما لا وعدم الارادة فهو عليه ذلك الكمال
 ويلزم من ذلك ان يكون كمال الرب مستفاداً له من مخلوقه وهو محال وان لم
 يكن مراداً لما يوجد فهو غير موجب بالاختيار التاسع هو ان الاجاد بالقدرة
 اما ان يكون لعدم معه مقدوراً او لا لاجازان يقال بالاول اذا القدرة
 صفة مؤثرة فيستدعي ارادة عدم نفى محض فلا يكون اثر للقدرة وان
 قلنا الثاني فهو غير موجب بالاختيار فان الموجد بالاختيار من صفة الفعل
 بدلا عن الترتيب والاعراض العاشر لو كان موجداً بالقدرة والقدرة
 قدوة لوجب تعلقها بجميع المتعلقات فانه ليس يخصص للقدرة بعض الجائزات
 دون البعض باولى من العكس لو كانت متعلقة بجميع الجائزات فهو ممنوع
 لوجهين الاول هو ان العالم مشتمل على خيرات وشرور ولو كان موجداً
 للجميع لوجب ان يكون خيراً اشراً على ما تقر في العقول من خيرة موجد الخير
 وشره موجد الشر وذلك على الله تعالى محال الثاني هو ان من جملة الجائزات
 افعال العباد فانها مقدورة لهم كما سيأتي بعد تعريفه فلو تعلق بها قدر
 الرب تعالى للزم منه وجود مقدورين قادرين وهو ممنوع كما سيأتي
 سانه وايضا فان كثيراً من الموجودات الجائزة متولد بعضها من بعض كالذي
 نشاهد من تولد حركة الخاتم من حركة اليد وكذا في حرة كل منحرك بحركة ما

اولاً لو لم يرد
 لما يوجد بال
 ان مراداً لما يوجد

مو قاييريه وملازمه ولا يمكن ان يقال بان حركة الخاتم مخلوقه لله تعالى
 وانها غير متولدة من حركة اليد والاجاز ان خلق احدي الحركتين دون
 الاخرى وهو ممنوع سلمنا انه موجب بالقدرة ولكن هل القدرة القدرة
 واحدة او متعددة وان كانت واحدة فهل هي متناسبة في ذاتها او بالنظر
 لى متعلقا بها ام لا وان كانت غير متناسبة في ذاتها فما علمه الله تعالى
 انه لا يكون بل يكون مقدوراً لكون ام لا والجواب قولهم لا نسلم حدوث
 كل موجود سوى الله تعالى سبباً ذلك فيما بعد قولهم ما المانع من ان
 يكون الازلية مانعة من الوجود وعدمها شرطاً قلنا ما من وقت
 يفرض وجود العالم فيه حادثاً الا وكن فرض وجوده قبل ذلك
 مع انتفاء الازلية المانعة فلو كان الباري موجداً له في كل وقت يفرض
 فيه انتفاء الازلية ويلزم من ذلك ان لا يكون له وجوداً او وجوده
 بل قبله وهو محال فدل على انه موجب بالقدرة والاختيار قولهم العالم
 في الازل اما ان يكون ممكناً او غير ممكن قلنا هو ممكن غير متمتع لذاته وانما
 هو ممنوع باعتبار امر آخر فلا منافاة بين كونه ممكناً باعتبار ذاته
 متمتعاً باعتبار غيره قولهم اذا كان ممكناً لا فلا يمنع وجوب وجوده
 بالواجب لذاته انما يلزم ان لو كان الاجاد بالذات ممكناً وهو غير مسلم
 ولا نسلم امكان وجود حركة الخاتم من حركة اليد بل انما معلولان الامر
 خارج وان كان احدهما لازماً للاخر كما سنبينه ان شاء الله تعالى
 قولهم ما المانع من ان يكون الباري مقتضياً بنباتة لوجود العالم حادثاً الا
 ان لنا قلنا كان يجب ان يكون مقتضياً لوجوده في كل وقت يمكن ان يفرض
 العالم فيه حادثاً ويلزم من ذلك وجوب حدوثه قبل وقت حدوثه و
 هو محال قولهم لو كان موجداً للعالم بالقدرة فاما ان يتوقف الاجاد
 بالقدرة على تجدد امر او لا قلنا لا يتوقف على تجدد امر ولا يلزم من ذلك
 ان يكون قدر المقدور اذ ليس معنى القدرة ما يلائم المقدور بل ما
 من شأنه تحقق المقدور وخصيص الاجاد بوقت الوجود دون

بداهة لوجب ان يكون
 موجداً

ما تقدم او تاخر فستند الى الارادة كما سيأتي قوه لو كان موجدا
بالقدرة القدرية فاجاد المقدر اما ان توقف على تعلق القدرة به
اولا عنه جوابان الاول انه لا معنى لتعلق القدرة به غير حصوله عنها و
موت نفس المعلول وعند ذلك فلا دورا لثاني ان هذا لا يزم على من عم
ان الرب تعالى موجب بذاته والجواب اذا اذ اكون متحد او هذب الجوابين
لكون اندفاع الشبهة الثالثة وباللثة منها اندفاع الشبهة الرابعة
قوله تعالى في القدرة في الوجود بدلا عن لعدم وبالعكس اما ان توقف
على مرجح او لا قلنا هو متوقف على مرجح هو القدرة ومخصص هو الارادة
لا على امر خارج عنها وليس ذلك ما وجب وجود الممكن من غير مرجح
قوله اما ان يجوز مع ذلك الترتيب او لا قلنا اما بعد التعلق فلا ولكن
لو قدرنا عدم التعلق بالاجاد بدلا عن التعلق بالاجاد لما كان متمنعا و
هنا بمنزلة الموجب بالقدرة عن الموجب بالذات فان الموجب بالذات لا يتصور
الا لكون موجبا قوه وجود الحادث في وقت حدوثه اما ان يكون معلوما
له او لا قلنا حدوثه معلوم له مقدورا لا غير مقدور وعند ذلك فلو
فرضنا حدوثه لجهة القدرة كان عملة جهلا قوه وجود الحادث
في وقت حدوثه اما مراد الله تعالى او غير مراد قلنا مراد جهة القدرة
لا مطلقا وذلك لنا في القدرة قوه ارادة ان كانت سابقة فهي
عزيمه لا نسئل ذلك فان العزيمة انما تصور في حق من ارادته السابقة
مسيوفة بالتردد والفكر وهو غير مسلم في حق الله تعالى بخلاف الشاهد
قوله اما ان يكون ارادة العالم او لا قلنا الاولى انما يطلب في فعل من يطلب
في فعله رعاية الصلاح والاصح وليس الباري كذلك على ما ناهى وعلى هذا
فلا يصح القول بان لا اولوية لتخصيص احد الامر من دون الاخر فان هذا هو
شان الارادة وهو تخصيص احد الجازين دون الاخر فاذا قيل لرب كل ذلك
كان هذا السواك يتضمن ابطا لحقيقة الارادة وكأنه قيل لرب كانت الارادة
ارادة وهو غير مسموع ثم وان قدرنا بالاولى في فعله فانما لزم نسبة الكمال

اولا

والنقصان في حق واجب الوجود ان لو كانت حكمة الاولوية عائدة اليه
وليس كذلك بل عائدة الى المراد دون المراد من الاشكال لا يصح
ارادة من يعترف بكون الله تعالى مريدا من المعزلة ولا من الفلاسفة الهيبين
حيث قضاوا بان النفوس لفلكة مخصصة للحركات الدورية بارادة
نفسه على ما سئلته بحقيقة وان كانت النفوس لفلكة اشرف من
الحركات المخصصة بها ثم هو لا يزم على القابل بالاجاب بالذات اذ يمكن
ان يقال الاجاب بالذات اما ان يكون اولى من عدم الاجاب او لا
يكون اولى وملم جرا الى آخر الاشكال وعند ذلك فما هو جواب له في
الاجاب بالذات فهو جواب له في الاجاب بالقدرة والاختار قوه
الاجاب بالقدرة اما ان يكون العدم معه مقدورا او لا قلنا بل مقدور
وما اوردوه من الاشكال فقد سبق جوابه قوه العالم مشتعل على خيرات
وشرور فقد اجاب عنه بعض الاصحاب بان قال لفعال المكلفين وان
انقسمت الى خيرات وشرور لكن لقدرة انما تتعلق بها من جهة وجودها
وهي من هذا الوجه ليست شرورا وانما تلحقها الشر بالنسبة الى الصفات
هي منتسبة الى فعل العبد وقدرة كما تاتي بحقيقة في مسألة خلق الاعمال
وهي من تلك الجهة غير مقدورة لله تعالى ولا مراده له فاذا ما هو الخير
مستند الى فعل الله وما هو الشر مستند الى فعل العبد وسنبين ابطاله
في مسألة خلق الاعمال وتبين انه مما مر حديث الا وهو حادث باحداث الله
تعالى بل الحق في ذلك ان يقال القدرة انما تتعلق به من جهة حدوثه
ووجوده وليس هو من هذه الجهة شررا اذ الشر ليس صفا ذاتيا ولا
امر حقيقيا بل حاصله يرجع الى محال لفظ العرض وهو غير خارج عن الامور
النسبية والاحوال الاضافه كما ياتي تحقيقه في مسألة التحسين والتفيع
ثم وان قدرنا استناد الشر الى الله تعالى في الخلق والاجاد فلا يلزم ان يقال
له باعتبار ذلك شررا لا بالقياس على الشاهد وهو غير صحيح كما سبق
وان كان المورد له معترا فلزمه تسمية الرب تعالى مطعما لكونه

خالفا للطاعة كما قلنا في الشر وليس كذلك فان قيل تسمية الواحد
مناطيا انما كان بالنسبة اليه ما اوحده مما هو مأمور به وطلب اليه
والباري تعالى منز عرني لك قلنا فما المانع من ان يكون تسمية الواحد
مناشرا بالنسبة اليه اوحده مما نهى عنه والرب تعالى عن ذلك فلو لم
من جملة الجائزات افعال العباد والمتولدات قلنا اما افعال العباد
فسنهن انما مخلوقة لله تعالى دون العبيد فمما بعد واما المتولدات فسيما
ايضا ابطالها وبيان انه مما جردت الا وحوادث باحداث الله تعالى
وملازمة حركة الحاتمة لحركة اليد غير مانع من حدوثها باحداث الله تعالى
لها فانه لا مانع من وجود امرين احدهما يلزم الاخر اما عادة كماله للسكن
لنار واما اشتراط كماله لزمه العلم للارادة والحياة للعلم وليس احدهما
مستفاد من الاخر بل كلاهما مخلوق لله تعالى فلو لم القدرة القديمة واحدة
او متعددة قلنا بل واحدة لا تعدد فيها ودلله مسلك المسلك الاول
انها لو كانت قابلة للتعدد فاما ان يكون اعدادها متناسبة او غير متناسبة
فان كانت متناسبة فامر عدد يفرض الا وفرض الزيادة عليه لا يلزم منه
المحال فكل عدد يفرض قابلية له فهو جائز عليهما وعند ذلك فمخصصها ببعض
الاعداد دون البعض اما المخصص ولا المخصص فان كان الاول فالمخصص لها بل
العدد اما موجب بالذات والاختيار فان كان الاول فهو محال فان نسبة
الموجب بالذات الى كل ما يفرض من الاعداد نسبة واحدة فليس تخصيصه للبعض
دون البعض اولى من العكس وان كان موجبا باختار والقدرة فاما ان يكون
تلك القدرة قديمة او حادثة فان كانت قديمة فهي من الجملة المفروضة وليس
جعل البعض منها مخصصا للباقي اولى من العكس وان كانت حادثة فالحاد
لا يكون مخصصا للتقدير وان كان ذلك فالمخصص فيه فرض وقوع الجائز
للمخصص وهو محال كما سبق واما ان كانت اعدادها غير متناسبة فهو ممنوع
لما سبق ايضا ويلزم من ابطال كل واحد من القسمين ابطال التعدد المسلك
الثاني ان يقول لو كانت متعددة متكررة فلا مخلوقا ان يكون متفقه من كل

وجه او مختلفه من كل وجه او متفقه من وجه دون وجه فان كان
الاول فلا تعدد ولا كثرة فان التكرار في اشخاص الحقيقة الواحدة من غير
مميز مجال وان كان الثاني فالقدرة ليس الا واحدة منها والباقي ليس بقدرة
وان كان الثالث فبانه بمنزلة واحد من اعداد القدرة عن الاخر اما ان يكون
اختصاصه به لذاته او لمخصص خارج لاجاز ان يقال بالاول والاما وضع
اختلافه فيه من اعداد القدرة لا اشتراك الكل في حقيقة القدرة الموجبة
لمخصصه ولا جاز ان يقال بالثاني والافا لمخصص لكل واحد منها بما يخص
به اما ان يكون موجبا لذلك بالذات او بالقدرة فان كان بالذات فهو
ايضا محال لان نسبة الموجب بالذات الى الكل نسبة واحدة ضرورة
التماثل وليس تخصيصا لمخصصه البعض دون البعض اولى من العكس وان
كان مخصصا بالقدرة فالقدرة المخصصة اما قديمة او حادثة لاجاز ان
يكون حادثة فان الحادث لا يكون مخصصا للتقدير وان كانت قديمة فهي
من الجملة والكلام فمما تخصصت به كاللزام في الاول وذلك بحر الى
التسلسل او الدور وهو ممنوع واذ ابطال كل واحد من الاقسام اللازمة من
التعدد فلا تعدد كلف وان لطريقا الى ثبوت صفة القدرة انما يكون
الكانات وذلك انما يدل على انه لا بد من قدرة يحصلها الاجاد والامانع
من ان يكونا القدرة واحدة والمتعلقات متعددة وذلك على نحو تعلق
الشمس بقابلها واستنساها فانها وان كان متعدد اعرض موجب للتعدد في
الشمس المتعلقة به فالقول بالزيادة على ذلك قول لا دليل عليه وايضا
القول بالتكثير موجب التمايز بصفات خارجة عن الصفات النفسانية من
عبر دليل عقلي ولا نقل سمعي وهو ممنوع غير ان هذه استبصارات والبرهان
ما ذكرناه من المسلكين فان هل ما ذكرناه انما يلزم ان لو كان ما وقع به التمايز
من اعداد القدرة من الصفات الوجودية والامور الحقيقية وما المانع من
ان يكون التمايز باعتبار سلوب واضافات ومتعلقات خارجة ليست من
الصفات الوجودية وذلك على نحو ما نقوله الفيلسوف في تعدد الانفس

الانسانية لعدم مفارقة الابدان بناء على ما حصل لها في حالة مفارقة الابدان
 من النسب والاضافات فلنا اما التعدد بالتسلب المحضة فعدد و
 ذلك لانها تسلب عن احد الاعداد ان وقعت للمشاركة فيه بان يكون تسلوبا
 انصاعا لكل فلا تمايز فيه وان لم يكن تسلوبا عن الكل فمستلزم عن بعضها فهو
 ثابت للبعض الاخر ويلزم من ذلك اثبات صفة وجودية زائدة يكون التميز
 حاصلها لا المحض التسلب واما التغاير باعتبار الاضافات والمتعلقات
 فلا يخفى ان يكون موجبة لقيام صفات وجودية بالمتعلق او لا فان كان الاول
 ففيه اثبات صفة وجودية على ما سلف وان لم يوجب قيام صفة وجودية فهي
 غير موجبة للتعدد في المتعلق كما ذكرناه من تعلق الشمس على قابلها واستنصاف
 بها فاذا صفا القدرة القديمة واحدة لا تعدد فيها فظهر هل هي متسامية في
 ذاتها اما بالنظر الى ذاتها معنى انها حقيقة واحدة لا انقسام فيها لا
 باحراء حد ولا صفاته واما تسلب النهاية عنها باعتبار متعلقاتها فمعناه
 ان ما صح ان يتعلق به القدرة من الجائزات لانها له بالقوة وان كان متساميا
 بالفعل ومذاهب المعنى تسلب النهاية في متعلقات باقي الصفات فظهر
 فما علمه الله تعالى انه لا يكون هل يكون مقدورا الكون قلنا ما علمه الله تعالى انه
 لا يكون منه ما هو ممتنع الكون في نفسه كاجتماع الصدين وكون الجسم الواحد
 عن تعلق العلمانية لا يكون فاما من القسم الاول فغير مقدور من غير خلاف
 سواء تعلق العلمانية لا يكون او لم يتعلق واما القسم الثاني فقد اختلف فيه
 فذهب ائمتنا واكثر المعتزلة الى انه مقدور وخلافا لعباد فانه قال هو غير
 مقدور لله تعالى وحاصل النزاع في هذه المسئلة آيل الى العبارة فان من
 قال بكونه مقدورا لا يعنى به غير انه بالنظر الى ذاته ممكن والممكن من حيث هو
 ممكن غير مستحيل الوجود والقدرة من حيث هي قدرة لا يستحيل تعلقها بما هو
 في ذاته ممكن اذا قطع النظر عن تعلق العلمانية لا يكون اذا الممكن من حيث هو
 ممكن لا ينبوع بعلق القدرة القديمة به والقدرة من حيث هي قدرة لا تقاصر
 عن التعلق به بقصور فيها ولا ضعف ولا معنى لكونه مقدورا الاما وان
 كان

وفي متعلقاتها ام لا
 قلنا بل هي غير متسامية
 وادائها ولا بالطور
 الى متعلقاتها
 في ذاته ام لا
 ومذاهبها ما هو خارج
 نفسه مع قطع النظر

في تسلب النهاية عن دار
 باسم الكسبة ومدارها في العالم

كان مستحيل الوجود بالنظر الى تعلق العلمانية لا يكون حتى لا يفيض اليه وقو
 خلاف المعلوم ومقال يكونه غير مقدور فهو لا ينافي في كونه مقدورا
 بالنفس المذكور وانما قال يكونه غير مقدور ونعني انه يلزم المحال من
 فرض وقوعه وخصصه بالقدرة من حيث تعلق العلمانية به لا يكون
 وهو غير ممنوع عندا لقيام بكونه مقدورا بالنفس المذكور **المسئلة**
الثالثة اثبات صفة الارادة مذمبا مل الحق ان الساري تعالى
 مراد بارادة قائمة بذاته قديمة ازلية وجودية واحدة لا تعدد فيها منطقتا
 لجميع الجائزات غير متسامية بالنظر الى ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها
 وذهبت الفلاسفة والشيعة والمعتزلة الى انكار ذلك واذ قيل
 له مراد فمعناه عندا لفلاسفة راجع الى تسلب الكرامة عنه وواقفهم على
 ذلك الجار من المعتزلة حيث انه فسر كونه مراديا بسلب الكرامة والعلم عنه
 واما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ان وصفه بالارادة شرعا فليس
 معناه ان اصف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اصف الى افعال
 الجسد فالمراد به انه امر بها و زاد الجاحظ على هؤلاء بانكار الارادة شامدا
 وقال مهما كان لانسان غير غافل ولا ساه عما فعله بل ان كان عالما به فهو
 معنى كونه مرادا وذهب البصريون من المعتزلة الى انه مراد بارادة قائمة لا في
 محل وذهبت الكرامية الى انه مراد بارادة حادثة في ذاته تعالى الله عن قول
 الزائغين وقيل الحوص في الحجاج نفيًا واثباتًا لا بد من تحقيق معنى الارادة
 على مذهب اهل الحق من ائمتنا لكون التوارد بالنفي والاثبات على معنى واحد
 وقد اختلفت عباراتهم فيها فقال بعضهم في القصد الى المراد وقال بعضهم
 في اثار المراد وقال بعضهم في اختيار الحادثات وقال القاصي ابو بكر في
 المشية المجردة وفي هذه العبارات نظر الى العبارة الاولى والثانية
 ففهما تعريف الارادة بالمراد والمراد مشتق من الارادة فكون اخفى المعرفة
 من معرفة الارادة فلا يصلح للاخذ في التعريف والذي يخص العبارة الاولى
 ان الارادة اعم من القصد وتعريف لا عم بما هو اخص منه ممتنع ولهذا فان الارادة

ع

كان

على راي الاصحاب يجوز تعلقها بفعل الغير والقصد الى فعل الغير متمنع و
قولا القائل في لفظ قصدى لفعلك لاجل مصلحتك فمن باب التجوز والوسع
والكلام انما هو في الحقيقة واما العبارة الثانية وهي الاشارة فقد قيل فيها
الاشارة مشعر سابقا لالتردد بين امرين احدهما اثر من الاخر والارادة اعمر
من ذلك فانها قد تكون حيث لا تردد كما لمكره على فعل شيء فانه لا يخطر
له غير الفعل الذي به نجاة وهو مرد له ويمكن دفعه بانه موثر بجانب فعله على
عدمه ولا حلو له عنه وبما مثل هذا التشكيك فوارد على العبارة الثالثة
وهي الاختيار وبالكلمة فحيلة من هذه العبارات وان سئل ساو بها في المعنى عموما
وخصوصا فاحصلها راجع الى التعريف بالحد اللفظي وهو يتبدل لفظ لفظ
مرادف له وهو انما يفيد عند الجاهل بدلالة اللفظ العالم بمعناه واما
بالنسبة الى الجاهل بنفس المعنى فلا والا قرب في ذلك ان يقال الارادة عبارة
عن معنى من شأنه تخصيص احد الحازين دون الاخر لا ما يلزمه المخصص ولا
تخفى مفارقتها للعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر والحياة اذ
ليس من شأن العلم التخصيص بل الكشف والاحاطة بالشيء على ما هو عليه فيكون
ناقيا للمخصص ولا من شأن القدرة ذلك بل الاجاد واما باي الصفات
فطاهر ولست هي الشهوة ولا التمني ولا العزيمة ولا المحنة ولا الرضى و
قد اختلف في ذلك كله اما الشهوة فهي توقان النفس الى ادراك بعض
المدركات ولا تتعلق لجميع الحيازات الواقعة بل بعضها وهي ما فيه لذة
واستطابة بخلاف الارادة وقد تتعلق الشهوة بما فيه لذة وان لم يكن مرارا
وذلك عندما اذا علم الشخص املاكه فيه وحث بطلق لفظ الشهوة
بازاء الارادة فليس الوجه التجوز والتوسع واما التمني فقد قال بعض اصحابنا
انه نوع من الارادة حتى قالوا في حده هو ارادة ما عمل انه لا يقع او شك في
وقوعه وانفق المحققون من اصحابنا ومن المعتزلة على انه ليس بارادة لكن
اختلف قولنا انما شامه فقال تارة موقولا القائل لست لم يكن كان و
ما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلطف

ولا يلزم من الموصوف
للتخصص

والناسف

والناسف والحق ان الارادة مغارة للتمنى وسانه من ثلثها ووجه الاول
ان التمني قد يتعلق بما فات وهو ما يدل عليه بقول القائل لست ما كان لم
يكن وما لم يكن كان والارادة لا تتعلق بما فات لثانيه وان الارادة قد
تعلق بما عمل وقوعه بخلاف التمني الثالث هو ان الارادة قد تتعلق بقنال
العدو والقاصد للهلاك بخلاف التمني فانه لا يتعلق بقناله واذا عرف
الفرق من التمني والارادة بما ذكرنا فقد امتنع جعل التمني نوعا من الارادة
والالزام من وجود التمني وجود الارادة ضرورة لزوم وجود الاعتراف
وجود الاحض وهو باطل بما ذكرناه من الفرق الاول وامتنع تفسيره ايضا
بالقول فان التمني قد يوجد في حق من لا قول له وامتنع تفسيره بالتلف
والناسف اذ هو مخصوص بما فات والتمنى قد يتعلق بما هوآت وامتنع تفسير
بانه ضرب من الاعتقادات والظنون اذ هو غير متميز للتمنى فان ما عداه من
ضروب الاعتقادات والظنون يصدق عليه انه ضرب من الاعتقادات
والظنون وليس تبنيا والمقصود انما هو بيان الفرق بين الارادة والتمنى
وقد حصل ذلك بما حققناه فلاحاجة الى تحديد التمني وشرح معناه واما
الغزبية فعبارة عن توطيب النفس على احد امرين بعد سابقته التردد فهما
لانها نفس الارادة المقدمة على المراد بان منه كما دسب اليه المغزلة حتى انهم منعوا
بذلك من اثبات الارادة القدمة لله تعالى ومن اراد بلفظ الغزبية ذلك
فلا مانع من اثباته في حق الله تعالى وان كان اطلاق لفظ الغزبية عليه ممسعا
لعدم ورود الشرع به واما المحبة والرضى فقد اختلف اصحابنا فيه فذهب
المعظمون منهم الى ان الارادة هي نفس المحبة والرضى وذهب الباقيون الى المغارة
بينهما اما القائلون بالاحاد فقد اختلفوا مسلكين الاول بان قالوا لو كانت
الارادة مغارة للمحبة والرضا فلا يخلو اما ان يكون المحبة والرضا مخالفتين
للارادة او مماثلتين لها فان كان الاول فاما ان يكونا مضادين او غير مضادين
لها فان كانا مضادين لها فلزم منه استحالة الجمع بين ارادة الشيء ومحبته و
الرضى به وهو متمنع وان لم يكونا مضادين في كل مختلفين غير متضادين لا يتمنع

وجود احد مع ضد الآخر ويلزم من ذلك جواز وجود المحبة والرضى
مع وجود ضد الارادة وهو الكرامة وهو متمنع فلم يتق الا التماثل ويلزم
الاشتراك في معنى الارادة ولقابل ان يقول وان سلمنا انهما لا تضادان
مع الاختلاف فمن الجائز ان يكونا من قبيل المتلازمين اللذين لا انفكاك لاجد
عن الآخر وعند ذلك فلا يلزم جواز وجود احد مع ضد الآخر وان جاز
ذلك فماعدائنا من المحلفات الغرمت لارادة المسلك الثاني ان يريد الشئ
سهل ان يكون محالاً وكذلك بالعكس ولو تغير التصور الانفكاك بينهما
وموضعا نضا فان الانفكاك بين المحبة والارادة غير متمنع ولهذا
فان شربا لدواء المستكره مراد وليس لمحسوب ولو قال القائل هو مراد
وليس لمحسوب لم يكن مستعدا او يتقدر عدم الانفكاك فلا يدل ذلك على
الاجاد في المعنى لما سبق في المسلك الذي قبله واما القائلون بالمتلازمين
فقد احتجوا بمسلكين ايضا الاول قوله تعالى بحمهم ومحبونهم وقوله تعالى والذين
امنوا اشد حبا لله اثبت المحبة المتعلقة بالله فلو كانت المحبة هي الارادة لما
تعلقت بالله تعالى لكونه قدما وكون الارادة لا تتعلق بغير الحادث وهو ايضا
ضعف اذامكن ان يكون المراد من قوله تعالى محبونهم ومن قوله اشد حبا
له ارادة طاعته هكذا ذكره ابن عباس وعلي هذا فلا منافاة بين الارادة والمحبة
المسلك الثاني وهو الاقوي وعليه الاعتماد انهم قالوا سنبين ان الله تعالى
مريد لجميع الجائزات والكفر والعناد من جملة ما يكون مريدا له فلو كانت
الارادة هي المحبة والرضا لكان الباري تعالى محبا للفساد راضيا بالكفر
ومو محال لقوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
فان قبل ان الله تعالى يحب الفساد مر حيث هو محاقب عليه قلنا فلا منافاة
بينه وبين كون الفساد في ذاته غير محسوب على ايد دل عليه النص واذا يتنا على
ما اردنا تحقيقه من معنى الارادة فهي تنقسم الى قدر وحادث والمقصود
هنا اننا مويان اثبات ارادة القدمة لله تعالى واما الارادة الحادثة
فسبقتي الكلام عليها فيما بعد ان شاء الله تعالى والمعتد في ذلك ان يقال

اذا

اذا اثبت ان العالم حادث وانه من افعال الله تعالى فلا يخفى ان تقدير
وجوده قبل ان وجد واعدان وجد وعلى شكل ومقدار اكبر مما هو واصغر
من الجائزات ووقوع بعض الجائزات دون البعض ليس له لذاته لما سبق فلا
يدله من محض والمختص اما ذات واجب الوجود فان نسبة ذاته الى جميع الجائزات نسبة
واحدة فليس تخصيصها للبعض دون البعض اولى من العكس فلم يتق الا ان
يكون خارجا عنها وليس ذلك هو القدرة والعلم وما في الصفات المذكورة
من قبل لما سبق ويكون زائدا عليها وذلك هو المعنى بالارادة فان قيل
لان سلم صحة اوصاف الرب تعالى بالارادة قولكم لان اختصاص العالم بما هو
عليه من الصفات دون باقي الصفات الجائزة يستدعي اختصاصا انما
يصح ان لو ثبت لكم ان ماعد الصفات التي خلق العالم عليها جائزة عليه
ولم قلتم بان ما وجد عليه من الصفات لم يكن متعنته له وان ماعدتها
ليس يتمنع عليه لخصوص ذاته سلمنا ان ذلك جائز على العالم ولكن ما
المانع ان يكون الرب تعالى موجبا للعالم بما هو عليه باعتبار ذاته لا بصفه
زائدة قولكم لان نسبة جميع الجائزات الى ذاته نسبة واحدة غير مسلم
وما المانع من ان يكون باعتبار ذاته لا يقتضي من حملة الصفات الجائزة
الاما وجد وذلك لان الصفات الجائزة مختلفة في ذواتها وان اتحدت
في صفة الجواز والموجب بذاته لا بد وان يكون بينه وبين ما اوجبه مناسبة
طبيعية باعتبار ما تحقق جعل الموجب علة والموجب معلولا والا فليس
جعل احد ما علة للاخر اولى من العكس بل وليس جعله علة لما فرض معلولا
اولى من غيره وعند ذلك فمن الجائز ان يكون ذاته مناسبة لبعض الجائزات
دون البعض وعلى هذا التقدير فلا يستدعي اختصاصا سلمنا ان الكل
جائز بالنسبة الى ذاته وان خصيص كل واحد بالنسبة الى ذاته جائز ولكن
لاستلزامه ان يلزم من ذلك الاقتصار الى مختص زائدا على الذات والذي
يدل على ذلك ان الامر انما يدا ما ان يكون قدما او حادثا فان كان قدما

فاما ان يكون مخصصا باعتبار ذاته او بصفة زائدة فان كان الاول
فقد وقعته فما ورد به منه وان كان الثاني فالكلام فيه كاللزام في
الاول وهو تسلسل ممنوع وان كان حادثا افتقر الى مخصص اخر والكلام
في ذلك المخصص ايضا كاللزام في الاول وهو تسلسل سلمنا انه لا بد
من مخصص خارج عن ذاته تعالى ولكن ما المانع من كونه عد ميا فما المانع
من كونه ليس بوجوده ولا معدوم كما قاله الخار من المعتزلة ان المخصص كونه
مريدا لذاته في الازل للجائزات فما لانرا من غير احتياج الى بصفة الارادة
وكونه مريدا حاله لا موجوده ولا معدوم سلمنا انه لا بد وان يكون وجودا
ولكن لم قلتم انه لا بد وان يكون قائما بذات الله تعالى وما المانع من كونه
مخصصا بارادة قائمة لا في ذاته كما هو مذموب لبصرين من المعتزلة سلمنا
كما هو مذموب اللواتي سلمنا انه لا بد وان يكون المخصص قائما بذاته ولكن ما المانع من كونه حادثا سلمنا ان
ذلك المخصص هو الارادة بل جاز ان يكون المخصص كونه عالما بما اشتمل عليه
الجائز من المصلحة المرجحة له على غيره كما بقوله ابو الحسن البصري ومع ذلك فلا
حاجة الى الارادة سلمنا ان العلة بالمصلحة غير مرجح ولكن لم قلتم باسناع
كون المرجح قوله كذا ذمب اليه بعض الكرامية ويدل على كونه مرجحا قوله
تعالى انما قولنا لشيء اذا اردنا ان يقول له كذا فكون سلمنا دلالة ما
ذكرته على انه لا بد من ارادة قديمة قائمة بذات واجب الوجود ولكن معنا
ما يدل على اسناع ذلك وبانه محج اربعة الاولى حدوث الحادث
اما ان يكون متوقفا على تعلق الارادة به او لا يكون متوقفا عليها فان كان
الاول فهو ممنوع لثلاثة اوجه الاول ان تعلق الارادة به لا محال اما ان يكون
اويل من عدم التعلق واما عدم التعلق اويل او ان التعلق وعدمه مساويان
فان كان الاول فالرب تعالى يستفيد بارادة له كما لا وعدم ارادة نقصانا
وهو محال على الرب تعالى وان كان الثاني كان المخصص متمعا وان كان الثالث
لم يكن المخصص اويل من عدمه لعدم الاول ولتونة الثاني انه يلزم منه الدور
من جهة ان تخصيص متوقف على تعلق الارادة به وتعلق الارادة به وصف

وان اسع لونه عز

كما هو مذموب اللواتي سلمنا انه لا بد وان يكون المخصص قائما بذاته ولكن ما المانع من كونه حادثا سلمنا ان ذلك المخصص هو الارادة بل جاز ان يكون المخصص كونه عالما بما اشتمل عليه الجائز من المصلحة المرجحة له على غيره كما بقوله ابو الحسن البصري ومع ذلك فلا حاجة الى الارادة سلمنا ان العلة بالمصلحة غير مرجح ولكن لم قلتم باسناع كون المرجح قوله كذا ذمب اليه بعض الكرامية ويدل على كونه مرجحا قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردنا ان يقول له كذا فكون سلمنا دلالة ما ذكرته على انه لا بد من ارادة قديمة قائمة بذات واجب الوجود ولكن معنا ما يدل على اسناع ذلك وبانه محج اربعة الاولى حدوث الحادث اما ان يكون متوقفا على تعلق الارادة به او لا يكون متوقفا عليها فان كان الاول فهو ممنوع لثلاثة اوجه الاول ان تعلق الارادة به لا محال اما ان يكون اويل من عدم التعلق واما عدم التعلق اويل او ان التعلق وعدمه مساويان فان كان الاول فالرب تعالى يستفيد بارادة له كما لا وعدم ارادة نقصانا وهو محال على الرب تعالى وان كان الثاني كان المخصص متمعا وان كان الثالث لم يكن المخصص اويل من عدمه لعدم الاول ولتونة الثاني انه يلزم منه الدور من جهة ان تخصيص متوقف على تعلق الارادة به وتعلق الارادة به وصف

اضافي من الارادة ويحيط به الحادث فكون متوقفا على التخصيص
لان النسبة متوقفة على المنسوب والمنسوب اليه وذلك يوجب توقف
تعلق الارادة على التخصيص وتوقف التخصيص على تعلق الارادة وهو دور
الثالث هو ان تعلق الارادة بالتخصيص اما ان يكون قدما او حادثا
فان كان قدما لزم من قدمه قدم التخصيص وهو محال وان كان حادثا
فاما ان توقف على مخصص اخر او لا توقف فان كان الاول لزم التسلسل
او الدور وهو ممنوع وان كان الثاني لزم تخصيص الجائز لا المخصص وهو محال
ولو جاز ذلك لجاز في كل حادث مذاكله ان توقف التخصيص على تعلق
الارادة به وان لم يكن متوقفا عليها لم يكن مخصصا لعض الجائزات لارادة
دور البعض اويل من الاخر ضرورة التساوي في عدم تعلق الارادة بكل
واحد منهما **المختار الثالث** انه لا يخلو اما ان يكون الباري تعالى عالما
بحدوث الحادث في وقت حدوثه على الوجه الذي حدث عليه او لا
كون عالما به لاجاز ان يكون غير عالما به والاك ان حاملا بعواقب الامور
وهو على الله تعالى محال وان كان عالما به فلزم من ذلك وقوع الحادث على
دفعه ما تعلق به العلم والاك ان علمه جهلا وهو محال وعند ذلك فلا حاجة
الي الارادة **المختار الثالث** ان قدرة الرب تعالى اما ان يكون متعلقه
باجاده او لا يكون متعلقه باجاده فان كان الاول فمن ضرورة تعلق القدرة
باجاد وجوده على وفوها تعلقت به القدرة والاك ان الباري تعالى عاجزا
عنه واذا لزم وجوده من ضرورة تعلق القدرة به فلا حاجة الى الارادة
وان كان الثاني فهو ممنوع التحقق ولا فائدة في الارادة وعند ذلك
فالواجب تفسير التخصيص بعلم والقدرة كذا ذمب اليه النظام والكعب
من المعتزلة **المختار الرابع** هو ان الارادة اما ان يكون حادثا او
قدما فان كانت حادثا فهو محال لما سبق وان كانت قدما فهو ممنوع لوجهين
الاول انه اذا كانت الارادة قدما فهي سابقة على الحادث والارادة
السابقة على الحادث عزم والغزير لا تصور الا في حق من اجمع على شيء

بعد ترددده وفكره فيه وهو مجال في حق الله تعالى الثاني انها لو كانت
قدمة نفسانه لوجب تعلقها بجميع الجائزات من فعاله و افعال العباد
فان نسبة القدر الى سائر الجائزات نسبة واحدة وعند ذلك فليس
تعلقه بالبعض او في من البعض ضروره التساوي في النسبة ويلزم من
تعلقه بجميع الجائزات محالات ثلثة المحال الاول انه يلزم منه تعلقها
بوجود كل شئ جائز وبعده وسكون كل حويز ومحركته ضروره جواز الكل
ويلزم من ذلك اجتماع الوجود والعدم والحركة والسكون في شئ واحد معاً
وهو محال المحال الثاني ان العا لم يشتمل على خيرات وشرود فلو تعلق
ارادته بالجميع لكونه جائزاً فلزم منه ان يكون خيراً شراً لما يقرر في العقول
ان مراد الخير خيراً ومراد الشر شراً والاصاف بكونه شراً من صفات الصغ
فلا يكون البارئ تعالى متصفاً به المحال الثالث ان الله تعالى امر بالطاعة
وناه عن المعصية ولعل ما امر به لانه ومانه عنه واقع فلو كان مراداً لما
وقع في المنهيات وغير مراد لما لم يقع من الطاعات للزمان يكون قد
نهى عما اراد وامر بما لم يرد ولا يخفى ما في ذلك من التناقض وكليف المحال
فجب تنزيهه الرب تعالى عنه كيف وقد ورد في الكتاب العزيز ما يرد ذلك
وهو قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى لا رضى لعباده الكفر و
قولم تعالى والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان يبيلوا
ملاعظماً وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى لا يحب
الله الجهر بالسوء من القول وقوله وما الله يريد ظلماً للعباد وقوله ترو
عرض الدنيا والله يريد الآخرة وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله وقال الذين اشركوا لو شا الله ما اشركنا ولا ابائونا الى قوله تعالى ان
يتبعون الا الظن وان هم الا يخضون حيث كذبهم في قولهم الى غير ذلك من
الظواهر التي يستقصي كرمها في مسئلة حل الاعمال سلمنا انه مراد بارادة
وجوده قدمة قاعة بذاته وانها متعلقة بجميع المتعلقات الجائزه ولكن
لا نسلم انها واحدة وان سلمنا انها واحدة فلا نسلم انها غير منامية في ذاتها

ولا بالنظر الى متعلقاتها والجواب اما منع جواز وجود العالم قبل
ان وجد فمندفع فانا لو قدرنا وجود العالم قبل وقت وجوده بال
سنة لم يلزم عنه لذاته المجال ولا معنى لكونه جائزاً لوجوده قبل وقت وجوده
الامنا كيف وان لو لم يكن جائزاً لحدوث قبل وقت حدوثه لكان اما واجباً
لذاته قبل ذلك او ممسحاً ولو كان واجباً لما كان معدوماً ولو كان ممسحاً
لذاته لما وجد فليس هو الا ان يكون جائزاً ولا يلزم على هذا جواز وجوده بعد
امتناع اذ لنته فان ما هو الممتنع انما هو الازلية وهو غير زائل وما هو الممكن انما
هو الحدوث وامكان الحدوث غير متجدد وذلك غير ممتنع بخلاف القول
بحد دامكان الحدوث بعد ان لم يكن فظهر ما المانع ان يكون لذاته مقتضياً
لبعض الجائزات دون البعض فقد قلنا في حوايه ان الصحيح للتخصيص بالمتخصص
انما هو الامكان واذ كان الامكان عالماً بالجملة الجائزات كان تخصيص الكل
بالنسبة الى المتخصص بالذات جائزاً وهو ضعف فانه ان قلنا ان المتخصص
التخصص هو الامكان لا عن فهو غير مسلم وذلك كما ليس مساعدة الدليل
عليه وان سلمنا لا بد منه في الصحيح مسلم ولكن لا يلزم من وجوده ما لا بد منه
في التخصص بحق التخصص لجواز قوات غيره مما لا بد منه اصلاً والحق ان
نقال التخصص للعالم بوقت حدوثه مع حوازه حدوثه قبل وقت حدوثه اذا
كان تخصصه له بذاته فاما ان يتوقف على شرط لا بد منه او لا يتوقف فان توقف
فذلك الشرط اما قد يرد او حادث فان كان قدماً لزم من قدم العلة
والشرط قدم المشروط وان كان حادثاً فالكلام في تخصصه كالكلام
في الاول وهو تسلسل ممتنع وان لم يتوقف على شرط وجب من قدم الذات
المفوضة للتخصص وقوع التخصص في كل وقت نفرض التخصص فيه
ضروره قدم التخصص وعدم توقعه في التخصص على امر خارج عنه فظهر
التخصص اذا كان زائداً ان يكون قدماً او حادثاً بل قد يرد وهو متخصص
بذاته فظهر فلزم مكرهه ما فرده منه في الموجب بالذات فلنا متى اذا
كان ذلك التخصص هو الارادة او غير ما الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك

لانه لا معنى للارادة الامعنى من ثبانه تخصيص بعض الجائزات دون
البعض ولا يقال لمركان تخصيصها للبعض مع قدمها ولساوي نسبتها
فان حاصله يرجع الى انه لمكانت الارادة ارادة فانه لا معنى لها الا بهذا
وهو غير مستوعق فظهر ما المانع من كون المخصص عديميا او ان يكون لا موجودا
ولا معدوما فقد سبق ابطاله في اثبات واجب الوجود وقول الحارانه
مخصص بكونه مرئيا وكونه مرئيا معناه انه غير مغلوب ولا مستكبر فهو
باطل من اربعة اوجه الاول انه يلزم من ذلك ان يكون مرئيا لنفسه وللستحالات
اذ هو غير مغلوب عليها ولا مستكبره الثاني انه يلزم منه ان يكون الحاد
وجمع الاعراض مرئيا اذ هي غير مستكبره ولا مغلوبه الثالث انه اذا
كان معنى كونه مرئيا سلب الكرامة والغلبه عنه فسلب السلب اثبات
ويلزم منه ان يكون الرب تعالى موصوفا بكرامته ما لا يكون مرئيا له وهو
بحال الرابع انه وان كان معنى كونه مرئيا ما ذكر غير انه نفي محض وعدم صرف
وذلك غير صالح للتخصيص فلا بد من مخصص وجودي فظهر لعلتم انه
لا بد وان يكون المخصص قائما بذات الله تعالى قلنا لانه لو لم يكن قائما بذاته
لمخل اما ان يكون قائما في محل او لا في محل فان كان قائما في محل فذلك المحل اما
قدرا او حادثا فان كان حادثا فهو مفتقر في وجوده الى مخصص المخصص
له اما نفس ما قام به او عن غير لا جائز ان يكون هو نفس ما قام به والافضل لي
الدور من جهة توفيق كل واحد منهما على الاخر فان المخصص صفة قائمة بالمحل
فكون متوقفا على المحل فاذا كان ذلك المحل موقفا في تخصيصه على ما قام به
من المخصص فهو دور ممتنع وان كان المخصص لذلك المحل غير ما قام به من
المخصص فالكلام في ذلك المخصص الثاني كما الكلام في الاول ويلزم منه
التسلسل او الدور الممتنع لئلا يكون القول بكون البارئ تعالى مخصصا للعالم
وقت حدوثه بذلك المخصص او لم يكن من كون ما قام به ذلك المخصص
هو المخصص للعالم بل هو الاول واما ان كان المحل قدما فستبين انه لا قد ير
غير الله تعالى وصفاته لئلا يضافه التخصيص الى المحل القدير الذي قام

المخصص وهو غير الله تعالى اولى من اضافته الى الله تعالى واما ان كل المخصص
قائما لا في محل فقد قال بعض الاصحاب في ابطاله يلزم ان يكون كل مخصص
في الشاهد مكذا فان ثابت لبعض اشخاص الحقيقة جاز ثبوتها للساوي والمخصص
من حيث هو مخصص لا يختلف شامدا ولا غائبا فان كان مستغنيا عن المحل
غائبا فلزم مثله في الشامد وهو محال قالوا ولا يمكن تكرار المخصص الشامد
فان كل عاقل يجد من نفسه معنى مخصصا للجائزات المقدورة له كما يجد من
نفسه ان له علما وقدرة وغير ذلك ولا يمكن استناد ذلك الى العلم
بما في الجائز من المصلحة فانه قد يجد العاقل من نفسه المعنى المخصص مع علمه
بتساوي الجائزين في المصلحة والمفسدة كما في صورة تخصيص لعطشان
بأحد القديسين المنتسبين في مقصوده وكذلك سلوك احد الطريقين
المنتسبين في الاصل الى مطلوبه وهو انما يفيد مع تسليم وجود المخصص
في الشامدان لو سلما بحا حقيقة المعنى المخصص شامدا وغائبا ولعل
الختم قد يقول باختلاف الحقيقة وان وقع الاشتراك في اسم المخصص
عند ذلك فلا يلزم ان يكون ما حكى به على احد ما حكى على الاخر مع انما يلزم
ذلك الصريحين المعترفين بالتماثل من الارادة في الشامد والغائب و
الاولى في ذلك ان يقال لو كان المخصص قائما لا في محل بل كل اما ان يكون
حادثا او قدما فان كان حادثا فلا بد له من مخصص اخر ويلزم منه التسلسل
والدور فان قيل المخصص لا يستدعي مخصصا اخر وان كان حادثا كما في
الشاهد ولهذا فان من وجد له ارادة لشيء لا يستدعي مخصصا اخر وان كان
حادثا كما في الشامد ولهذا فان من وجد له ارادة لشيء لا يستدعي تلك الارادة
ارادة اخرى والافضل التسلسل والابتداء لارادة الامع وجود ارادة
غير منتامية وهو ما يحسن من النفس بطلانه وربما عضد واما ما مثله
اخر كما تمنى والشهوة ويحوز ذلك قلنا انما فظهر بان المخصص لا يستدعي
مخصصا وان كان حادثا لئلا يسلك ذلك فان ما مخصص المخصص انما كان منفردا
اليه من جهة كونه ممكنا وحادثا لا من جهة كونه ذاتا او حقيقة وهذا المعنى

المحج الى المخصص متحقق في المخصص اذا قل بكونه ممكنا او حادثا فهو الارادة
في الشايد الاستدعي مخصصا اخر ليس كذلك بل لا بد لها من جهة كونها
ممكنة وحادثه من مخصص نعم غايته انه لا يجب ان يكون المخصص لها ارادة اخري
من له الارادة في الشايد بل المخصص لها انما هو الارادة القديمة القائمة
بنفسه وعلى هذا فلا تسلسل وعلى هذا يكون الكلام في ما كثر وابه من امثلة
التمني والشهوة ايضا وانضافه لو كان المعنى المخصص حادثا لا في محل لم يكن نسبة
لله تعالى بكونه مخصصا به او بل من نسبه الي غيره من الحوادث
وان قل بوجوب نسبه الى الله تعالى لما بينهما من الاشتراك في عدم الافتقار
الي المحل فمع عدم جهة الملازمة من ذلك يمكن ان يقال بوجوب النسبة الي الله
الحوادث لما بينهما من الاشتراك في الحدوث بل ولي من حيث ان ما تحقق من
الاشتراك من الحادثين اكثر مما به الاشتراك بين التقدير والحادث ثم ولو
لزم نسبه الى الله تعالى لما بينهما من الاشتراك في نفي المحل لوجب نسبه
ليسا را الاجسام والحوادث هي مشاركة في هذا المعنى فانها غير متفجرة الي
المحل والالزم التسلسل وكون الارادة مشاركة للباري تعالى في عدم المحر
ومفارقة للجواهر في ذلك مما لا يوجب اعادة حكمها الى الله تعالى دون الجواهر
بدليل انفسنا وسارا لا عرض الغير المنخرة وانضافه لوجاز ان يكون مخصصا
لمخصص موجودا في ذاته بجاز ان يكون موجبا بقدره قايمة لاف ذاته وان
يكون عالما لعلم قائل لا في ذاته كما صار اليه وهم ومتبعوه الى غير ذلك من
الصفات ولجاز ان يكون الواحد منا عالما وقادرا بعلم قائل لا في ذاته ولم
نقل به هذا القابل وبما ذكرناه هنا سئل الفول المخصص لقائل لا في ذاته
قلنا انصا كيف وانه مما لا قابل به واذا ثبت انه لا بد وان يكون مخصصا بصفة
زائدة على ذاته وبطل كونها قايمة لاف ذاته بعين ان يكون صفة قايمة بذاته
فوهما المانع من كون المخصص ذاته حادثا قلنا لما بيناه من لزوم التسلسل
كيف وانا سنبين امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى فيما بعد
فوهما المانع من ان يكون المخصص كونه عالما بما اشتمل عليه الجايز من المصلحة

قلنا لانا سندس في مسألة الجوز والتعديل ان رعاية الحكمة في فعله غير
لازم فلا يكون المخصص ما ذكره من الداعي كن تخصيصا لكان صدور ذلك
عنا مخصصا ضرورة الجاد الحفقه وان ما ثبت للذات لانفك عنها والاه
فغاتها الدلالة على ان امره بالكون عندا لارادة قوله كن وليس ذلك كما
دل على كونه مخصصا وما ذكره من الوجه الاول والثاني في الحجة الاولى
فقد سبق الجواب عنه في مسألة القدرة فوهي في الوجه الثالث تعلق الارادة
بالحادث ايا قدره واحداث قلنا هذا انما يلزم ان لو كان تعلق الارادة بالحادث
امر اراد على مخصصه بالارادة وليس كذلك فانه لا معنى لتعلق الارادة بالحادث
غير مخصصه بها وعلى هذا لا اشكال يكون مندفعا وتقديرا ان يكون التعلق
زائدا على التخصيص وهو قدر فلا نسلم انه يلزم من ذلك قدم التخصيص اذ
لا مانع من ان يكون الارادة في القدم متفوضة لتخصيص الحادث في وقت
حدوثه وهو المعنى تقدم التعلق كيف وان هذا الاشكال بعينه لا يفر على
القابل يكون المخصص مخصصا بذاته لاصفه زائدة على ذاته او بصفه
زائدة غير الارادة فامحوابه موجوب لنا قوله في الحجة الثانية اذا كان
الباري تعالى عالما بحدوث الحادث في وقت حدوثه فلا حاجة الي
الارادة كما قرره فقد سبق جوابه في مسألة القدرة فوهي في الحجة
الثالثة انما ان يكون قدرته متعلقة بالجاد الحادث او لا قلنا متعلقة
باجاده مرادا لا غير من اد وعلى ذلك فلا تستغنى عن الارادة فوهي في
الحجة الرابعة انه لو كانت الاداة متقدمة على الحادث كانت عر ما فيقيد
سبق جوابه ايضا في مسألة القدرة فوهي لو كانت قدمة لتعلقت لجميع الجواهر
قلنا ان ارادوا بذلك انها يجب ان يكون مخصصة لكل جايز فليس كذلك
اذ ليس حقيقة الاداة المخصص لكل جايز بل ما من شأنها ان تخصص لبعض
الجايزات دون البعض ولو لا ذلك للزوم وقوع كل جايز وليس كذلك و
ان ارادوا بذلك انها يجب ان يكون مخصصة لكل جايز كان او سيكون
فهو حق على ما ساقى تحفته في مسألة انه لا مخصص لجميع الجايزات الا الله

قولهم ما المانع من كون
المرج بولده لعلنا لو
قال قوله

تعالى وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من المحال الأذول كلف وان اجتماع
الوجود والعدم في شيء واحد والحركة والتكون وكذا كل متقابلين غير
جائز بل مستحيل فلا يكون متعلق القدرة ولا الإرادة قوهما معا لو مشتمل
على خيرات وشؤون قلنا مراد الله تعالى من حيث هو مراد له ليس بشرفان
تعلق الإرادة به انما هو من جهة مخصوصه بالوجود دون العدم او العدم
دون الوجود او ببعض الاحوال الجائزة دون البعض وذلك مما لا يوصف
بكونه شرا من حيث هو كذلك فان الشر ليس صفا ذاتيا لما وصف بكونه
شرا ولا له وجود في نفسه بل امر نسبي ومعنى ايضا في كاياتي تحقيقه
في مثله التحسين والتبجيل وذلك لا يمنع من تعلق الارادة القديمة بالمراد
الموصوف به ولو كان ذلك مانعا من كونه مرادا لما كان ما جرى في العالم
من الحسف والزلازل والامراض المولدة والافات لعامة مراد الله تعالى
لكونه موصوفا بالشر ولو يقولوا به كلف وان مستندهم في اطلاق اسم
الشر على مراد الشر في حق الغائب ليس غير الشايد وهو فاسد على ما حققنا
في مسألة القدرة وما ذكره من لزوم المحال الثالث فانما يلزم ان لو
كان المأمور والمنهي مرادا وليس كذلك بل المأمور الذي علم وقوعه والمنهي
الذي علم الانتهاء عنه هو المراد واما ما علم انه لا يوجد فهو غير مراد الوجود
وان كان مأمورا به وما علم وجوده فليس المراد الانتفاء وان كان منها
عنه وسنتيق في مسألة الكلام انه لا ملازمة بين الامر واردة الامثال
ولا بين النهي واردة الانتهاء وعلى هذا فلا يلزم من الامر بالوجود واردة
العدم ما ذكره من الناقص ليس ثمة الامر الامتثال بل من الجائز ان يكون
له ثمة اخري فلا يكون عبثا ولا منناقضا ولهذا قال بعض الاصحاب انه
لو علم الله تعالى من احد من الامة انه لو كلف خصله من خصا لخير لم يات بها
ولو ضوعفت عليه لاتي بها فان امره بالضعف يكون مفيدا وان لم يكن
ذلك مرادا وذلك على نحو امر النبي صلى الله عليه وسلم لسلة المعراج الصلوا
مذاك ان قل برعاية الحكمة والمصلحة في افعال الله تعالى والاقلا حاجة

الامد

اي هذا التكلف قوهما انه نصي الى التكليف بما لا يطاق مسلم وسياسة
بحقيقته فيما بعد واما ما ذكره من الظواهر فما لا يسوع الممتك بها في مسائل
الاصول اذ هي مع ما يقابلها من طواير اخر يمكنه التاويل جائزه التخصيص
والمقطوع لاستفاد من المظنون كلف وان لقول بموجب اكثرها سمحه
منها فانه لا نقول ان ارادته ورضاه ومحتة مما يتعلق بالمعاصي على اختلاف
اصنافها من حيث هي سرور ومعاص وفساد فانها من هذه الجهات امور
اضافة لاذوار حقيقته والارادة انما تتعلق بالمعاصي من حيث هي فعال
حادثه لا من تلك الجهات على ان اردت قاعدة في معنى المحبة والرضى والارادة
يمكن التوصل منها اليها ويل كل ما يرد من هذا القبيل اما المحبوب والمرضى
في حق الله تعالى فمعناه انه ممدوح عليه في العاجل ومثاب في الاجل
والمستحوط في مقابلته فعلى هذا معنى قوله لا يحب الله الجهر بالسوء وقوله
لا يحب الفساد وقوله لا يرصى احباده الكفر انه غير ممدوح عليه في العاجل
ولامتاب عليه في الاجل وسكنا تاويل كل ما يرد من هذا القبيل وقد يمكن
حمل قوله تعالى لا يرصى احباده الكفر على المؤمنين من عباده ويكون اختصاصهم
بلفظ العباد وتكريما كما في قوله تعالى عيبا يشرب بها عباد الله والمراد
به المؤمنون واما الارادة فانها تتعلق بالتكليف من الامر والنهي وقد
تعلق بالمكلف به اي بجاده او اعدامه فاذا قيل ان الشيء مراد قد يراد به
ان التكليف به هو المراد لاعنه وذاته وقد يراد به انه في نفسه مراد
اي الجاده او اعدامه فعلى هذا ما وصف بكونه مرادا ولا وقوع له فليس المراد
به الارادة التكليف به فقط ومن حقق هذه القاعدة يمكنه التفصي
عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد بان يقول المراد به انما هو تعلق الارادة
بالتكليف به لان في اعادة حدوته وكذا قوله يريد الله بكم البسر ولا يريد بكم العسر
معناه الامر بالبسر ونفسه عن العسر وعلى هذا يخرج قوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون فانه ليس المراد به وقوع العبادة بل الامر بها ويمكن
ان يكون المراد به انهم عبيد له واما قوله تعالى ان تبغون الا الظن وان

هم الاخر صون تكذيباً للمشركس في قولهم لو شاء الله ما اشركوا فهو تكذيب
له في دعوائهم اعتقاد ذلك قصداً للجد عن الحق الميل الى المراغة ولهذا
قال تعالى ان نظر الاظننا مكذافا لا من النفس بر واما ان اراده الرب
واحدة غير متناهي في ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها فبانه على ما حققناه
في مسألة القدرة **المسئلة الرابعة** في اثبات صفة العلم لله تعالى
امل الحق ان الباري تعالى لم يعلم واحداً قار بذاته قد يرزق متعلق بجميع
المتعلقات غير متناه بالنظر الى ذاته ولا بالنظر الى متعلقاته واما
الفلاسفة فمختلفون فمنهم من نفى كونه عالماً مطلقاً لا بذاته ولا بغيره
ومنهم من اثبت كونه عالماً بذاته دون غيره ومنهم من اثبت كونه عالماً
بذاته وبغيره ان كان معنى كلياً ولم يحوز كونه عالماً بالجزئيات من حيث هي
جزويات بل على نحو كلي وهذا هو الذي ينصره ابو علي بن شينا واما المشكوك
فمنهم من قال لا يوصف الباري تعالى بما يوصف به خلقه فلا يوصف كونه
عالماً ولا حياً ولكن يوصف بكونه قادراً خالقاً لانه لا يوصف شيء من مخلوقاته
بذلك على الحقيقة واثبت لله علوماً حادثة لا في محل وهذا هو مذهب جهم
بن صفوان ومنهم من قال لموعا لم يعنى انه ليس بجميل وهو مذهب صرار
بن عمرو وذهب الجبائي وانه ابو هاشم الى انه عال لذاته لكن لخلقنا فقال
الجبائي لموعا لذاته اي لا يقتضي كونه عالماً بصفة زائدة من علمه او حاله
قال ابو هاشم لموعا لذاته بمعنى انه ذو حالة زائدة لا يوصف بالوجود ولا
بالعدم ولا بكونها معلومة ولا بمجهولة وذهب ابو الهذيل بن اخلاف الى
ان الباري تعالى عال لم يعلم هو ذاته وذهب ابو الحسين البصري ومشار
بن الحكم الى ان انصافه بكونه عالماً بالجزويات متجدد وبالكلية اذلي
وذهب آخرون الى انه لا يعلم الا نهائه له من المعلومات بل انما يعلم ما كان
مستامياً ثم من اعترف من الفلاسفة بكونه عالماً بنفسه وبغيره اتمح في
الاستدلال على ذلك منهجين المنهج الاول لانه من ان الرب تعالى عال لذاته
اولاً ثم من استلزم علمه بذاته لعلمه بغيره ثانياً فقال واجب الوجود يعلم ذاته
ويلزم

ويلزم من علمه بذاته علمه بغيره اما انه يعلم ذاته فهو ان وجود واجب الوجود
مجرد عن المادة وعلاقتها اي انه ليس بجسم ولا جسماني على ما نال بحقيقته
وكل ما يميزه مجردة عن المادة وعلاقتها فهي عقل اذ لا يعنى بالعقل الا
مذاق واجب الوجود بما هو موهبة مجردة عقل واما اعتباره ان ذاته له موهبة
مجردة لموعا لذاته اذ لا معنى لتعقل الشيء لذاته الا حصول ذاته المجردة
لذاته بموعقول واذ اثبت انه عاقل لذاته وعالم بها فجب ان يكون عالماً
لما وجوده من وجوده لانه اذا علم ذاته وذاته مبدلها وجوده بوجوده
بالذات فجب ان يكون عالماً بان ذاته مبدل الغيرة ومتى علم ان ذاته مبدلها
لغيره فلا بد وان يكون عالماً بذلك الغير لان العلم بكونه مبدل ذلك
الغير علم بمعنى اضافة بين ذاته وما وجب عنه ولا تحقق لذلك دون
العلم بالمضافين ويلزم من علمه بذلك الغير علمه بما صدر عن ذلك الغير
وسكنا على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا الى ما لا يتناهى **المنهج**
الثالث انه من كون الرب تعالى عالماً بغيره ثم من ان علمه بغيره يستلزم
كونه عالماً بذاته فقال ان علم غيره علم ذاته وقد علم غيره فكون عالماً
بذاته وبيان انه يلزم من علمه بغيره علمه بذاته ان من علم شيئاً فلا بد
ان يعلم انه عال لم يذ لك الشيء وعلمه بانه عال لم يذ لك الشيء علم بصفه له
وهو كونه عالماً والعلم بالصفه يستدعي العلم بالموصوف ضرورة واذا
ثبت انه يلزم من علمه بغيره علمه بذاته فيبان انه عال لم يغيره هو ان واجب
الوجود موجود مجرد عن المادة وعلاقتها وطسعة الوجود من حيث
هو طسعة الوجود غير متمتع عليه ان يعلم ويعقل والا عرض له الا يعلم
لسبب كونه في المادة ومتعلقا بعلايق المادة وواجب الوجود ليس في
المادة ولاله تعلق بعلايق المادة كما يلى فلا يتمتع عليه ان يعلم ويعقل
وكل ما لا يتمتع عليه ان يكون معلوماً بانفراد لا يتمتع عليه ان يكون معلوماً
مع غيره من مجردات فواجب الوجود لا يتمتع عليه ان يكون معلوماً مع غيره
وكل ما لا يتمتع تعقله مع غيره فلا يتمتع مقارنه ما يميزه لما يميزه ذلك الغير

في العقل واذا لم يكن ذلك متمنعاً فلا معنى لكونه عالماً بغيره الا ان يابسته
المجردة مقارنة لغيره من الماهيات المجردة فكونه عالماً بغيره غير متمنع و
اذا لم يكن متمنعاً فاما واجب او ممكن لا جازان يكون ممكناً لعدم افتقار واجب
الوجود الى غيره مطلقاً فلم يتق الا ان يكون علمه بغيره واجباً ويلزم منه
ان يكون عالماً بذاته لما مضى وبهذا المسلك صعبان **أما المسلك**
الاول فمن أربعة أوجه الاول انه قد لا نسلم ذات واجب الوجود
عقل قوهران للعقل هو الماهية المجردة عن المادة وعلاق المادة ليس كذلك
بل للعقل ضرب من العلوم الضرورية كما سبق وذلك هو الذي حصل به
العلم كما تقدم والباري لست ذاتة علماً والباقي العلم قائماً بنفسه وكان
كل علم ممكناً وهو محال وان سمي مستمماً مجرداً عن المادة وعلاقتها عقلاً فلا
منازعة في غير السمة الثانية وان كانت ذات واجب الوجود عقلاً
فلا نسلم انه عالم بذاته قوهران لان ذاته حاصلة لذاته التي هي عقل فكون
ذاته معقولة لذاته انما يستقيم اطلاق القول بخصوص ذاته لذاته مع
المغارة فان حصول الشيء للشيء نسبة وازدادة من الشئين ومع عدم
التعدد والمغارة القضاء بالخصوص ومحال الثالث انه وان صح اطلاق
القول بخصوص الذات للذات فلا نسلم ان مطلق الحصول بوجب كون
ذاته عالمة بذاته لان حصول الذات للذات المستماه لا يوجب كونها معقولة
فان حصول الذات للعقل امر اعلم من تعقل العقل لها فان ذلك قد
صح اطلاقه مع التعقل ومع الملازمة من غير تعقل فلا يلزم التعقل الرابع
وان سلمنا انه عالم بذاته ولكن يلزم من كونه عالماً بذاته ان يكون عالماً
بما ذاته مبداً له اللهم الا ان يعلم ذاته من حيث هي مبداً لغيره وعلمه بانها
مبداً لغيره هو يدعى العلم بذاته ولهذا يصح العلم بالذات والجهل بكونها
مبداً ويوصف الذات بكونها مبداً والمعلوم غير المجهول والصفة غير
الموصوفى وعند ذلك فلا يلزم من كونه عالماً بذاته ان يكون عالماً
بما لها من الصفات الا كان كل من علم شيئاً علم بما هو ملازم له ويلزم من ذلك

ان يكون

ان يكون العلم لنا بالله تعالى على بكل ما صدر عنه ولزومه وكذا يلزم
ان يكون بعض المخلوقات على جميع صفاته ومباديه وهو محال واما
المسلك الثاني فمن سبعة أوجه الاول اننا لانسل انه يعلم غيره
قوهران واجب الوجود موجود مجرد عن المادة وعلاقتها مسلم ولكن
لمر قالوا بانه يكون عالماً بغيره قوهران لان طبيعة الوجود من حيث هو كذلك
غير متمنع عليه ان يعلم ويعقل لانسل ذلك ولا يلزم من جواز علمنا بعض
الموجودات جواز العلم بكل موجود الا ان ثبت ان طبيعة الوجود
مشتركة بين الموجودات وهو غير مسلم على ما سبق الثاني وان سلم ان طبيعة
الوجود غير متمنع عليها ان يعلم ويعقل ولكن مع وجود المانع او مع عدمه
الاول ممنوع والثاني مسلم فلر قالوا بانفساء المانع قوهر المانع المادة
وعلاقتها لانسل الحصر ولا طريق لي بيان ذلك الا بالبحث وعدم الاطلاع
على غيره وهو غير يقيني الثالث وان سلم ذلك ولكن لانسل ان ما جاز
ان يكون معلوماً بانفراده جازان يكون معلوماً مع غيره لحواز ان
يكون الانفراد شرطاً او الاجتماع مانعاً وابطاله غير يقيني الرابع وان سلم
جواز ذلك ولكن لانسل جواز مقارنة ما منه واجب الوجود لغيره من
الماهيات الا ان يكون التعقل لها عبارة عن وجود ما يتبهما في العقل
وهو غير مسلم على ما سألنا الخامس ان سلم وجود المقارنة في العقل
ولكن لانسل انه يلزم من جواز اجتماعهما محله للخلول في العقل جواز اجتماعهما
لا محبة الخلول فيه لحواز ان يكون ذلك شرطاً في الاجتماع والمقارنة او
ان الوجود الخارجى مانع السادس وان سلم ذلك ولكن لانسل انه يلزم من
مذه المقارنة علم احد المقترين بالآخر الا ان ثبت ان العلم بنفس المقارنة
وهو غير مسلم السابع وان سلم ذلك ولكن لانسل انه يلزم من عدم الاتساع
الوجوب لحواز ان يكون جازاً وهو غير متمنع على الله تعالى وذلك لان المقارنة
نسبة وازدادة من الذات والنسب والاضافات جازة على الله تعالى
من غير وجوب ولهذا يصح ان يقال لوجود الحادث عند وجوده ان

وجوده مع وجود الرب تعالى وان لم يكن قبل ذلك موجودا معه وهو
نسبة وازافة ولو كان ذلك واجبا لكان لازما غير مفارق وهو
حال واما اصحابنا فقد استدل بعضهم على اثبات علم الله تعالى بنصوص
الكتاب وذلك مثل قوله تعالى وما يحمل من اشي ولا تضع لابعلمه وقوله تعالى
انزله نطقه وهو صريح في اثبات العلم لله تعالى فان ظاهرا لا يتبين
على ان الوضع والحمل والانزال بالعلم وليس كذلك فكون الدلالة متصلة
الظاهر سلمنا انها غير متروكة الظاهر ولكن بالمانع من ان يكون العلم
مفسرا لعدم الحمل كاذمب اليه ضرابين عمرو او علم حادث لا في محل كاذمب
المه حتم من صفوان سلمنا دالة ذلك على ثبوت صفة العلم بذاته ولكنه
معارض بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فلو كان للرب تعالى علما لكان
فوقه عليم وهو محال والجواب عن السؤال الاول بمنع ترك الظهور فان
الدلالة المذكورة ظاهرة في جريان ذلك معلوما بعلمه لا واقعا واجبا
بعلمه وهو المبادر الى القهيم من اطلاق ذلك في قولهم تجري الامور الفلانة
بعلمي وعلم فلان وتقدير ان يكون الدلالة ظاهرة كما ذكره فلا يخرج عن
ان يكون مجازا فيما ذكرناه واذا تعدد العمل باللفظ في الحقيقة بعين العمل
به في مجازه حذرا عن المغطيل وعن السؤال الثاني بما سياتي عن قرب و
عن السؤال الثالث بان ما ذكرناه خاص وما ذكره فاعلى درجة ان يكون
عاما وخصص العام بالخاص والى من ابطا لدلالة الخاص على العمل بعموم
العام فان الجمع من الادلة بهما امكان او من تعطيل الواحد منها والعمل
بالباية غير ان التمسك بهذا المسلك مع افتقاره الى اثبات صفة الكلام
قابل الى التمسك بالظنون في مسابيل القطع وهو بعيد واما من جهة المعقول
فقد استدلوا بالمسلك المشهور وهو ان فعل الله تعالى وصنعتة هو العالم
على ما ياتى والعالم بما هو عليه من الافلاك والدايرة والكواكب السائرة وما يلازمها
من الحر والبرد والاعتدال فهما في الفصول المختلفة والاثار الحية
في عالم الكون والفساد من انواع المعدنيات واخلاق النباتات والحيوانات

والمنافع

والمنافع والكيفيات واخلاف الاوقات في ظهورها وعدم ظهورها
على حسب دعوى الحاجة اليها وما شمل عليه انواع الحيوانات من التركيب
العجيب من الاعضاء المختلفة والالات الحسنة الطاهرة والباطنة وتولد
بعضها من بعض تولد احافطا لنوع كل واحد منها على مر الدهور والازمان
من غير اختلاف ولا اختلال بل وكذلك ما فيه من الاثار العلوية كالسحب
والرعود والبروق وغيرها في الاوقات المختلفة على غاية من الحكمة والانتقان
وعلى وجه لا يظهره القصور والنقصان في عقل عاقل ما فاذا فعل
الله تعالى وصنعتة في غاية الحكمة والانتقان وكل من فعله في غاية الحكمة
والانتقان فما لا يضطر اربى العقلي لعله كونه عالما به ولهذا فان من اى
قصرا مشددا ونا رتفعة وصنعة محكمة اضطر عقله الى علم صانع
وفه نظر فان لقايل ان يقول وان سلمنا ان العالم صنعة مع امكان النزاع
فه على ما ياتى ولكن امر قلم انه يجب ان يكون عالما به قولكم ان العالم على
غاية الحكمة والانتقان اما ان يريدوا به انه على حلة لو قدر وجوده على
خلافها كان ناقصا او انه موافق للحكمة المطلوبة منه او انه نافع او معنى
اخر فان كان الاول فهو ممنوع اذ لا دليل يدل عليه ولا العلية ضرورية
وان كان الثاني فانما يلزم ان لو كان فعل الله مما يجب فيه رعاية الحكمة و
ليس كذلك على اصل هذا الدال ويتقدر رعاية الحكمة في افعالها فقد لا
تسلم كونه موافقا للحكمة المطلوبة منه فان ذلك يستدعي معرفة
الحكمة المطلوبة منه ومعرفة مطابقتها خلق العالم لها والعلم به غير ضروري
والدلالة عليه عسرة وان كان الثالث فاما ان يراد به انه نافع من كل
وجه او من وجه دون وجه لا سبيل الى الاول فانه مما من شئ يقدر
ان كان نافعا بالنسبة الى جهة ومضرا بالنسبة الى جهة اخرى وان كان
الثاني فلا تسلم دلالته على علم من صدر عنه ولا مانع من ان يكون لا
الصادر عن النار فانه وان كان نافعا بالنسبة الى بعض الجهات فقد
يكون مضرا بالنسبة الى جهة اخرى ولا يدل ذلك على كون النار عالمة

ق

به وان كان الرابع فلا بد من تصويره والدلالة عليه ثم وان سلمنا ان
العالم على غاية الحكمة والانتقان ولكن لا سلمنا دالة ذلك على علم
الباري تعالى به ولان العلم به ضروري ولو تردد الناظرين كونه
الفاعل مع العلم وعدم العلم لم يتحالي الحكيم الخرم بكونه عالماً سبباً
دون نظر واستدلال بل وكان مما نقوله الطبيعيون متقدماً في
عقله وما وقع به الاستشهاد من التناهي المحكم في الشاهد فبني على العادة
من ان ذلك لا يكون صادراً من غير المختار والمختار لما فعله من غير علم محال
فان نظر فماتح فيه الى كون الباري تعالى مختاراً فهو انتقال الى مسلك
آخر وترك لما وقع الشروع فيه وذلك هو المختار وهو ان يقال اذا ثبت
ان الباري تعالى خالق العلم بالقدرة والاختيار فالخلق بالقدرة
والارادة يستدعي القصد في الاجاد والتخصيص والقصد في الشيء
يستدعي العلم بذلك الشيء ضرورة والا فلا يكون القصد في الاجاد ذلك
الشيء اذ في من القصد في غيره ولهذا فان من راي صنعة محكية وقصراً
مشيداً اضطرب عقله الى العمل على صنائعه وشعوره به واذا ثبت كون الباري
تعالى عالماً فاما ان يكون المفهوم من كونه عالماً هو المفهوم من ذاته او غيره
لاجاز ان يقال الاول لو جهل بالاول لانه قد يعقل الذات من جهل كونها
عالمة والمعلوم غير المجهول لانه انما يصح ان يضاف لذات بكونها عالمية
والصفة غير الموصوف فلم يتق الا ان يكون المفهوم من كونه عالماً
يريد على المفهوم من الذات واذا كان زامداً فاما ان يكون عدماً او
وجوداً او لا وجوداً ولا عدماً لاجاز ان يكون عدماً او لا لكان
سلبه وجوداً او لو كان سلبه وجوداً لما صح اتصاف التفي المحض و
ليس كذلك فانه يصح ان يقال المستحيل ليس بعالم وتفسيره سلب الجهل
باطل لان الجهل على ما سبق في قاعدة العلم اما بسيط وهو عدم العلم لا
مطلقاً والا لكان عدم العلم في الحجر جهلاً وليس كذلك بل عدم العلم
في ما من شأنه ان يكون عالماً واما مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما

هو عليه فان كان معنى كونه عالماً انه ليس كجمل الجهل البسيط فهو
سلب الجهل البسيط وهو عدم العلم في ما من شأنه ان يكون عالماً والحكم
سلب عدم الشيء يكون اثباتاً لذلك الشيء فاذا ن سلب الجهل البسيط
يكون اثباتاً للعلم الوجودي وان كان معنى كونه عالماً انه ليس كجمل الجهل
المركب فلا يخفى ان سلب الجهل المركب لا يوجب انصاف من سلب عنه بكونه
عالماً كالحجر وان احدث ذلك عن ما من شأنه ان يكون حاملاً فوجب ان يكون
الرب تعالى قابلاً للجهل المركب وهو محال عليه تعالى ولا جاز ان يكون
وجوداً ولا عدماً مما يباين في ابطال القول بالاحوال فلم يتق الا ان يكون
وجوداً وعند ذلك فلاح اما ان يكون قائماً بذات الله تعالى او لا بذات
انه لاجاز ان يكون قائماً لذات الله تعالى لما سبق في القدرة والارادة
وان كان قائماً بذات الله تعالى فاما قد مر او حادث لاجاز ان يكون حادثاً لما
سبق انصافاً في القدرة والارادة فلم يتق الا ان يكون معنى كونه عالماً
انه قام بذات صفه وجودية ازلية وليست تلك لصفة هي نفس القدرة
ولا الارادة ولا الكلام ولا السمع ولا البصر ولا الحيوة فهو خارج عنها
وهو المعبر عنه بالعلم وبحب مع ذلك ان يكون واحداً لانها له في
ذاته ولا بالنظر الى متعلقاته لما تحقق في القدرة ايضاً ويجب مع ذلك
ان يكون عالماً بجميع المعلومات المقدورة له وغير المقدورة له اما
المقدورة فلما سبق واما غير المقدورة فلانه لو لم يكن عالماً ببعضها مع
كونه قابلاً لاتصاف بالعلم فيكون جابلاً اذ الجهل البسيط هو عدم
العلم في ما من شأنه ان يكون عالماً وذلك على الله تعالى محال فان قيل لا
سلب العلم الاضطرابي يكون الفاعل اذا كان مختاراً له عالماً ومدل على
ذلك ما يحدثه من الصنائع المحكية لبعض الحيوانات المختارة من غير علم
كنسج العناكب ونبات النحل وغيره سلمنا ان العلم بذلك ضروري ولكن
شامداً او غائباً الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من الحكم بذلك شامداً
الحكم به غائباً والا للزم ايضاً ان يكون متحركاً بالارادة وحتاساً وجسماً

الى غير ذلك من الامور التي يعجزها بالضرورة لبا في ما شاء مدنا من
 البناء المحكم والصناعة المنقنة في الشاهد وليس كذلك سلمنا لزوم
 ذلك غائبا ولكن لا نسلم ان المفهوم من كونه عالما يرد على المفهوم من
 ذاته قولكم انه تصور العلوم مع الجهل بمفهوم كونه عالما غير مستلزم
 بل الذي يعلم انما هو دلالة لفظ الذات على مستماه والذي جهل انما هو دلالة
 قولنا عالما على مستماه وانه مل ونفس لذات او غيرها وذلك لا يدل على
 اختلاف المعنى بل جازان يكون المعنى واحدا وان كان اللفظ مختلفا كما يقول
 الانسان لشجر الخبز عقار اية غير ذلك من الالفاظ المترادفة سلمنا دلالة
 ما ذكرتموه على اختلاف المفهوم ولكن لا نسلم انه امر وجودي بل جاز ان
 يكون عدميا كما ذهب له ضرار بن عمرو وبعض الفلاسفة وما ذكرتموه
 وان دل على كونه وجوديا لكنه معارض بما يدل على كونه عدميا وذلك
 ان المفهوم من الجاهل مناقض للمفهوم من كونه عالما والمفهوم من الجاهل
 وجودي فكان المفهوم من كونه عالما معدوما بيان ان المفهوم من الجاهل وجودي
 انه لو كان عدما لكان سلب الجاهل وجودا لما صح ان يضاف المعدوم المحض
 به وهو منصف به فكان سلب الجاهل عدما فكان المفهوم من الجاهل وجودا
 سلمنا انه ممنوع ان يكون عدميا ولكن ما المانع من كونه ليس بوجود ولا
 معدوم كما ذهب اليه ابو ماشم على ما ستاتي في تحقيق الاحوال كنف وان
 الوجود صفة اثبات ولا يوصف بالوجود والاقام الوجود بالوجود وهو
 محال ولا بالعدم والاك ان الوجود معدوم وهو محال وكذلك الحادث في
 حاله من عدم الى الوجود ليس معدوم في حالة الخروج من عدم لا
 جامع لعدم وليس بوجود في حالة الوجود لا جامع حالة الخروج الى الوجود
 سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انصافه بالعالمية وانها صفة وجودية ولكن كما
 يدل على امتناع ذلك وبيانه بما مر من الاول ما سلفنا من الحجج العامة في نفى
 الصفات الوجودية الزائدة على ذات واحب لو حودا الثاني انه لو كان
 عالما بشئ لكان عالما بانه عالما بذلك الشئ واللازم ممنوع لو جهل بالاول انه

قوله يصح انصاف
 الذات لكونها عالمة
 مسلم وكثير لا يعلم الا الله
 ذلك على احد الامور المعنى

ولو كان سلب
 الجاهل وجودا

لمزمنه ان يكون عالما بذاته لما سبق ولا معنى للمعنى بشئ غير انطباع
 صورة المعلوم في نفس العالم او اضافة بين العالم والمعلوم وعلى
 كلا التقديرين فسند على المغارة ولا تغارة ذات الله تعالى ولا عدد
 الثاني لمزمن ان يكون عالما بكونه عالما وملم جرا الى غير النهاية وهو ممنوع لما
 فيه من التسلسل واثبات علمات لله تعالى غير متناهية وهو محال لما سبق
 سلمنا انصافه بكونه عالما ولكن لا نسلم انه لمزمن من ذلك ان يكون عالما بعلم
 كما قاله الجبائي وابنه ابو ماشم وبدل عليه ان انصاف الباري بكونه عالما
 اما ان يكون جازا او واجبا لا جازا ان يكون جازا والاما لمزمن فرض عدمه
 المحال ولو حوزنا فرض عدم كونه عالما مع انه من شأنه ان يكون عالما فكون
 جاملا والجهل على الله تعالى محال فلم يتق الا ان يكون ذلك له واجبا واذا
 كان انصافه بالعالمية واجبا امتنع ان يكون في انصافه بذلك محتاجا الى
 العلم ان انصف بكونه عالما فهو غير محتاج الى العلم وان لم يتصف به
 لم يكن ذلك له واجبا وقد قل بوجوبه سلمنا انه لا بد وان يكون عالما
 بعلم ولكن بعلم قائم بذاته او لاندائه الا قول ممنوع والثاني مسلم وان امتناع
 قلة العلم بذاته من عشرة اوجه الاول ان العلم القائم بذاته اما ان يكون ضروريا
 او نظريا لا جازا ان يكون ضروريا والاك ان الرب تعالى موضوعا بالاضطرار
 وهو محال ولا جازا ان يكون نظريا لو جهل بالاول ان النظر يستدعي سابقة
 الجهل كما تقدم في قاعدة العلم والجهل على الله تعالى محال الثاني ان النظر لا بد
 من اسناده الى العلوم بالضرورة على ما تقدم في قاعدة النظر والعلم بالضرورة
 في حق الله تعالى ممنوع لما تقدم الوجه الثاني ان العلم القائم بذاته تعالى
 اما ان يكون بنفس الذات او زائدا عليها فان كان الاول فلا صفة كنف
 وانه لمزمن ان يكون الذات صفة قائمة لمحل ضرورة ان العلم صفة و
 ان كان زائدا على الذات فما قدره او حادث فان كان حادثا لمزمن قمار
 الحوادث بذات الرب وهو محال كما تقدم الكلام في افتقار ذلك للعلم
 الحادث في افتقاره الى علم اخر كالكلام في الاول وهو تسلسل ممنوع وان

والاول معدوم فرض
 عدم العلم

كان قدما فالعدم اخضع صفا لاله تعالى ويلزم من ذلك تعدد الالهة
 وهو محال لوجه الثالث هو ان العلم ما عبارة عن انطباع صورة المعلوم
 في النفس او عن نسبة واطافة من العالم والمعلوم فان كان الاول فهو متع
 لا من الاول انه يلزم منه ان يكون ذات الرب تعالى مركبة لانطباع صور
 المركبات فيها اذا علمها لان المطابق للمركب مركب الثاني انه يلزم منه
 ان يكون ذاته عند العلم بالحوادث محل لحوادث صور الحوادث فهذا هو محال
 ما ان كان نسبة واطافة فالنسبة بين الشئين متوقف على تحقق ذلك
 الشئين ضرورة كونها صفة لها والصفة متوقفة على الموضوع ولو توقف
 اجاد الرب تعالى للحوادث على تعلق علمها لزم الدور وهو متع ويلزم منه
 ايضا ان يكون علم الباري متوقفا على غيره وهو محال الوحد الرابع هو انه
 لو كان علمه قائما بذاته فليس معنى قيام الشئ بالمحل اقتفاره اله في الوجود و
 الا كان المعلول ابدا قائما بالعلة وهو محال بل لا معنى لقيامه به الا انه موجود
 في الخبر تتعالمه فيه ويلزم من ذلك كون الرب تعالى متع ومو محال الوحد
 الخامس هو ان العلم القاير به اما ان يكون صنه كما لا ونقصان او لاصفة
 كما لا ولا نقصان فان كان الاول فدات الرب تعالى محتاجة في كمالها
 لغيرها وهو محال وان كان الثاني فالصاف الرب تعالى به محال وكذلك ان
 لم يكن كما لا ولا نقصا الوجه السادس هو انه لو كان عالما بعلم قاير بذاته لكان
 مماثلا للعلم بالحوادث فان حقيقته العلم لاختلف شامدا ولا غايبا ويلزم من
 ذلك ان يكون مشاركا لها في الرضفة والامكان وذلك في صفات الله
 تعالى محال الوجه السابع هو انه لو كان عالما بعلم قاير بذاته فاما ان يكون واحدا
 او متكثرا فان كان واحدا فاما ان تعلق بجميع المعلومات او لا تعلق بمجموعها
 فان كان الاول فيلزم منه حوز تعلق العلم الواحد بالمعلومات المختلفة و
 هو محال على ما تقدم في قاعدة العلم وان كان الثاني فلزم ان يكون الرب تعالى
 جامدا بلبات الموجودات التي لم تعلق علمها وهو محال لو كان متكثرا فاما
 ان يكون غير متناه او متناهما فان كان غير متناه فهو محال على ما تقدم في

محال

ابطال عدد لا تنهاهي في اثبات واجب الوجود وان كان متناهما فاما من
 عدد يفرض الا وحوز فرض الزيادة عليه والنقصان فاخصاص الرب
 تعالى بعض الاعداد ان لم يكن محصص وهو محال وان كان محصصا فالحضض
 اما ذات واجبا لوجود او خارج عنه لا جازان بقا لا الاول فان نسبة
 الذات الى جميع الجازات نسبة واحدة فلا اولوية وان كان خارجا عنه
 فالساري تعلق محتاج فما قام به من الصفات الى محصص خارج وهو محال
 الوجه الثامن انه لو كان عالما بعلم قاير بذاته فاما ان يعلم علمه او لا يعلمه لا
 جازان يقال بانه لا يعلمه فان الشعور بالشئ مع عدم الشعور بالشئ محال
 وان علمه فاما ان يعلمه بذاته او بنفسه لك العلم او لعلم آخر فان كان
 الاول فقد ثبت انه عالم بعلمه لذاته لا يعلمه ويلزم مثله في كل معلوم وان
 كان الثاني فتعلق العلم بالعلم يستدعي المغارة من المتعلق والمتعلق و
 العلم الواحد لا يغاير فيه وان كان الثالث فالكلام في ذلك العلم الثاني
 كالعلم في الاول وهو سلسل متمنع الوجه التاسع انه لو كان عالما بعلم
 قاير بذاته لكان فوقة علم لقوله تعالى ووق كل ذي علم عليم واللازم
 متمنع فالملزم ممنوع الوجه العاشر ان علمه القاير بذاته اما ان يكون
 حادثا او قدما لا جازان يكون حادثا والا كان الرب تعالى محال للحوادث
 وهو متمنع وان كان قدما فمحال يكون متعلقا لكل ما يصح ان يعلمه لان نسبة
 العلم القدر نسبة واحدة فليس تعلقه بالبعض ويا من البعض وذلك
 محال وبيان ذلك هو ان علمه القدر اذا تعلق بوجود بعض الحوادث فعند
 عدم ذلك الحادث اما ان سقا علم الباري متعلقا بوجوده كما كان او
 لا يبقى فان كان الاول لزم ان يكون علم الباري حمدا وان كان الثاني لزم
 منه الغر في علم الله وهو محال فلم يتبق الا ان يكون علمه قائما لا في محل
 كما ذهب اليه الجهمية سلمنا انه عالم بعلم غير خارج عن ذاته كما ذهب
 اليه ابو الهذيل العلاف ومدل علمه ما دل على الصفات الزائدة
 كما تقدم سلمنا انه عالم بعلم قاير بذاته وهو زائد علمها ولكن لا نسلم

مقدر وحد الحايير
 لا محصص

انه قد يرد دليله ما سبق في الوجه العاشر سلمنا انه قد يرد ولكن لان سلمنا انه
واحد ودليله ما سبق في الوجه السابع سلمنا انه واحد ولكن لان سلمنا صحة
تعلقه معلوم من فصا عدداً وانه من وجهين الاول ما سلمناه في قاعدة العلم
الثاني هو ان العلم باحد المعلومات مغاير للعلم بالمعلوم الاخر وانه من وجهين
الوجه الاول هو انه يتصور العلم باحد المعلومات مع الشك في الاخر ولو
كان العلم بهما واحداً لما كان كذلك الثاني هو انه لا يقوم العلم باحد المعلومات
مقام العلم بالآخر ولهذا فان العلم بالسواد لا يكون علماً بالبياض وكذلك
بالعكس الثالث هو ان العلم بالشئ الفلاحي واقع مشروط بالوقوع والعلم
بانه سيقع غير مشروط بالوقوع والمشرط غير ما ليس بشرط الرابع ان
العلم بالشئ عبارة عن انطباع صورة مطابقة له في النفس واذا كانت صور
المعلومات وحققها مختلفة ومغايرة كانت العلوم مختلفة ومغايرة
سلمنا صحة تعلقه معلوم من فصا عدداً ولكن لان سلمنا صحة تعلقه بما يصح العلم به
ان سلمنا ذلك فلا سلمنا صحة تعلقه بما لا يصدق وان سلمنا صحة ذلك معاً
ولكن لان سلمنا وقوعه وانه من ثلثه اوجبالاً لانه لو كان عالماً لكل ما يصح ان
يعلم في يصح ان يعلم غير متناه فمعلوماته لانه نهاية لها ووجودها لانه نهاية له محال
كما سبق في اثبات واجب الوجود الثاني انه يلزم من ذلك ان
يكون عالماً بكونه عالماً وعلماً بكونه عالماً بكونه عالماً وهو محال لانها لانه
ويلزم من ذلك قيام علوم بذاته لانها لانه محال الثالث هو انه لو كان
عالماً بجميع الاشياء لزم وجوب وقوع ما تعلق علمه بوقوعه وامتناع وقوع
ما علم عدمه وقوعه حتى لا يكون العلم جهلاً وعند ذلك فلا يبقى من الفاعل
بالاختيار وغیر الفاعل بالاختيار فرق وهو محال والجواب اما النقص بالفعال
الحيوانات فمندفع وذلك ان من سلم كونها هي الفاعلة لم يمنع من كونها عالمة
ومرقة لافعال الحيوانات غير مخلوقة لها بل لله تعالى فيجب ان يكون معلومة لله
تعالى ولان لم يكن معلومة للحيوانات اذ ليس الاحكام والاقان مستنداً
اليها قوه لانسلم العلم الاضطراري بذلك غائباً قلنا العاقل لا يجد من نفسه

تفرقة في العلم بغير المختار بما فعله شامداً ولا غائباً فاذا كان الرب
تعالى فاعلاً بالاختيار لزم العلم الاضطراري بكونه عالماً به وذلك لان
ملزوم العلم الاضطراري بغير المختار بما فعله انما يكونه مختاراً له
ولهذا يجد العاقل من نفسه العلم بذلك وان قطع النظر عن كل وصف
خارج عن وصف الاختيار والعلم الاضطراري يكون الفاعل في الشايد
حيواناً جسماً ومخيراً بالارادة الى غير ذلك من الصفات المختصة بالشاهد
فمن لوازم كونه فاعلاً بالحركة والانتقال من لوازم كونه مختاراً والحركة
والانتقال في حق الله تعالى محال فلذلك لم يلزم كونه حيواناً ولا جسماً ولا
غير ذلك من صفات المحدثات في حقه قوه لانسلم ان المفهوم من كونه
عالماً يريد على المفهوم من ذاته فدليله ما سبق من الوجهين قوه في الوجه
الاول للمعلوم والمجهول انما هو دلالة اللفظ على متناه ليس كذلك فانه لو اريد
المسمى لكانت كل ذات عالمة وهو محال وبه يبطل ما ذكره على الوجه الثاني
ايضا قوه لانسلم ان المفهوم من كونه عالماً امر وجودي قلنا دليله ما
سبق قوه للمفهوم من الجاهل مناقض للعال لانسلم ذلك بل هو مقابل
له والمقابل اعلم من المناقض غير ان الجاهل ان كان جاهلاً بالجهل المركب وهو
المعتقد لامر ما على خلاف ما هو عليه فيكون ضد العالم ولا يمنع اشتراكهما
في الوجود كاللتقابل الواقع بين السواد والبياض وان كان جاهلاً بالجهل
البيسط وهو عدم العلم في ما من شئ ان يكون له العلم فيكون مقابلاً للعالم
مقابلة العدم والملكية كاللتقابل الواقع من البصر والعمى وعند ذلك فلا
يلزم من وقوع هذا العدم المقابل للملكة وسلبه تحقق الوجود فلا يمنع
عن العدم المحض وذلك لان المستلوب انما هو خصوص عدم لامطالب العدم
ولهذا ان من وصف شيئاً ما بكونه ليس اعمى لا يكون واصفاً له لصفه وجود
قوه ما المانع ان يكون لا موجوداً ولا معدوماً قلنا لما بقي في مسألة
الاحوال واما الوجود فهو عندنا نفس الوجود على ما بقي في مسألة الاحوال
المعدوم بل هو شئ امر لا يمنع ان يضافه بكونه موجوداً اذ ليس الوجود

بوما الصف نصفه الوجود والوجود زايد عليه ليلزم ما ذكره واما حالة
الحدوث فهي اول زمان الوجود عندنا لانهما حالة متوسطة بين زمان
الوجود والعدم ليلزم ما ذكره والحادث في اول زمان وجوده موجود
فمن سلم انه ليس بوجود ولا معدوم قوهر معناه ما نعارض ذلك لا نسلم واما
ما سار اليه من الحجج العامة فقد سبق جوابها قوهر لو كان عالما بشئ كان عالما
بانه عال لم بذلك الشئ يسلم ولكن لم قالوا بالامتناع قوهر لزم منه ان يكون
عالما بذاته مسلم قوهر لا معنى للعلم بالشئ غير انطباع وصورته في نفس العالم
او اضافة بين العالم والمعلوم عنه جوابا بالاول منع الحصر بل العلم بصفه
وجوده زائدة على الذات ولست هي نفس الانطباع ولا نفس الاضافة
الحاصلة من ذات العالم والمعلوم وعلى هذا فلا يمنع ان يكون ذاته عالمة بذاته
لمعنى ان ذاته قاهر بها صفه العلم وبذلك الصفة متعلقة بنفس الذات على نحو
تعلقها لتساير المعلومات كيف وانه يمتنع تفسير العلم بالانطباع والاضافة
اما الانطباع فلحسنة اوجه الاول انه لو كان العلم عبارة عن الانطباع كما
ذكره لكان كل شئ قاهر بذاته صفه من الصفات العرضية من كمية او كيفية
وغير ذلك ان يكون عالما بها ضرورة انطباع صورته في ذاته وليس كذلك
وسواء كان حيا مدركا او لم يكن وان قالوا ليس العلم هو الانطباع في الذات
بل في القوة المدركة فالقوة المدركة هي العلم وهي راء الانطباع الثاني
هو انه لو كان العلم هو انطباع صورة المعلوم في الذات لما تصور العلم
باستحالة اجتماع السواد والبياض فان ذلك يلازمه العلم بمعنى السواد
والبياض فان تصور المفردات سابق على التصديق بما لها من النسب الواجبة
لها فلو كان العلم بمعنى السواد والبياض عبارة عن انطباع صورة السواد
والبياض في النفس لزم اجتماع الضدين في محل واحد وهو محال فان قيل
بان استحالة الاجتماع من الضدين شريطة بالوجود العيني فانما يلزم ان
لو كان لوجود زائدا على نفس الذات وهو غير صحيح مما سار في مسئلة المعدوم
الثالث انه لو كان الامر على ما ذكره للزمان يكون من علم السواد والبياض

والحرارة

والحرارة والبرودة ان يوصف بكونه اسود وايض وحارا وباردا
ضرورة انطباع حقيقته البياض والسواد والبرودة والحرارة في
ذاته ونفسه وليس كذلك الرابع انه يلزم من ذلك ان يكون المحل المنطبع
فه صورة المعلوم لا ينقص الكمية عن كمية الصورة المنطبعة فيه
ضرورة مطابقتها له وهو محال الخامس ان لو كان كذلك فالمعلوم اذا
كان جسما فالمحل المنطبع فيه شامدا اما ان يكون جوهر او عرضا لاجاز
ان يكون جوهر او لا لزم قيام الجسم بالجوهر وهو محال وان كان عرضا لزم
قيام الجسم بالعرض وهو ايضا محال واما نفسه بالاضافة فالوجه في ابطاله
ان يقال اذا كان العلم بصفه اضافة فهي اما وجودية او عدمية او لا
وجودية ولا عدمية لاجاز ان يقال بالثاني والثالث لما تقدم فلم يبق
الا ان يكون وجودية وعند ذلك فاما ان يكون قديمة او حادثة لاجاز
ان يكون قديمة والاما بتبدل وتغيرت لان العدم على الموجود القديم
محال ولا يحق جواز تبدل النسب والاضافات لسبب اختلاف المعلوم
في نفسه فان النسبة المتعلقة بالمعدوم من حيث هو معدوم لا يبقى بعد
الوجود وكذا بالعكس والاما ان العلم جهلا وهو محال ولا جاز ان يكون
حادثة لوجهين الاول انه يلزم ان يكون الرب محالا للحوادث وهو محال
علي ما سار في الثاني ان الكلام في حدوث تلك الصفة واقفقا ربما لم يعلم
اخر كما الكلام في الاول وهو تسلسل ممنوع الوجه الثاني في الجواب عن اصل
انه منتقض بكون الواحد منا عالما فانه متحقق مع لزوم ما ذكره من
المحالات وبه يندفع ما ذكره في الوجه الثالث من لزوم تسلسل قوهر
سلمنا انه عالم ولكن لا نسلم انه عالم لعلم قلنا اذا سلم ان المفهوم من كونه
عالما بصفه وجودية زائدة على الذات فهو المعنى بقيام العلم بذاته وبهذا
ندفع قوهر ان كونه عالما واجب فلا يكون معللا بالعلم كيف وان ايضا
بالعلم ان قلنا انه واجب بمعنى انه لا انفكاك له عن ذاته تعالى فهو مسلم
ولكن ذلك لاننا في قيام العلم بذلك وان قلنا انه واجب بمعنى انه لا يفتقر

تعالى

المفهوم من كونه عالماً الى قيام العلم بذاته فهو عين المصادرة على المطلوب
وهو غير مقبول فظهر انه عالم بعلم قايماً لا في ذاته فقد سبق جوابه في ابطال
القول بكونه مرتباً باعادة لاي ذاته فظهر لو كان متصفاً بالعلم فعلمه اما
ضروري او نظري ما يلزم ان لو من قبول علم الرب تعالى لهذا الانقسام
والا فلا ومجرد القياس على الشاهد في ذلك فغير صحيح كما مضى بقران الضرور
لا معنى لها الا لا يفتقر في حصوله الى نظر واستدلال ولا يصح مفارقة
لنفس مع انفاء اضداده وعلم التاري كذلك غير انه لا يصح اطلاق
اسم الضروري عليه لعدم ورود الشرع به فالمنزعة في ذلك ليس
الافي اللفظ دون المعنى فظهر لو كان علمه قدماً فالقدم اخص وصف لاله
ويلزم من ذلك بعدد الالهة فقد سبق جوابه فاما مضى قوله علمه اما ان
يكون عبارة عن الانطباع او الاضافة فخوابه انصافاً ما تقدم قوله لا مضى
لقام الصفة بالمحل الا انها موجوده في الخبر تبعاً لمحلها فيه لا نسأل ذلك
ولا يلزم من عدم تفسيرها لقام بالمحل الا انها موجوده في الخبر تبعاً لمحلها
فه لا نسأل ذلك ولا يلزم من عدم تفسيرها لقام بالمحل بالافتقار اليه في
الوجود ان يتبع ما ذكره بل جاز ان يكون معنى اخص من الايقار الى الشيء
في الوجود ومبائياً ما ذكره وهو ان يقال اذا وجد شيان والمحل الاشارة
العقلية اليها بحث لا يمكن ان يشار الى ذات كل واحد منهما بغير الاشارة
الى الاخر فما كان منهما محتاجاً الى الاخر في الوجود فهو الصفة وما لم
يكن محتاجاً فهو المحل وعلى هذا فلا يلزم للمحل من ضرورة تمام الصفة
به كلف وانما ذكره لازماً على من وصف الرب تعالى بكونه عالماً وقادراً
ومرتباً الى غير ذلك من صفات الاحكام فانها قائمة بذات الله تعالى و
ان لم يكن متحيزاً فموجباً له عنها مو جواب لنا قوله العلم اما صفة كمال
او نقصان او لا صفة كمال ولا نقصان عنه جوابان الاول ما المانع من ان
يكون لا صفة كمال ولا نقصان وليس يفتقر ذلك من الابدان والابدان
الدليل الثاني ما المانع من كونه صفة كمال فظهر يلزم منه ان يكون ذات الرب
منفردة

منفردة في كمالها الى غيرها قلنا ان اردت قوله ان نفس الذات يكون ناقصة
دون هذه الصفة فممتنع وان اردت قوله انها لا يكون متصفة بالصفات
الكاملة الزائدة علمها دون هذه الصفة فهو مسلم ودعوى احواله عين
المصادرة على المطلوب فظهر لو كان عالماً لعلمه كان علمه مما لا للعلم الحاد
انما يلزم ان لو اشتركا في اخص صفة لكل واحد منهما او لاحدهما وليس كذلك
فان اخص صفة العلم الرباني وحب تعلفه بالمعلومات باجمعها على
جهة التفصيل واخص صفة العلم الحادي حوازل تعلفه بالمعلومات
لانفس وقوع التعلق فلا اشتراك فظهر اما ان يكون واحداً او منكمراً قلنا
بل واحد فظهر اما ان تعلق كجمع المتعلقات او بعضها فلنا بل بالجمع وما
ذكره في جهة الاحاطة فهو ممنوع على ما سبق في قاعدة العلم انصافاً فظهر اما
ان يعلم علمه او لا يعلمه الى آخر الشبهة فلزم عليه علم الواحد متنا فان الواحد
متنا علمه بالانفاق مع لزوم ما ذكره من المحالات فظهر لو كان عالماً
لعلمه كان فوقة علمه فقد سبق جوابه في اول المسئلة فظهر اما ان يكون علمه
قدماً او حاداً قلنا بل قد مر قوله فوجب ان يكون متعلقاً بكل ما يصح لعلم
قلنا مسلم فظهر فاذا تعلق علمه بوجود بعض الحوادث اما ان سقى مع عدمه
او لا سقى قلنا علم الله تعالى باق غير متغير بل المتغير انما هو المتعلق وهو
الوجود والعدم والتعلق به تعلق العلم بان الشيء موجود غير تعلفه با نه
معدوم من غير تغير في نفس العلم ولا لزوم حمل في حق الله تعالى فظهر ما
المانع من ان يكون علمه من نفس ذاته قلنا لو كان علمه هو ذاته فدانة قائمة
بنفسها ولست صفة لغتها فلزم ان يكون علمه قائماً بنفسه ولا يكون
صفة لغتها ولو كان كذلك كان كل علم ممكناً لان حقيقة العلم من حيث هو
علم لا يختلف شامداً او غائباً وان اختلفا في القدم والحدوث وغير ذلك
من الصفات الخارجة عن مفهوم العلم من حيث هو علم فظهر وان كان زائداً
على ذاته فالمانع من كونه حاداً قلنا لما يتناه من لزوم التسلسل ولما
سببته من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وما ذكره في الوجه العاشر

٨١

فقد سبق جوابه فظهر سلمنا انه قد بر ولكن لا نسلم انه واحد قلنا دليل
 وحدته ما ذكرناه في وحدة القدرة والارادة وما ذكره في حالته في
 الوجه السابع فقد سبق جوابه فظهر سلمنا انه واحد ولكن لا نسلم صحة تعلقه
 بعلومه فصاعداً قلنا دليل صحة ذلك ما سبق في قاعدة العلم الواحد
 لا يمنع ان يتعلق بعلومه كسب وان الدليل الدال على كونه علمه متعلقاً
 ببعض الاشياء انما يوجد وانه مقدوراً مراداً له وسندين استناد جميع
 الحوادث الى قدرته واختياره فحان يكون علمه متعلقاً وما ذكره في
 قاعدة العلم فقد سبق جوابه ايضاً فظهر العلم بالعلم بالعلوم
 الاخر لا نسلم ذلك بل العلم بنفسه واحد والمتغاير انما هو التعلق والمتعلق
 ولا يمنع ان يكون الشيء مع وحدته متكثر التعلق والمتعلق كما يقول في وحدة
 الشمس وتكثر تعلقها وما يتعلق به مما شرف عليه ويستضيها وكذلك الواحد
 التي هي مبدأ العدد واحدة وان تعددت نسبتها بتعدد ما لها نسبة اليه
 من كونها نصفاً لاسين وثلاثاً لثلاثة وربيعاً لاربعة وسيلجرا الى غير النهاية
 وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكره من التشكيكات ما فظهر انه تصور العلم
 باحد المعلومين مع الشك في الاخر فذلك انما يرجع الى تعلق العلم باحد
 المعلومين لا يقوم مقام العلم بالاخر قلنا العلم باحد مما هو العلم بالاخر وانما الذي
 لا يقوم فيه احداً لا من مقام الاخر انما هو التعلق فان تعلق العلم بالسواد
 لا يقوم مقام تعلق العلم بالبياض ولا نزاع في تعدده فظهر ان العلم باحد الاشياء
 قد يكون مشروطاً بخلافه لاخر قلنا المشروط انما هو التعلق ايضا دون العلم
 المتعلق وما ذكره في تفسير العلم بالاطباع فقد سبق جوابه فظهر لا
 نسلم صحة تعلقه بكل ما يصح ان يتعلق بنا لعدم تعلقه بشيء من الاشياء
 التي يصح ان يكون معلومة لها كما جاز ما لا يقدم تقريره والحمد لله تعالى
 محال وبه الدلالة على تعلقه بالفعل لجميع المتعلقات مع الالهي سبيل البدل
 فاننا لو قدرنا عدم تعلقه بالفعل بها او بعضها لكان جازماً لارتعلق علمه به
 حاله عدم تعلقه به وهو محال كما سبق فظهر ما يصح ان يعلم غير متناه قلنا هو غير
 متناه

ان العلم

دون الاخر لا الى نفس العلم وتوهم ان العلم باحد المعلومين

متناه امكاناً لانه غير متناه بالفعل ونحن وان معنا القول بعدم النهاية
 في الموجودات العينية فلا يمنع في الامور الامكانية بل ذلك موضع
 الاجتماع فظهر يلزم من ذلك ان يكون عالماً بكونه عالماً وبما جازاً فلنا لا يوجد
 ذلك تعدد العلم في نفسه بل تعدد التعلق والمتعلق وذلك وان اخص
 لي غير النهاية الا انه في طرف الاستقبال وما لا نهاية له في طرف الاستقبال
 فلا يمنع كونه غير متناه كنعم اهل الجنة وعذاب اهل النار وانما يمنع من ذلك
 في الماضي كسب وان التعلقات من باب النسب والاضافات وليس لها
 وجود حقيقي وما ليس له وجود حقيقي فلا يمنع من عدم النهاية فيه كما تقدم
 في الوجه الاول وما ذكره في الوجه الثالث فقد سبق جوابه في مثله القدر
 والله اعلم **المسئلة الخامسة** اثبات صفة الكلام لله تعالى
 وقد اجمع المسلمون قاطبة على اتصاف الرب تعالى بكونه متكلماً وانه تكلم و
 تكلم غير الاسكافي من المعتزلة فانه نازع في كونه متكلماً متحكماً في الفرق
 من تكلم وتكلم لكن معنى كونه متكلماً عند اصحابنا انه قام بذاته كلاماً قد يمر
 اذ في نفساني احدي لذات لسان حروف ولا اصوات وبموضع ذلك
 متعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام الله تعالى بكونه
 امرها ما حاطبة تكلماً فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفاه طائفة
 كثيرة من المتقدمين وعبد الله بن سعيد مع اتفاقهم على وصفه بذلك في
 ما لا يزال واما المعتزلة فقد اتفقوا كافة على ان معنى كونه متكلماً انه خالق
 الكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة حقيقة كما لا يعود اليه من خلق الاجسام
 وغيرها صفة حقيقة واتفقوا ايضا على ان كلام الرب تعالى مركب من
 الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق فتر اختلفوا فذهب الجبائي و
 ابنه ابو تاشم الى انه حادث في محل يترزعم الجبائي ان الله تعالى احدث عند قراءه
 كل قاري كلاماً لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقر وذمب ابو الهذيل
 بن العلاف واصحابه الى ان بعضه في محل وهو قوله كن وبعضه لا في محل كالامر
 والنهي والخبر والاستخبار وذمب الحسن بن محمد النجار الى ان كلام الرب

م

قراه

اذا قرى فهو عرض اذا كتب فهو جسم وذمبت لامانية والخوارج و
الحشوة ايضا لبا ان كلاما لرب تعالى مركب من الحروف والاصوات
ثم اختلف هؤلاء في ذمبت الحشوة الى انه قد يرازي قايير بذات الرب تعالى
لكن منهم من زعم انه من جنس كلام البشر ومنهم من قال ليس من جنس كلام البشر
بل الحرف حرفان والصوت صوتان قد مر وحادث والقدير منها ليس
من جنس الحادث واما الكرامة فقالوا ان الكلام قد يطلق على القدرة
على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى كلا الاعتبارين فهو
قايير بذات الرب تعالى لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قد مر متحد لاكثره منه
وان كان بالاعتبار الثلث فهو حادث متكرر واما الواقف فقد اجمعوا على
ان كلام الله تعالى كاي بعد ما لم يكن لكن منهم من توقف في اطلاق اسم
القدير والخلق عليه ومنهم من توقف في اطلاق اسم الخلق واطلاق اسم
الحادث ومن القائلين بالحرف فقال ليس موجودا ولا عرضا وذمبت بعض
المعترفون لصانع تعالى لانه لا يوصف بكونه متكلما لان كلامه لا يغير كلام
واذا ساء على ما هو المنقول عن ارباب هذه المذاهب في هذه المسئلة فلا بد
من الاشارة الى طرق عول عليها بعض الاصحاب في المسئلة والنبه على ضعفها
ثريد بعد ذلك ما هو المعتمد من الله تعالى فمنها التمسك بقوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان يقول له كفيكون ووجه الاحتجاج به انه اخبر
بان مصدر جميع المخلوقات امره وموقوله كن ويلزم من ذلك ان يكون امره
قدما والا لاستدعي امر اخر والكلام في ذلك الامر كما لكلام في الاول و
موتسلسل تمنع فان قيل ليس المراد من الاله تحقيق الامر لقولي وخطاب اريد
خلقه به بل المراد انما هو تعريف نفوذ الازادة والمشيئة في المخلوقات و
التشهير على وفق الازادة والاختار اذ هي حالة تنزل منزلة القول بالامر والنهي
وقد يراد بمعنى الحالة لا معنى الكلام حقيقة واليه الاشارة بقوله تعالى ثم
استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض اناطوعا او كراما قالنا
ايتنا طاعينين وليس المراد من قوله فقال لها غير العبارة عن نفوذ الازادة في
السماء

السماء والارض وكما لا التشهير فان خطاب الجهاد بانفاق العباد وليس المراد
من قوله قالنا ايتنا طاعينين غير العبارة عن تمام الطواعة والانقياد
لازادة الله تعالى لانفس الكلام الحقيقي اذ هو متعذر في الجهاد قطعاً ومن
ذلك انضاق قول الشاعر
امنلا الحوض وقال قطني
مهلا رويداً فدملات بطني اضاق القول الى الحوض وليس المراد به غير
التعبارة عن الحالة لاستحالة القول في حقه وامثال ذلك في النظر والنثر
كثير ودليل هذا التاويل من ثلثه اوجه الاول انه لو حمل على الامر حقيقة
لكان امراً للمعدوم وهو محال لثاني انه يكون امراً للمخاطب بالكون وهو غير
مقدور له والتكليف بالمحال محال لثالث انه لو كان الكون لا يستغنى
عن القدرة او كان هو القدرة وهو محال سلنا انه اراد به الامر حقيقة ولكن
ما المانع من كونه حادثاً والتسلسل انه يلزم ان لو كانت الالة عامة في كل
شيء حادث وليس كذلك فان لفظ الشيء في الالة نكرة في سياق الاثبات
والاصل فيها الخصوص ولهذا لو قال رايت رجلاً لايع كل رجل بخلاف النكرة
المبينة او ما هي في سياق النفي كما اذا قال ما رايت رجلاً فانه يع سلنا
انها ظاهرة في العموم وانها تدل على العدم من الوجه المذكور غير انها
تدل على حدوث الامر من جهة اللغة والمعنى اما من جهة اللغة فمن ثلثه
اوجه الاول انه قال اذا اردناه واذا ظرف زمان خاص بالمستقبل ولهذا
لو قال القابل اذا جاء زيد فاكرمه فانه محض بالاستقبال فالامر المقترن
به يكون مستقبلاً والواقع في الاستقبال لا يكون الاحادثا الثاني انه
قال ان يقول له كن وان الحفصة الناصبة للفعل المضارع اذا اتصلت
خلصته للاستقبال ولهذا لو قال القابل لعين اريدان بفعل كذا المحض للاستقبال
والمستقبل لا يكون الاحادثا الثالث انه رتب التكون عقيب قوله كن
بفاء التعقيب وهي مقتضضة للتزني من غير مهلة وكل ما لا يتقدم على
الحادث ولا ينيه وبينه مهلة فهو حادث واما من جهة المعنى فهو انه
فسره بقوله كن كن مركب من حرفين مترتين وذلك في غير الحادث

محال لمن اد لالة ما ذكره على قدم الامر ولكنه استدلالا بالكلام
على الكلام واثبات الشيء بنفسه متمنع سلبا صحة الاستدلال ولكنه
معارض بما يدل على كون القرآن محدثا وبيان من جهة النص والاجماع و
المعنى اما من جهة النص فقوله تعالى ما بانهم من ذكر من ربهم محدث و
الذكو هو القرآن بدليل قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واضا قوله تعالى الله نزل احسن الحديث وقوله تعالى انا جعلناه قرانا
عربيا وقوله تعالى وكان امر الله مفجولا والحل باللفظ دليل الحدوث
واضا ما روى عنه عليه السلام انه قال ما خلق الله اعظم من آية الكرسي
وما روى عنه انه كان يقول يا رب طه و يس ورب القرآن العظيم واما
من جهة الاجماع فان الامة من السلف مجمعة على ان القرآن مولف من
الحروف والاصوات ومجموع من سور وآيات ومن ذلك سمي قرانا اخدا
من قول العرب قرأت لما فة لبها في ضرعها اى جمعته ومنه قوله ان
علنا جمعه وقرانه ولو لا ذلك لما صور ان سمعه موسى عليه السلام وقد
سمعه وانصافهم اجمعوا على ان القرآن منزل مقروبا لسنتنا محفوظ في
صدورنا مسطورا مصاحفنا مملوسا بيدنا مسموعا باذاننا منظور
باعيننا ولذلك وجب احترام المصحف وتجيله حتى انه لا يجوز للحدث لمسه
والتقرب اليه ولا للجنب تلاوته وقد وردت ايضا الظواهر من الكتاب
والسنة بما يدل على كونه مسموعا ومملوسا وانه محرف وصوت فمن ذلك
قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى سمع كلام الله قوله تعالى
لاسته الا المطهرون وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا سا فوا با القرآن
لي بلدا بعد وفنا له ايديهم وقوله عليه السلام اذا تكلم الله بالوحي سمع صوته
كجر السلسلة على الصفا وقوله من قرأ القرآن واعربه فله بكل حرف عشر حبات
اليعقود ذلك من الظواهر وذلك كله دليل الحدوث وايضا الاجماع
منعقد على ان القرآن معجزة الرسول والبرهان الدال على صدقه ومعجزة
الرسول بحبان يكون من الافعال الحارقة للعادة المقارنة لتحدها رسالة

فانه لو كان المعجزة قدما ازلنا لم يكن ذلك محتضا ببعض الخلق
دون البعض اذا القدم لا اختصاصا لى واحد دون واحد ولو كان
ان يجعل بعض الصفات لقدمه مجردا لجاز ذلك على باقي الصفات
كالعلم والقدرة والارادة اذا الفرق بحكم لا حاصل له واما من جهة المعنى
فمن وجوه ما يذكرها عن قرب **واجواب** قوله ان المراد من الالة
تعريف حالة تعود الارادة والمشنة في المخلوقات فهو خلاف الظاهر
والا يجوز المصير اليه الا بدليل وجب حمل لفظ القول على النعبرة عن الخلق
كما ذكره في المنصوص والاطلاق فاما كان لدليل عليه ضرورة
استحالة مخالفة الظاهر من غير دليل ولا دليل هنا فتمنع تاويله قو لم
انه يكون امرا للمعدوم وليس كذلك بل للحادث في حال حدوثه وليس
معدوم وقوله انه يكلف بالاطلاق انما يلزم ان لو كان امر يكلف و
ليس كذلك بل امر يكون قو لم يلزم منه الاستغناء عن القدرة انما يلزم
ان لو كان التكوين بالقول وليس الالة ما يدل عليه بل على وقوعه عند
كما سبق في مسألة الارادة قو لم لشيئ نكرة في سياق الاثبات فنخص ولا
يلزم منه التسلسل قلنا عنه جوابا بان الاول اجمع المسلمون على ان المراد
بهذه الالة كل شيء يراى به احداثه من الحوادث ويدل على ذلك ايضا
ان البارئ تعالى اورد ذلك في معرض التمدح والاستعلاء ولو
كان المراد به واحدا لما حصل به التمدح لان الواحد من المخلوقين
قد يبد شياء فكون على حسب ما اراد الثاني ان النكرة في سياق
الاثبات وان كانت لاعم الجميع معا لكنه عامة الصلاحية اى انها صالحة
ان تناو لكل واحد من احد الجنس بجهة الشئ فاجراج قوله كن عند
حدوثه عن ذلك يكون تقسدا للمطلق من غير دليل فلا يجوز قو لم
اذا ظرف زمان محتص بالاستقبال لا عن جوابا بان الاول ان الاستقبال
مختص بزيادة الكليات التي تتعلق الارادة بها لانه عايد على القول الثاني
انه وان كان الاستقبال مختصا بالقول لكن شملقه بالماور لا بنفس

القول قولهم ان الحنفية اذا اتصلت بالفعل المضارع خلصته للاستقبال
عنه جوابان ايضا الاول المنع ويدل عليه قول افاضل الفخاه ان الفعل المضارع
مع ان الحنفية في حكم المصدر فاذا قال القائل اريد ان تقوم فهو كما لو قال اريد
القيام والمصدر لا يختص له كما لا استقبلا في مضمون في معناه كذلك ويدل
عليه قوله تعالى وما تقوا منهم الا ان يؤمنوا بالله وليس المراد به انما تقوا
في الاستقبال فانهم لم تقوا منهم ما سيكون بل ما هو كما ين منهم الثاني ان ذلك
وان وجب التخصيص بالاستقبال لكنه عايد اليه تعلق القول لا اليه نفس
القول ومكذا كما اذا قال القائل اريد ان يعمل الله تعالى يصح لفلان فلن يراد به
غير محدد تعلق العلم به لا محدد على الله تعالى به قولهم انه رتب لتكون عليه نفاة
التعقيب فيكون حادنا قلنا المرتب عليه التكون بقاء التعقيب كما هو تعلق
القول لا نفس القول فلا يلزم منه حدوث القول وان يلزم منه حدوث التعلق
قولهم انه فترامه بقوله كن وهو مركب من حرفين مترتبين فيكون حادنا قلنا
الحروف والاصوات ليست هي كلام الله تعالى ولا هي نفس الامر بل عبارة عنه
على ما سياتي فقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان يقول له كراي مدلول قولنا كن
ولا يلزم منه حدوث الدال حدوث المدلول والافلو كان كن نفسا للامر للامر
التسلسل على ما سبق قولهم هذا استدلالا لكلام على الكلام قلنا انفق المسبوك
على ان هذا من كلام الله تعالى وانه حق صدق فيكون دليلا على التقدم بالنسبة
الى المنازع منهم في الحدوث ولادور ومن انكر كونه من كلام الله تعالى استدلال
عليه باخبار من دلت المعجزة على صدقه انه كلام الله تعالى على ما تاتي في البوت
وما ذكره من المعارضات بالنصوص ما قوله تعالى ما ياتهم من ذكرهم
حدث لا استمعوه وهم يلعبون دليلا للعب عند ورود الذكر الحادث
من الرب وليس في ذلك ما يدل على حدوث كل ذكر ياتي منه فلا يلزم منه حدوث
القرآن ولهذا امر بالعب عند سماعه والقرآن لم يحدث عندهم لعبا
وضحا بل فخاما واضطرابا وعند مذاقال كثير اهل التفسير المراد به انما
هو التذكير والموعظة الواردة على لسان الرسول الخارجة عن القرآن ومنهم

من قال المراد به الرسول المبلغ فانه يسمى ذكرا او منه قوله تعالى ذكرا
رسولا ويحتمل ان يكون المراد منه الذكر الحادث المركب من الحروف و
الاصوات الدالة على الكلام لا قد يردون المدلولات وعلى هذا يحمل
قوله تعالى انما نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله تعالى نزل احسن
الحديث واما قوله تعالى وكان امر الله مغفولا فحتمل انه اراد به فعله من الثواب
والعقاب ونحوه فان الامر قد يطلق بازاء الفعل كما قال تعالى وما امرنا
الا واحدة اي فعلنا قوله وما امر فرعون برشيدي اي فعله ويحتمل انه اراد به الامر
من القول المركب من الحروف والاصوات دون مدلوله وقوله تعالى انا
جعلناه قرانا عربيا المراد بالجعل التسمية اي سميناه بذلك فان الجعل قد يطلق
معنى التسمية ومنه قوله تعالى الذين جعلوا القرآن عضين اي سموه كذبا وقوله
تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انا انا اي سموهم بذلك ويحتمل
انه اراد به القرآن بمعنى القراءة دون مدلولها فان القرآن قد يطلق بمعنى
القراءة ومنه قول النبي عليه السلام ما اذن الله تعالى لشيء اذنه لشيء حسل لتر
بالقران اي القراءة ومنه قول الشاعر **شعر**
ضحوا باسمط عنوان السجود له تقطع الليل قرانا وتسبحا اي قراءة
واما الاخبار فمجب حها على الدلائل دون المدلولات وهي الحروف والاصوات
لما فيه من الجمع بين الدليلين قولهم ان الامة مجمعة على ان القرآن مولف من
الحروف والاصوات قلنا الاجماع انما انعقد على ذلك بمعنى القراءة لا معنى
المفرد واليه الاشارة بقوله ان علمنا جمعه وقراءة قولهم ولولا ذلك
لما تصور ان سمعه موسى عليه السلام قلنا السماع قد يطلق على الادراك
خاصة الاذن وقد يطلق بمعنى الانقياد والطاعة وقد يطلق بمعنى الفهم
والاحاطة ومنه يقال سمعت كلام فلان اي فهمته وعند ذلك فمن
الجزا ان يكون سماع موسى لكلام الله القدير القاير بنفسه معني انه خلق
له فهمه والعلم به اما بواسطة او بغير واسطة وذلك المسموع لا يستدعي
ان يكون حرفا ولا صوتا قولهم ان الامة مجمعة على ان القرآن منزل مقرو

بالسنتنا محفوظ في صدورنا الى آخر ما قلناه فلو احصوا على كونه منزلا
انما هو العبارات الدالة على المعنى القدير لانفس المعنى القدير واما كونه مفرد
بالسنتنا فمعناه انه مدلول للقرأة القائمة بالسنتنا والقرأة مخلوقة قائمة
بالسنتنا ولا يلزم من حدوث القرأة وقيامها بنا ان يكون المفرد كذلك
فان القرأة والمفرد بمنزلة الذكر والمذكور ومن ذكر الله تعالى بلسانه فذكر
حادث قاير به دون الله تعالى وكما لا يلزم ذلك في الذكر والمذكور فكذلك
في القرأة والمفرد وعلى هذا المحقق يكون الكلام في الحفظ والمحموظ
والكتابة والمكتوب بركف يكون المكتوب حالا فيما فيه الكتابة والتعالي
مكتوب في المصاحف وهو غير حالها وقد قال تعالى في حق محمد النبي الامي
الذي عدونه مكتوبا عندهم في النورية والابجيل وان لم يكن علمه السلم حالا
فهما وعلى هذا فقد اختلف اصحابنا فمنهم من لم يحوز الاطلاق لمكون القرآن في
المصحف حتى يقرن به انه مكتوب في المصحف دفعا لوجه الحلول ومنهم من لم
تحاش عن ذلك مع عنايته انه مكتوب فيه متمسكا في حوز الاطلاق
بقوله تعالى انه لقران كريم في كتاب مكنون ولم يخالف في ان القرأة غير المفرد
والكتابة غير المكتوب احدهما المعزلة غير التجار وهو مذهب الحشوية مع
زيادة القول بالقدم ومن وافق منهم على ان القرأة غير المفرد انفقوا على ان
المفرد لا يقام له بالقاري غير الجاني والى هذا ذهبنا فاما لا وجود كلام
الله تعالى في القاري مع القرأة وطرد ذلك في الكتابة والحفظ ايضا مع
موافقتها على ان كلام الله غير الكتابة والقرأة ترا الترماع على ذلك قمار كلام الله
تعالى مع وحدته بكل قاري في ساعة واحدة وانه يكون مسموقا عند قرأة
كل قاري وان لم يكن صوتا واختلفنا فقال الجاني اذا قرأ القاري انة يقوم
به كلام الله وكلامه مثل كلام الله تعالى متولد من قرآته وطريق الرد على
الحار من وجهين الاول ان القرأة تحلف برفع الصوت وخفضه والاعراب
واللحن وغير ذلك والمفرد وغير مختلف الثاني انه لا الحسن ان يقول القائل
قران القرأة كما يحسن ذلك في القران فلو اتحد لما اختلفا واما قول الجاني

بقام كلام الله تعالى بالقاري والمصحف والحافظ مع مغايرته للقرأة
والكتابة والحفظ مع انه مجاهد للعقل مناقض لاصوله من ثلثه اوجه الاول
ان السنة المخصوصة وهي بحارج الحروف شرط في وجود الكلام والشرط
غير متحقق في اوراق المصحف الثاني يلزمه قمار الكلام بنفس الحافظ لكلام
الله تعالى مع انكاره قمار الكلام بالنفس لثالثان من اصله ان الكلام
المفيد لا يكون الا من حروف مترتبة متواليه بعضها بعد بعض وقبل
بعض وعند هذا الكمان الحادثة دفعة في قطع سمع من طابع عليه كتابة
منقوسه ان قبل يتوالى حروفها مرتبة في ازمته فهو خلاف الفرض وان
قبل يوقوعها معا فقد اخل شرط الافادة فلا يكون الكلام المفيد قائما
بالسمع وهو خلاف مذهبه والقول بقيام الكلام مع وحدته يجمع القرأة
في ساعة واحدة متمسك والالزمنه تعدد المتحدوا واتحاد المتعدروا الكل
محال ولو جاز قيام كلام واحد لمجلى لجان قام كون واحد لمجلى ولم يفرقه
قابل والقول بان الكلام مسموع وليس بصوت يوجب كون الكلام هو الحروف
اذا الكلام هو الحروف المرتبة عند هذا القائل فاذا كان الكلام ليس بصوت
فالحروف ليست اصواتا وليس كذلك فانا لا نشعر عند كلام المتكلم
بمعنى خارج عن صوته ومقاطع صوته ومقاطع الاصوات اصوات ذلك
بالحروف فمن ادعى الشعور والسمع لمعنى خارج عن ذلك فهو متاثر
لمن ادعى انه يرى مع الجواهر والاعراض القائمة بهما كما انها فان قيل لو
كانت الحروف اصواتا لمكانت موصوفة بالارتفاع والخفض والحسن
وضده وغير ذلك من صفات الاصوات وليس كذلك فقوله لا بد في
اتصاف الحرف بذلك من حيث هو صوت وان لم يكن منصفاه من حيث
انه مقطع الصوت وقوله انه قرا القاري انة قمار كلام نفسه وكلام له
مثل كلام الله نفسه ايضا متولد من قرآته فبطلانه بطلان القول بالتولد
كما سياتي ان شاء الله تعالى واما كون القران مسموقا فقد اختلف اصحابنا فيه
فاصل شحما انه يحوز بعلق كل ادراك بكل موجود وعلى هذا فلا يمنع سماع

الله

كلام الله القدير بحاسة الأذن وذمب عبد الله بن سعيد ان ادراك السمع
 لا يتعلق بغير الاصوات وعلى مذاقا لمجمع على كونه مسموعا انما هو القرآن بمعنى
 القراءة على ما تقدم وهو المراد من جماع موسى لكلام الله تعالى ومن اصحابنا
 من زعم ان المسموع هو المتكلم دون الكلام وهو مردود بما يورد له ضرورة
 من صوت المتكلم عند كلامه واما الملموس المنطوق اياه بالاعين فليس
 المقروء ولا الاصوات والحروف والمنتظمة منها بالاجماع وانما هو
 الكتابة الدالة على المعنى القدير وليس يلزم من قدمه قدمها ولا من حدوث
 مدلولها وما جمع عليه انه مركب من الحروف والاصوات فانها هو القرآن
 بمعنى القراءة لانفس المقرء على ما تقدم وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من الظاهر
 الجبرية قولهم الاجماع منعقد على ان القرآن معجزة الرسول قلنا المراد به القراءة
 والافعال اجماع منعقد على ان القرآن الحقيقى الذى كلمه الرسول بحكمة عنه ليس
 معجزة للرسول وانما الاختلاف في ما وراءه وهو ان ذلك القرآن تام ومحقق بقوله
 انه المعنى القاير بالنفس والخضم بقوله انه حروف واصوات اوحدها الله تعالى
 وعند وجودها انعدمت ونقصت فان اتى به الرسول من العبارات كذلك
 قرأنا نحن ليس هو ذلك القرآن وانما هو دليل عليه وميل بقا له بحكمة عنه اطلاقا
 فدلك مما جوزه عبد الله بن سعيد وامتنع عنه الباقون من اصحابنا بالحكمة
 مشحرة بالماثلة وما هذا شأنه فتوقف اطلاقه على ورود الشرع به وعلى
 مذا منعو من اطلاق القول بان لفظ القاري بالقرآن مخلوق لان اللفظ منب
 عن الطرح والالقاء ولم يرد به الشرع ولم يمنعوا من ذلك في قول القائل لفظ
 بقراءة مخلوق واعلم ان التمسك بمثل هذا المسلك غير خارج عن الظنون فلا
 يكون مفيدا للتبيين في ما المطلوب منه البقيين **المسلك الثالث** قوله
 تعالى الاله الخلق الامر ووجه الدلالة منه انه اثبت له الخلق والامر وفصل
 بينهما ولو كان الامر مخلوقا لما حصل لفصل بينهما وكان معنى الكلام الاله الخلق
 وهو متمنع وهو من الخط الاول في عدم افادة اليبقين ايضا وذلك لان الامر
 المذكور مع الخلق وان كان من الخلق الا ان المفهوم من خصوص كونه امر ازيد على

واما ما دللوا به
 المعنى مسا في
 الكلام على موصوفه
 اساء الله تعالى

المفهوم من عموم كونه خلقا واذا اختلف المفهوم ان فقد تحقق الفصل
 من الخلق والامر وامتنع ان يكون الحاصل من آية الاله الخلق والخلق
 ان قدر اتحاد المفهومين فالعطف غير متمنع بطرا الى الاختلاف في اللفظ
 ومنه قول العبيس حبت من طلل بقادر عهد اقرى واقفر بعد الهيم
 واقوى واقفر معنى واحد **المسلك الثالث** قولهم العقل الصريح
 نقضى نحو نزود الخلق من الامر والنهى ودقوعهم تحت التكليف فاوقع
 التكليف من الامر والنهى اما قد يروى واذا حدث فان كان قد تأمروا بالمطلوب
 وان كان حادثا فكل صفة حادثه لا بد وان يستند الى صفة قديمة للرب
 تعالى قطعا للتسلسل واذا كان كذلك وجبان يستند تكليفهم الى امر
 ونهى هو صفة قديمة للرب تعالى وهذا ايضا متمنع المتمسك به فان الخضم
 وان سلم امر كان تردد الخلق من الامر والنهى فما المانع من ان يكون ذلك الامر
 والنهى حادثا قايما لانه ذات الله تعالى ولا يلزم من كون ما وقع به التكليف
 من الادامر والنواهي حانزا ان يستند الى صفة قديمة هي امر ونهى حتى لا يكون
 امر احادنا الا عن امر قد يروى ولاهنا حادثا الا عن نهى قد يروى فان افتقار الجاز
 الى الوجود لا يدل الا على شئ قد يروى لانهما الله والوقوف عليه وهو عام
 من كون ذلك الشئ القديم امر ونهيا كلف وانه لو لم يرد ذلك لكان البان
 تعالى متصفا بمثل كل ما يوجد في عالم الكون والفساد من الكائنات المخلوقة
 لله تعالى وهو متمنع **المسلك الرابع** قالوا قد ثبت ان السارى تعالى
 عالم بالاشياء ومن علم شئ يستحيل ان لا يحبر عنه فالعلم بالاشئ والخبر عنه
 متلازمان فلا علم بالخبر ولا خبرا لا يعلم وهو بعيد عن التحقيق ايضا فان الخضم
 قد لا نسلم ملازمة الاخبار عن الشئ للعلم به فان الاخبار عن الشئ بلازمة العلم
 به ضرورة فلو لم يرد من كون الاخبار عن الشئ معلوما ان خبر عنه لزم الاخبار
 عن الخبر الاول ولم يجر الى ما لا يتناهى وذلك مما حس من النفس بطلانها
 ثم وان قدر ملازمة الاخبار عن الشئ للعلم به ولكن الخبر الذى هو عبارة عن
 العبارة او عبارة عن معنى قاير بالنفس غير العلم بالاشئ والارادة له الاول مسلم

ولكن لا يلزم ان يكون قائماً بنفس الباري تعالى على مذهب هذا الدال
والثاني ممنوع ثم وان سلم ان الخبر النفساني يكون ملازماً للعلم بالشيء
ولكن مطلقاً او في حق الخالق دون المخلوق الا لا تمتنع لما فيه من المصادق
على المطلوب والثاني مسلم ولكن لا يلزم مثله في حق الرب تعالى لجوان ان
يكون الحدوث شرطاً في الملازمة او التقدم مانعاً منها **المسلك الخامس**
قالوا الباري تعالى يحب ان يكون جياً لما سنبينه والحق قابل للكلام وكل ما
قبل شأء فان خلا عنه فلا ينفور خلوه عن ضد من اضداده وازداد الكلام
من صفات النقص ذلك كالغفلة والهمية والخرس ونحوه فلا يكون لبار
تعالى متصفاً بها وهذا المحال انما يلزم من عدم اوصاف الرب تعالى بالكلام فكيف
تمتنع وهذا المسلك ايضا ضعيف لما سلف في الذي خصه به هنا ان يقال
وان سلمنا ان الباري تعالى تحي مع امكان النزاع فيه كما ياتي فلا نسلم ان كل حي
قابل لاصافة بصفة الكلام فان الحيوانات والجمادات مع عدم قبولها
لذلك سلمنا ان كل حي قابل لاصافة بصفة الكلام ولكن بشرط الحدوث او لا
بشرط الحدوث الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من قبول الحوادث لذلك
قبول التقدير تعالى لذلك يجوز ان يكون الحدوث شرطاً او التقدم مانعاً و
ربما اورد عليه اسئلة يمكن النقص عنها منها قوله سلمنا ان كل حي قابل لصفه
الكلام ولكن الذي عنتم بالصدان عدمه به عدم الكلام فهو حق ولكن
دعوى جامعة عين محل النزاع وان عدمه به امراً وجودياً يكون منافياً للكلام
فلا نسلم ان الكلام له ضد حتى يصح اوصاف الحي وبنيانه هو ان الكلام من صفات
الافعال فان المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام على ما سياتي والفعل لا
ضد له وبنيانه انه لو كان الفعل من حيث هو فعل ضد لم يخل اما ان يكون ذلك الضد
فعلاً او لا يكون فعلاً لاجاز ان يكون فعلاً لوجهين الاول انه لو كان الفعل ضداً
للفعل من حيث هو فعل كان الفعل مضاداً لنفسه وهو محال الثاني انه لو كان
الفعل ضداً للفعل لما اجتمع في المحل الواحد عرضان مختلفان من حيث هما فعلان
وهو محال ولا جاز ان يكون لافعال ما ليس بفعل من الموجودات ليس الا التقدير

وصفاته

وصفاته تعالى وهو فلا يكون مضاداً للافعال لوجهين الاول انه
كان يلزم امتناع وجودها معه وهو محال الثاني ان التضاد بين التقدير
والافعال الحادثة انما يكون باجتماعها في محل واحد وهو غير متصور
حق التقدير تعالى سلمنا ان الكلام ليس من صفات الافعال ولكن مع ذلك
تمتنع ان يكون له ضد وبنيانه من وجهين الاول انه لو كان للكلام ضد لكان
مدركا بالادراك الذي يدرك به الكلام كما ان السواد لما كان ضداً للبياض
كان مدركا بما به ادراك البياض وهو البصر وليس كذلك فان الكلام
مدركا بالسمع بخلاف اضداده الثاني انه لو كان للكلام ضد لتصور ان
يتكلم المتكلم بضرب من الكلام وان قام به ضد بالنسبة الى ضرب آخر حتى
يقال انه متكلم اخر من النسبة الى ضرب من الكلام والجهل فانها لما كانا متضادين
صح ان يكون الواحد عالماً بالآخر بالنظر الى شئ مختلفين وليس كذلك سلمنا
ان للكلام ضد لكن الكلام القامر بالمتكلم او الكلام الذي لم يقم به الاول
مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا الخرس وغيره من اضداد الكلام انما هو ضد
لكلام المخلوق لقيامه به دون كلام الخالق لعدم قيامه كما ياتي وبهذا هو
مذهب النجاشي من المعتزلة والذي يدل على ان كلام الله تعالى لا ضد له على
اصل الاشعري امران الاول ان الكلام عنده قد ير وتقدر ضد للتقدير
محال لانه انما يجوز تقدير الضد فيما يجوز تقدير استفايه واستفاء التقدير محال
الثاني ان الرب تعالى على اصله امر اشياء وغيره ما سياتي ان يكون امرها
ولم يكن متصفاً بغيره مما له امر به عنده واذا جاز ان يكون متصفاً
بغيره مما له امر به جاز ان يكون متصفاً بغيره مما له امر به جاز ان يكون متصفاً
ان الكلام له ضد مطلقاً ولكن لم قلتم بان امتناع الخلو عن جمع الاضداد
وبه الرد على صالح من المعتزلة في قوله بذلك سلمنا استحالة الخلو ولكن
ممكن الخرس وغيره صفة نقض اذا كان الكلام صفة كمال واذا لم
يكن الاول مسلم والثاني ممنوع وذلك لانه مهما لم يكن الكلام صفة
كمال فلا يلزم ان يكون ضده صفة نقص ولم يبينوا ان الكلام صفة كمال

بالنسبة الى الله تعالى فلا يستان اضدادا للكلام من صفات النقص
والجوانب اما السؤال الاول فمقدّم فانه اذا سلم حوازا لصفات
كل حي وصفه الكلام فالكلام الذي هو صفة اما العبارات المولفة
من الحروف والاصوات كما بقوله الحضور والمعنى القامر بالنفس كما
بقوله نحن وعلى كلا التقديرين فله ضد فان كل ما ينافي كلام النفس كلفه
والسهو والطفولية والمهتمة فهو اضداد للمعنى للضد لا هذا وكل معنى
يمنع من خطورا الكلام في النفس مطلقا على وجه لا يوجد معها الكلام ابدا
فهو المعنى بالحرس وليس الحرس للضاد للكلام بهذا المعنى موحفان اللسان
والتخلاف مخارج حروفه بحيث لا يمكن معه من التعبير فانه لا مانع من الجمع
بين ذلك وبين خطور الحديث في النفس فكذلك الكلام في النفس
وان وجد الحرس في اللسان فالحرس في اللسان مضاد للكلام للسان
دون النفس كذلك كل ما ينافيه هو ضد له كالتسكوت وغيره فظهر
ان الكلام صفة فعلية لان المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام فسا
ابطاله عن قرب ثم وان سلمنا ان الكلام صفة فعلية فلا نسلم انه ضد له
فظهر اما ان يكون ذلك للضد فعلا او لا يكون قلنا ما المانع من ان يكون
قوله في الوجه الاول يلزم من ذلك ان يكون الفعل ضدًا لنفسه انما يلزم
ان لو كان للضاد بينهما باعتبار ما به الاشتراك وليس كذلك بل جاز ان
يكون للضاد بينهما مع اشتراكهما في صفة الفعلية باعتبار ما به التعيين والتمايز
وعلى هذا فلا يخفى الجواب عن لوجه الثاني ايضا فظهر لا نسلم ان الحرس ضد
للكلام بل ما سبق فظهر انه لو كان ضدًا للكلام لكان مذكورًا كما به ادراك
الكلام قلنا هذه دعوى عربية عن البرهان وهي غير مسلمة ولا يلزم من
ادراك بعض الاضداد بما به ادراك ضده طرد ذلك في جميع الاضداد
ثم يلزم على ذلك فما الجواب فانه مضاد لها وهي مذكورة كحاسة البصر
اللسان بخلاف لفتنا ثم وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم امتناع ادراك الضد
الكلام بما به ادراك الكلام فان كل موجود يصح ان يسمع على اصلنا فظهر

لو كان الحرس وغيره ضدًا للكلام لتصور ان يكون الواحد متماثلًا لآخر
بالنسبة الى ضرب من من الكلام قلنا اما الكلام النفساني ان قلنا انه
معنى واحد لا تعدد فيه كما هو من حيث الشخ الى الحس لا شعري فلا تصور
ان يكون المتكلم من كل ما به بعضه دون بعض لدمر البعض فيه وان قلنا
انه متعدد فلا مانع من ثبوت ضرب من الكلام وانما بعضه لا يمنع تمتع
وجوده معه ويكون في حكم الحرس ولكن ربما لا يستحق لك المانع من البعض
خرسًا فكون النزاع واقعا في التسمية لا في المعنى وعلى هذا يكون الكلام في
الكلام اللسان ايضا فظهر الحرس وغيره ضدًا للكلام المحلوق لقيامه به
وليس ضدًا للكلام الخالق لعدم قيامه به قلنا اذا سلم ان كل حي قابل للكلام
وان الرب تعالى حي فكون قابلاً للكلام فالمعنى الموجب لمنع الكلام في حقه
يكون خرسًا على ما سبق فظهر كلام الله عند كرم قد يراد بالخوض بقدر انشائه و
ما ليس كذلك لا يكون له ضد قلنا وان امتنع العدم في كلام الله تعالى
فتقدير وجود الضد من تقدير عدمه لا يكون مجوزا لعدمه في نفسه
ولهذا قال تعالى لو كان فهما الهة الا الله لفسدنا وما لزم من تقدير النفس
من بعد اجتماع الالهة حوازا لاجتماع الالهة فظهر ان الله تعالى عند كرام
باشياء وغيره باشياء يمكن ان يكون امرًا بها على ما قررناه قلنا ان قلنا بما
ذهب اليه عبد الله بن سعيد من اصحابنا ان الامر والهي وسائر اقسام الكلام
ليس بما تصف به الكلام لتقديرية الازل بل بما لا يزال وانه من الصفات
الفعلية فالامر ليس من الصفات القديمة حتى يلزم من عدم اقسام الرب تعالى
به ان يكون منصفًا بصدده وان قلنا بما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري
من انه موصوف به في الازل فقوله كلام الله تعالى صفة واحدة وحاصله يرجع
الى الاخبار عن كل ما صح الاخبار عنه على ما هو عليه فما امر الله تعالى به فهو خير
عن كونه ما مور او ما كرم به فهو غير عن كونه غير ما مور به فكلامه مع وجود
تعلق لجميع المتعلقات على اختلافها وصا فها فعلية هذا لو قدرنا وجود
الامر فيما اخبر به الله تعالى انه غير ما مور لكان ذلك كذا وتافضًا محالًا

وعدم اصوات الرب فوجود الامر فيما لو نام به لا يكون مسطوراً لا يوجب اتصافه بالصدق كما
تعالى بالامر وما لا يكون لا يلزم الحمل في حق الحجر من عدم العلم فيه لما لم يكن العلم في حقه متصوراً
وامر مسطوراً
خلاف الكلام فانه قد يسلم تصورا تصافا لرب تعالى به على ما سبق كيف
وان ما لو نام به فالمستفي فيه انما هو لعلق الامر به لانفس الامر فلا يلزم ان يكون
الرب تعالى منصفاً بضد الامر قولهم لوقلم لوقلم بائسنا ع الخلع عن جميع الاضداد
قلنا اذا ثبت ان كل حي قابل للكلام فامتناع قوام الكلام به لا بد وان يكون
لما منع والا لما كان متمتعاً ذلك هو المعنى بضد وعلى هذا فقد اندفع مذموب
الصالح من المعتزلة في قوله بجواز خلو المحل عن جميع الاضداد التي هو قابل لها
قولهم انما يكون الخرس صفة نقص ان لو سمى الكلام صفة كما قلنا اذا ثبت
فالرب تعالى حي ولسان كل حي قابل لصفة الكلام في حق من هو قابل للكلام
العدل الاضطراب كما
شهد ان الكلام
صفه كمال وعدمه صفة نقص ولهذا فان من اتصف بالكلام من الاجياء كان
حاله اكمل من حال من لم يتصف به على ما لا يخفى **المسلك السادس** وهو
مسلك الاستناد الى اسحق الاسفراخي وهو ان قال اجمع المسلمون على انما مور
ومنهتوت في وقتنا هذا باسم الله تعالى ونهيه وهو اما ان يكون قدماً او حادثاً
لاجازان كون حادثاً فانه لا فاعل بان الله تعالى خلق لنفسه في وقتنا هذا
او امر ونواهي فانها لا تبلغنا ولا تحي زمن تبليغ فلم يتوق الا ان يكون امر
ونهيه قدماً ولا قد من الموجودات غير الله تعالى وصفاته على ما بان في مكان
امر ونهيه صفة قدمة قائمة بذاته وهو ضعفاً ايضاً اذ الخصم ان يقول
انما وافى على امرنا ونهينا بالامر والنهي الحادث في زمن الوحي ولا يلزم من
عدم ذلك في وقتنا هذا امتناع التكليف به في وقتنا هذا بواسطة حكمة
النبي له ومن بعده من العلماء القاعين باسم الشريعة ولهذا فان السيد لو امر
عنده بفعل شيء في الغد فانه بعد ما موراً باسم سيده وان كان امر سيده قد
عدم في الغد وكذلك وصي لا يراه صدقة بعد موته فانهم بعد ورو
بامر والدم بعد موته وان كان امره معدوماً بعد موته ولهذا يوصفون بالطاعة
بعد الموت لامرهم بتقدير الامتثال والعصيان له بتقدير المخالفة وبالجملة

فهذا

المسلك السابع فهذا المسلك غير خارج عن ريب لظنون **المسلك السابع**
قالوا اجمع المسلمون على ان الله تعالى متكلم بكلام واجمعوا على انه لا بد من
نقد ضرب من الاختصاص بالكلام فذلك الاختصاص اما بمعنى قيامه
به او بمعنى انه فعله او بمعنى مشاركته له في كونه لاني محل كقوله في الارادة
فجاءت احصاء الكلام بالله تعالى لا يزيد على هذه بانفاق الحصور لا سبيل الي
تفسير الاختصاص بكونه فاعلاً له لسبعة اوجه الاول ان الواحد منا لو تكلم
بكلام مفرد فهو كلامه لا محاله ولذلك تعالى تكلم وهو متكلم ولا جاز ان يكون
حمة لسببه اليه هو كونه فاعلاً له والا لما كان متكلماً من خلق الكلام فيه اضطراراً
كالمبرسم والثاني انه يلزم على سياق ذلك لمن اعترف من المعتزلة بان
افعال العباد مخلوقة لله تعالى كالتجارة ان يكون الباري تعالى هو المتكلم بكلامنا
لا يحرم ويوجد للضرورة الثالثة لو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب ان
يكون الباري تعالى عندهم مصوتاً لكونه فاعلاً للصوت اذا الكلام عندهم
مركب من الحروف والاصوات والصوت اعم من الكلام ولهذا صح عندهم
ان يقال كل كلام صوت وليس كل صوت كلاماً ومن ضرورة فعله لا يخفى فعل
ما ندرج في معناه من الاعم ويلزم ايضاً ان يكون متحركاً بفعله من الحركات و
مسي بكل ما ينسب اليه من التكونات وهو محال الرابع ان لصفة الحادثة لها
نسبة الى الفاعل ونسبة الى المحل فنسبتهما الى الفاعل يابيه محدثها ونسبتها
الى المحل يابها فوه مما معنيان مختلفان وما نسب الى الشيء بانه فقه يقال
بانه موصوف به لا محالة حتى ان من قامت به حركة يقال انه متحرك وان لم
يخطب لذي من كونه فاعلاً له ويحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما
قام به كالموتش والمتحرك قسراً وعند ذلك فلو وصف الباري به لا يرت
النسبتان المختلفتان في حكم واحد وهو متمنع على ما سياتي كما مر هو ان
انصاف من قام به الكلام اذا لم يكن هو الفاعل للكلام بكونه متكلماً على
ما حققناه بطل رسم المتكلم على اصلهم بانه الفاعل للكلام اذ هو غرضنا مع
السادس انه لو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب ان يكون المراد والقادر

والعالم من فعل الارادة والقدرة والعلم وليس كذلك بالاجماع ولا فرق
من هذه الصور على ما لاحفى المتابع انهم اذا قالوا بان معنى كون البارى
تعالى متكلما انه فاعل للكلام فمقالهم فاطر يفكر في اثبات بده الصفة
الفعلية فان قالوا دليل وقوعها كونها معدودة لله تعالى فانزما ان يكون
كل مقدور واقع وهو محال وان قالوا طريقنا ليس الا قول الانبياء الذين
المعجزة على صدقهم وقد قالوا ان الله تعالى منكم بما فرغ منى وغيره قلنا فلو لم
سعت الله تعالى رسولا فعندكم انه يجب على العالم معرفة الله تعالى معرفة
تعلق بانه وصفاته فكيف عرف كونه متكلما ذلك لا يعرف الا بالرسول
والرسول فلا بد من المناقضة في احدا من امانى القول بان يجب المعرفة بالحق
واما فى القول بان المعرفة منوطة بالرسول وهذه المحالات انما لزم من
القول بان المتكلم من فعل الكلام فالقول به ممتنع ولا سبيل الى القول بالثابت
لما سبق في الارادة فلم يتق الا الاحتصاص بمعنى المقام به وعند ذلك فاما
ان يكون قدما او حادثا لاجاز ان يكون حادثا والا كان الرب تعالى محلا للحادث
وهو محال كما سياتى فلم يتق الا ان يكون قدما وهو صحف ايضا فانه وان سلم
اتفاق المسلمين على كونه متكلما بكلام لكن للمخصم ان يقول انما وافقت على
في كونه متكلما بكلام معنى انه خالق للكلام وعند هذا فمنازعه اما تحقيق هذا
المعنى وحوازه او في اطلاق اسم المتكلم بهذا الاعتبار لا سبيل الى الاول
بمخلاف اجماع المسلمين على كون الرب قادرا على خلق الحروف والاصوات و
غيرها وان يوزع في جواز اطلاق الاسم فهو بحث لغوي لاحط له من المعنى ومثل
هذا لا يدار عليه مسائل الاصول **المسئلة الثامنة** قالوا
اجمع المسلمون على ان البارى تعالى متكلم بكلام فذلك الكلام لا يخلو اما ان يكون
قائما بذاته تعالى او لا يكون قائما بذاته فان كان قائما لا يخلو ذاته فاما ان يكون
قائما فى محل اولادى فى محل لاجاز ان يكون قائما لا فى محل فانه ان ادعى انه جسم لطيف
كما قاله النظام فقد كابر العقل وان سئل انه عرض فالعرض لا يقوم بنفسه
ولاجاز ان يكون قائما فى محل والاشتقاق له من عموم او خصوصه اسم اماله او الجملة
التي

9 التي هو منها وان تعذرا لاشتقاق فلا بد من تقدير اضافته اليه والكل
متعذر فمما نحن فيه وتحقيق القول فيه ان الصفة القائمة بالمحل لها صفة عموم
وخصوص والاشتقاق قد يكون من جهة عمومها كما اشتقاق العالم من العلم
القائمه به وقد يكون من جهة الخصوص كما اشتقاق اسم الفقه مما قام به من خصوص
العلم بالفقه وقد يكون ذلك لنفس المحل الذي قامت به الصفة كما اشتقاق
اسم الاسود للمحل الذي قام به السواد وقد يكون ذلك للجملة التي يحل
الصفة من حملتها كما اشتقاق اسم العالم للانسان من العلم القادر بنفسه
وان تعذرا لاشتقاق فلا بد من تقدير اضافة وذلك كما في راحة المسك
القائمة بالمسك فانه وان تعذرا لاشتقاق منها فلا بد من اضافة لها وهو
ان يقال راحة المسك فلو كان الكلام قائما فى محل يسمى متكلما او قل كلام
المحل وليس كذلك فلم يتق الا ان يكون قائما بذاته الله تعالى وهو اما قد مر او
حادث ولا جاز ان يكون حادثا والا كان الرب تعالى محلا للحادث وهو
ممتنع فلم يتق الا ان يكون قدما وهو المطلوب وعلى هذا التقدير فقد اندفع
ما تشكك به المغزلة من قولهم انه لو خلق الله تعالى الرزق فى محل مخصوص
فانه يرجع منه الوصف الى الرب تعالى يقال له رازق لا الى المحل اذ لا يقال
له رازق وكذلك لو خلق الله تعالى الكفاية فى محل فانه يقال له كاتب ولا
تقال للمحل كاتب وكذلك اذا خلق الجوة فى محل قل له محي ولا يرجع الى المحل منه
وصف فكذلك اذا خلق الكلام فى محل وجب ان يسمى متكلما ولا يسمى المحل الذي
فيه الكلام متكلما اما الاشكال الاول فلانه وان لم يعد الى المحل من عموم
الرزق حكم فقد عاد اليه من اخص وصفه وهو كونه نفعاً ولذا فقالت المحل
ممتنع ومنتفع ولا كذلك للكلام فانه لا يرجع منه الى المحل حكم لا عمومًا ولا
خصوصًا واما الاشكال الثاني فلان اشتقاق الكاتب انما هو من الكتابة
وهي حركة الادوات والجوارح التي يعقها وضع الرقوم والحروف المبالغه
الدالة لانهن نفس الرقوم الحادثة وعلى هذا فممتنع تسمية الرب تعالى كاتبًا
لعدم صدور الكتابة عنه وقوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة اي وعد

حق

ها

و اوجبتها على نفسه و قوله و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس معناه
 او حنا و الزمنا و قوله و انا له لكان يكون اي موجبون و ملزمون
 و قوله عليه السلام كتب الله التوراة بيده اي لزم حكمها بقدرته و مشيئة
 و اما الاشكال الثالث فمندفع ايضا فانه يسمى المحل الذي خلقت فيه الحيوة
 حيا و ذلك عين الاشتقاق من خصوص صفات الحيوة و هذا المسلك انصافا
 من المنطوق المتقدم و ذلك انه لو قيل انه لو قلتم انه يلزم من قيام الكلام بالمحل ان
 يعود اليه منه و صفا و اضافة لمجرد و الى ذلك سببلا غير محرم بالدعوي
 او القياس على بعض الصفات وهو غير لازم ان يكون ذلك لخصوص تلك
 الصفة او ان خصوص ما نحن فيه مانع و المعتمد في ذلك ان يقال اجمع اهل الملل
 قاطبة على وقوع البعثة و تبلغ الرسل الى الكافة انواع التكليف بالا و امر
 و النواهي و الاعلام بما اخبر الله تعالى به مما كان و ما سيكون و انهم كانوا ملعون
 عن الله تعالى و لو لم يكن الله تعالى كلاما و لا امرا و لا نهي لما تحقق معنى التبليغ و
 الرسالة فانه لا معنى للرسل الا المبلغ لكلام المرسل فلو لم يكن الله تعالى كلاما
 و رآه كلاما الرسول المحلوق فما ماله عندئذ او الله تعالى عندنا لكان هو الامر
 بامر و الناهي نهيه فلا يكون رسولا و لا مبلغا بل كان كاذبا في دعواه اي
 رسولا لله ليكرم فيما امرت به او نهيت كما لو احدثنا اذا امر غيره او نهاه و لم
 يكن مبلغا عن الغفر فانه لا يكون رسولا بل و لما تحقق ايضا معنى الطاعة و العبودية
 لله تعالى فان من امره و لا نهي لا يوصف بكونه مطاعا و لاحكاما و من انكر ذلك
 من غير اهل الملل كان محجوبا بآيات عليه المعجزات لفاطحة الدالة على صدق
 من ظهرت على يده من الرسل المبعثين الذين شانده ذلك منهم من حضرهم
 و بوأرت اخبارهم الى من غاب عنهم و عند ذلك فالاجماع ايضا من العقلاء
 منعقد على ان كلام المتكلم لا يخرج عن الحروف و الاصوات المنتظمة الدالة
 بالوضع و عن ما هي دليل عليه في نفسه فان كان الاول فلا حلوا ما ان يكون الكلام
 الله تعالى معنى في نفسه فلا يكون امرا و لا نهيا و لهذا ان من قال اخبره افعل
 كذا او لا تفعل كذا و لم يكن لعبارة معني في نفسه لا يكون امرا و لا نهيا بل عابثا

او لا معاني في نفسه
 فان لم يكن معاني
 في نفسه

و ان كان لها معنى في نفسه فذلك هو الذي يرد اثباته و يعتبر عنه
 كلام النفس ان كان الثاني و هو ان معنى الكلام هو المعنى القائم بالنفس
 فهو المطلوب و لو لا ذلك لما تحقق كونه متكلما و موقفا لخلوا ما ان يكون
 قدما او حادا بالاجاز ان يكون حادا و الا كان الرب تعالى محلا للحوادث
 و هو محال فلم يبق الا ان يكون قدما فان قيل الاستدلال بالاجماع فرع
 لصوره و كونه حجة و مما ممنوع ان على ما سبق في قاعدة النظر سلمنا
 ان الاجماع حجة لكن في القطعيات او الظنيات الاول ممنوع و الثاني
 مسلم و ذلك لان مستند كونه حجة سلمنا انه حجة في لفظيات و لكن
 في ما توقف عليه كون الاجماع حجة او في غير الاول ممنوع و الثاني مسلم و ذلك
 لان الاحتجاج بالاجماع على ما اشبهت كون الاجماع حجة لانه يكون دورا متمنا
 و ما هو مدلول الاجماع انما هو كلام الله تعالى و الاجماع فلا يتركون حجة الاله
 لان كون الاجماع حجة انما هو بالسمع و السمع مستندنا الى قول الرسول و صدق
 الرسول في دعواه انه رسول متوقف على اثبات كلام الله تعالى على ما ذكره
 فكون دورا سلمنا صحة الاحتجاج بالاجماع مطلقا و لكن لا نسلم وجود
 الاجماع فيما نحن فيه قولكم اجمعت الملل على ان الله تعالى متكلم بكلام مقبول
 اجمعوا على اطلاق ذلك لفظا او معنى الاول مسلم و الثاني ممنوع و لهذا
 قال بعضهم كلام الله تعالى حروف و اصوات و قال بعضهم هو مدلول الحروف
 و الاصوات القائمة بالنفس فاذا ما انفقوا عليه من الاطلاق لفظا لا يدل
 على الكلام النفساني و ما لم ينفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع سلمنا الاتفاق
 على المدلول و لكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ثبوت كلامه بوصفه نفسانية للرب
 تعالى و سانه من وجهين الاول ان تلك الصفة النفسانية اما ان يكون من
 جنس كلام البشر و لا يكون من جنس كلام البشر فان لم يكن من جنس كلام البشر فلا
 يكون معقولا و ما ليس بمعقول لا يسبل الى اثباته فضلا عن اتفاق العقلاء عليه
 و ان كان من جنس كلام البشر فهو ممنوع لوجهين الاول لانه يلزم ان يكون مشاركا
 لكلام البشر في العرضة و الامكان و ان يكون الرب تعالى محلا للاعراض وهو

يخرج عن الظاهر و الامور الظاهرة
 و ما يخرج من القطعيات فلا يكون حجة

ممتنع الثاني انه لو كان من جنس كلام البشر فاما ان يكون من جنس كلام اللسان
او لا من جنسه فان كان من جنس الكلام للسان فاما ان يكون بحروف و
اصوات او بالحروف واصوات او بمصوت بلا حروف بلا صوت
لا جازان يقابل بالاول اذا الاصوات لا يكون الا عن اصطكاك اجرام صلبة
من فرع او قطع والحروف عبارة عن مقاطع تلك الاصوات ولا يكون الا
مترتبة ومتعاقبة لا وجود للتقدم منها مع المتأخر وكذلك لعكس فيكون
حادثه والحادث لا يكون صنعة للرب تعالى كما ياتي ولا جازان يقابل الثاني
والا فهو خارج عن جنس كلام اللسان فان كلام اللسان عبارة عن اصوات
مقطعة دالة بالوضع على غرض مطلوب وعلى هذا ممتنع تفسيره بالثالث
الرابع ايضا كيف وانه تعذر ان يكون الكلام حرفا بلا صوت فانا لا نعقل
لحرف معنى غير مقاطع الصوت وتعذر ان يكون الكلام صوتا بلا حرف اذ لا يميز
له عن صوت دوى الرعد ونقل الطبول ونحوه وان لم يكن من جنس الكلام
اللساني فليس لمعقول وما ليس لمعقول لا سبيل الاشارة الثاني انه لو كان
متصفا بصفة الكلام فاما ان يكون ذلك الكلام قديما او حادثا لا جازان
يكون حادثا والاك ان الرب تعالى محال للحوادث وهو محال وان كان قديما فهو ممتنع
لثلاثة اوجه الاول ان الكلام منفسر الى امر ونهي وخبر واستخبار وودعه وودعه
وندا واذ لك بحجاي اثبات قدس فصا عدا وهو ممتنع لما فيه من تعدد الالهة
كما سبق الثاني انه نفي الكذب في الخبر قوله انا ارسلنا نوحا وقوله واذ
قال موسى لقوم واذ قال عيسى بن مريم للحواريين ونحو ذلك من حيث ان الخبر
قد مر والخبر عنه حادث الثالث انه يلزم منه ان يكون امرا ونهيا وخبرا و
استخبارا وودعا وودعا ونداء ولا ما مور ولا منهي ولا محبرا ولا مستحبرا
عنه ولا موعودا ولا متواعدا ولا منادى وذلك كله محال لما فيه من افا الخلة
ولزوم السفه قولكم ولو لا ذلك لما حقق معنى الطاعة والعبودية لله تعالى
ولا معنى للرهبالة والتبليغ ليس كذلك اذا مكن ان يقابل بان صحة الطاعة و
العبودية لله تعالى تستند الى التسخير والوقوع على وفي الارادة والاختيار

على ما سبق في المسلك الاول وكذا قد يشهد صفا نفس بعض الناس
بمحت قرب اصالتها لعقول والنفوس العلوية بحيث نطلع على الاشياء
الغيبية من غير واسطة ولا علم فيسمع من الاصوات ويرى من الصور
ما لا يسمعه ولا يراه من ليس من اهل منزلته من البشر على ما يسمعه ويراها الناظر
في منامه فكأن حاله اذا كان نازلة منزلة ما لو اوحى الله تعالى اليه بان الامر
الفلان كذا وكذا او لامنازعة في الاطلاقات بعد فهم المعنى سلمنا انه لا
يد من ثبوت صفة نفسانية ولكن ذلك لا يسمى كلاما اذا الكلام في اللغة
عبارة عن الاصوات المقطعة المنتظمة الدالة بالوضع دالة مفيدة و
تقدر ان اسمي لك كلاما فالمعقول من الصفات النفسانية غير خارج
عن القدرة والارادة والتميز الحاصل للنفس الحيوانية بالحواس الباطنة
وذلك كما يتصوره القوة الخيالية من شكل الفرس عن شكل الحمار ونحوه وما
يتصوره القوة الوهمية من المعنى الذي يوجب للشاة نقرتها من الذب و
نحوه والتميز الحاصل للنفس لناطق الانسانية بالقوة النظرية التي بها
ادراك الامور الكلية بالفكرة والروية وذلك كمتصورنا معنى انسان
من حيث هو انسان بحكمنا عليه بانه حيوان ونحوه فان اراد به القدرة
او الارادة فذلك غير خارج عما سبق اثباته من الصفات وان اراد به التمييز
الحاصل للنفس الحيوانية والاشارة فذلك ايضا غير خارج عن فعل العلو
كسفه وانه تعذر ان يراد به التمييز الحاصل بالحواس الباطنة فان ادراكها
كذلك لا يكون الا بانطباع الصور المحسوسة او لا في احدى الحواس الظاهرة
الخمسة ثم توسطها في الحس المشترك وهي القوة المرتبة في مقدم الحواس
الاول من الدماغ على حواس انطباع الصور في الاجرام الضعيفة المتقابلة ثم
توسطها في المفكرة ثم في الوهمية ثم في الحافظة وبعض هذه القوى وان
لم تفتقر الى انطباع الى حضور المادة كالحس المشترك والمفكرة والوهمية
والحافظة فهي لانفك في الانطباع عن علائق المادة وان ادراكها لا يكون
الا بانطباع الاشكال والصور الخزونة القابلة للحرق وانطباع ما يصل

الغري لا يكون الا في ما هو قابل للتخري والباري تعالى يستحيل ان يكون
متجربا سلطنا انه وراة العلم والقدرة والارادة ولكن ما المانع ان يكون
محدث النفس وموتقدرات العبارات اللسانة ومحدث النفس
بالعبارات المختلفة بالعرسة والحجة ونحوها وذلك خارج عن العبارة و
ما جعلتموه مدلولها سلطنا انه خارج عن حدث النفس بالمعنى المذكور ولكن
لم قلتم انه ليس بحرف ولا صوت كما ذهب اليه الحشونة سلطنا دلالة ما ذكرتموه
على ثبوت كلام النفس لقدم ولكنه معارض بالنصوص والاجماع على سبق
في المسلك الاول والجواب قوه من هذا تمتك بالاجماع وهو فرع تصور
وغير كونه حجة عنه جوابا بالاول والاحتجاج انما وقع بمساعة الخصوم
على ذلك واجماعهم على ما ادعينا فلا يفتقر اثبات ما ادعينا من ان
الله تعالى له كلام الى دليل مع مساعة الخصم عليه ومن انكر ذلك من باب
الميل فلم يحج عليه بالاجماع بل بما ورد من التواتر القاطع باخبار من تصدقوا
بذلك على ما سلف الثاني وان سلطنا ان الاحتجاج بالاجماع فقد بينا الدلالة
على تصور ه وعلى كونه حجة في قاعدة النظر وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره
من السؤال الثاني قوه من هذا تمتك بالاجماع في ما يفيض الى الدور ليس
كذلك فانا لا نسلم ان صدق الرسول توقف على ثبوت كلام الله تعالى بالاجماع
ولا على وجوده من حيث ان دلالة المعجزة على صدق معلومه بالضرورة على
ما سنينته وبعده ان ثبت صدق المعجزة فاذا اخبر عن وجود الله تعالى
وصفاته وكلامه ثبت باخباره من غير ود قوه بالاجماع متعدي على
اللفظ او المعنى قلنا على اللفظ والمعنى اما اللفظ فمن غير خلاف واما
المعنى فلا شك في اجماعهم على ان قولنا القائل الباري متكلم كلام له معنى
غير ان الاختلاف واقع في نفس ذلك المعنى والاختلاف في نفس المعنى غير
مانع من الاتفاق على ان اللفظ له معنى واذا ثبت ان له معنى فذلك المعنى
ان كان هو العبادة فلا بد لها من معنى في نفسه على ما تقدم تقريره قوه
لو كان من جنس الكلام المشركان مشاركا له في العرسة والامكان فقد

سبق جوابه فيما تقدم قوه اذا المركن من جنس كلاما للسان لا يكون معقولا
ليس كذلك فانا انما يريد ما يحده الانسان من نفسه عند قوله لبعده
افعل كذا ولا تفعل كذا وكذا في سائر اقسام الكلام وهذه المعاني هي
التي يدل عليها بالعبارات ونبيه عليها بالاشارات وهي مغايرة للعبارات
اذ هي مدلولها والدال غير المدلول وانها لا يتبدل وان تبدلت لغيرها
الدالة عليها وانها غير وضعة ودلايلها وضعة قوه مما ان يكون قدما
او حادثا قلنا قدير قوه انه بفضي لاعدد الالهة قوا به انصا ما سبق
قوه بفضي الكذب في الخبر منه وان يكون امرا ونهيا وخبرا ولا ما مورد
ولا منهي ولا غير ان قلنا ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا من ان
الكلام قضية واحدة ولا يصف بكونه امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك
من الاقسام في الازل بل فيما لا يزال فقد اندفع الاشكال وان سلطنا
مذهب الشيخ لك الحسن الاشعري من انه متصرف في الازل بكونه امرا
ونهيا وغيره من اقسام الكلام فغير بعيد ان يكون في نفسه صفة واحدة
وان اختلفت العبارات عنه لسبب اختلاف اللفظ والاضافات الى
المتعلقات وذلك يقال الامر هو الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل
واستحقاق العقاب على الترك وفي المنهى بعكسه والوعد والوعيد الخبر
باصلا نفع او ضرر في طرف الاستقبالا من المخبر والاستخبار الاخبار بارادة
الاستعلام والنداء الاخبار بارادة الحضور وعلى هذا النحو وعند هذا
فعر بعد ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن رسال نوح مثلا ويكون المعبر
عنه قبل الارسال انا ترسله وبعدا لارسال انا ارسلنا نوحا فالمعبر عنه يكون
واحد وان اختلفت عنه لسبب اختلاف الاحوال التي هي متعلق الخبر لقدير
ولا يفيض لك الى الكذب في المعنى لقام بالنفس المعبر عنه ولا بالنسبة
الى المعبره انصا وكذلك انصا حوزان بهوم بذات الله تعالى طلب طلع
النعلين من موسى على جبل الطور وافضاؤه منه على بقدر وجوده ويكون
التعبير عنه قبل الوجود بصيغه اناسنا وعنده لوجود بصيغه اطلع للدلالة

على الطلب والافتضاء، القديرا لازلي ولهذا لو قدر لواحد منا في نفسه
افتضاء فعل من شخص معدوم واستند لك الافتضاء الى حسن وجود المقتضى
منه فانه اذا علم به اما بواسطة او بغير واسطة وكان الطالب ممن يجب
الانقضاء له كان ذلك الافتضاء يعينه امراله وموجباً لانقضاده وطاعته
من غير استيناف طلب آخر فعلى هذا يجوز ان امر الله تعالى للمعدوم وتعلقه
به واشتراط فهم الامور انما يكون عند تعلق الخطاب به في حال وجوده لا
غبر ومن فهم معنى كلام النفس ورفع عن وسمة الارمان المتعاقبة والاحوال
المختلفة لم يحف عليه ما قررناه وربما استروح لبعض الاصحاب في هذا
الباب الى المناقضة والالزام فقال كيف صح استعلاء تعلق الامر
بامور معدوم وعند كرامه لا تتناول الامور به الا قبل حدوثه وما اذا
خرج عن ان يكون مأموراً به وهو احد متعلقى الامر فاذا لم يتعد تعلق الامر
بالفعل المعدوم لم يعد تعلقه بالفاعل المعدوم واصفاً فان الامة مجمعة
على انما في وقتها مأمورون وعند كرامه قد تقضي ومضى فاذا لم يعد
وجود مأمور ولا امر لم يعد وجود امر بل مأمور ولو لم يزل وجود الامر
وجود المأمور للزم من وجود القدرة وجود المقدور وذلك بحجرتي
قدم المقدور لقدم القدرة وهو محال على كلالا المتبیین وفيه نظر في ذلك
ان الامر والنهي من خطاب التكليف والتكليف يستدعي مكلفاً والتكليف
به يجب ان يكون معلوماً مفهوماً ليصح قصده لغرض الامان به والاسهام
عنه اذ هو مقصود التكليف فاذا الفهم شرط في التكليف ولهذا خرج
من لا فهم له عن ان يكون داخل في التكليف كالجادات وانواع الحيوانات
الجمادات ونحو ذلك لعدم شرط التكليف من حقهم وعند ذلك فلا
يلزم من تعلق الامر بالمأمور به مع عدم تعلقه بالمأمور مع عدم الفهم فان
تعلقه بالمأمور به ليس تعلق تكليف بخلاف تعلقه بالمأمور والقول بانه اذا جاز
وجود مأمور ولا امر جاز وجود امر بلا مأمور فدعوى مجردة عن الدليل كيف
وانه لا يلزم من كون الشخص مكلفاً بما كان من الامر مع وجود شرط التكليف

وهو الفهم بحقق من التكليف مع انتفاء شرطه وهو فهم المأمور وعلى
مذا فقد خرج الالزام بالقدرة اذ القدرة بمعنى من شأنه بحقق الوجود
الممكن به لا ما لا يراه الوجود وذلك متحقق بدون وجود المقدور
بخلاف الامر فانه تكليف والتكليف بدون شرطه ممنوع فاذا معنى كون
المعدوم مأموراً ليس معناه غير تعلق الامر به بشرط الوجود والفهم على
ما اسلفناه وما ذكرناه في تحقيق معنى الطاعة والعبودية والبعثه
فغير صحيح والالزام ان يكون كل تسخير بفعل شئ امر او تركه نهياً وان يكون
الانقضاء على وفي التسخير طاعة كان ذلك في نفسه عبادة او معصية
وهو محال فانه ليس كل ما سخر به مأمور ولا كل ما انقاد للعبودية
فعله وان كان على وفي التسخير طاعة وعلى هذا فلا بد من تفسير الامر والنهي
بما ورد، ذلك وهو ما بعد في نظر اهل العرف كلكم ولو لا ذلك لما تحقق
معنى التبليغ والرسالة على ما اسلفناه قوه ان المعنى النفساني لا يتبي
كلاماً لا يستلزم ذلك اذ لا مانع منه من جهة الاطلاق فانه بصحان يقال
في نفسي كلام وفي نفس فلان كلام ومنه قول الله تعالى ونقول كون انفسهم
ومنه قول الشاعر ان الكلام في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
ومذا الاستشهاد والاطلاق ليل صحة اطلاق الكلام على ما في النفس
ولا نظر الى كونه اصلياً فيه او في ما يدل عليه او فهمها كيف واج صل
النزاع ههنا انما هو في قضية لغوية واطلاقات لفظية ولا حرج فيها بعد
فهم المعنى قوه المحقول من الصفات النفسانية غير خارج عن القدرة
والارادة والتميز ليس كذلك وسانه مؤان اذا قال القائل لعبده افعل
كذا قال الذي يجده من نفسه مدلولاً لصنعة ليس هو الارادة والقدرة
وبالتميز بل معنى اخر انه ليس هو الارادة فان الارادة التي هي مدلول
صيغة الامر ان يكون هي ارادة الفعل والامثال او ارادة احدات
الصنعة او ارادة جعل الصنعة دالة على الامر على ما هو من اجاز ان
يكون هو ارادة الفعل والامثال فان الامر قد يوجد بدون ارادة الفعل

وسانه من وجهين الاول هو ان الاجماع منعقد على ان من علم الله تعالى
 انه لا يومر بكي جهل وعنه انه ما مور بالابان ولو بر دمنه وقوع الايمان
 والامثاله فان تعلق ارادة البارئ بخليي بفعل ما علم انه لا تقع محال التا
 هو ان من الافعال ما هو ما مور بالاجماع كالصلاة والزكوة والنج ونحو ذلك
 من العبادات الخمس وقد لا يكون مراد الكونه غير واقع ولو تعلقت
 الارادة لاستحال لا تخصيص فلانه لا معنى لتعلق الارادة بالفعل غير تخصيصه
 زمان حدوثه فلا يعقل المتعلق من غير تخصيص وقد اجماع الاصحاب في ذلك
 بوجهين اخرين الاول ان السيد المعاتب من جهة التسليطان على ضرب عبده
 اذا اعتذرا به مخالف امره وامره من يدى التسليطان المحقق عذره فاننا
 نعلم انه لا يريد منه الامثاله لما فيه من ظهور كذبه وحقيق عقاب التسليطان
 له ومع ذلك فان اهل العرف يعدونه امرا وانما يواو لو لم يكن امرا لما تم
 عذره ولما عدا لعبد مطيعا او عاصيا بنقد بالمخالفة والفعل وبه يندفع
 قول القائل انه مومم بالامر وليس بان ومع انه تمتك في امر علفي امر عرني واطلاق
 لغوي فهو لا زمر على اصحا بنا في اعتقادهم ان الامر هو الطلب واقضاء الفعل
 فانما نعلم ان العاقل لا يريد ما يظهره كذبه وتحقق به عقابه فكذلك
 تعلم ان العاقل لا يريد ما يظهره كذبه وتحقق به عقابه فكذلك تعلم ان العاقل
 لا يطلب ما فيه ذلك ومع ذلك فهو يريدون الطلب فكما هو لازم على اعتقاد
 الخصم كون الامر هو ارادة الفعل فهو لازم على اصحا بنا في اعتقادهم ان الامر طلب
 الفعل لوجاهة الثاني ما اشهر من قصة ابراهيم الخليل عليه السلام من امر بدع
 ولده مع عدم تعلق الارادة بوقوع الذبح لعدم وقوعه على ما سلف بيانه و
 ما نقل من ان ذلك كان مناسا ل الامر او ان تعلق الامر بتركه الا بالاعتراف على
 الذبح او الامكان او اراد التسكين او ان الذبح مما وقع واندهل الجرح ولهذا
 قال قد صدقت الرؤيا فمندفع فان اكثر الوحي الى الانبياء انما كان بحجة المنام
 ولو لم يكن ذلك طريق الوحي والامكان اقدم النبي على فعل محرر مما لا
 اصل له وذلك بحال وحمل الامر على غير الذبح من الغرر والاذكار واما اراد

السكين

ان

التسكين باطل والاصح تسميته بلاء اذ لا بلاء فيه ولا سمية الذبح فدا
 مع وقوع المأمور به وبه يندفع القول بتحقيق وقوع الذبح وانما الجرح
 وهو وان كان من الطوامر المغلبة على الظن فمعد عن اليقين هذا ان قل
 هو ارادة الفعل ولا جاز ان يكون عبارة عن ارادة احداث الصنعة فانه ليس
 مدلولها فان مدلولات قسام الكلام مختلفة ولا خلافا في ارادة احداث
 الصنعة ولا جاز ان يكون عبارة عن ارادة جعل الصيغة دالة على الامر لثلاثة
 اوجها الاول انه صرح بان الارادة ورا، الامر الذي هو مدلول قوله افعل
 وامرته وانت ما مور لذلك ان كل عاقل يقضي بان قول القائل افعل ليس
 ترجمة عن ارادة جعله دالا على شئ مخصوص لثالث ان كل عاقل يجد من نفسه
 نقا، ما دل عليه قوله افعل وان عدم لفظه و ارادة جعله دالا على شئ ما
 واما انه ممنوع ان يكون مؤالقدرة فلان القدرة على ما سبق عبارة عن محي
 تلبه بالاجاد بالنسبة الى كل ممكن والامر والنهي لا تتعلق بكل ممكن فان الطاعة
 ممكنة ولا تتعلق بها النهي والمعاصي ممكنة ولا تتعلق بها الامر فاذا القدرة
 اعم من الامر من هذا الوجه والامر عندا لقايلين بحوازا لتكليف بالانطاق
 اعم من القدرة من جهة اخرى وهو تعلقه بالممكن وغير الممكن واقبل عبارة
 عن القدرة على التكلم فكل عاقل يجد من نفسه وجدا ناضرا وروا ان مدلول
 قوله افعل ولا تفعل وكذا في سائر اقسام الكلام ليس هو القدرة على التكلم بل
 غيره واما انه لا يمكن تفسيره بالعلم او بضره منه من حيث ان العلم اعم
 من الامر اذ هو قد يتعلق بالامر كالمعاصي وبما يتعلق به الامر كالطاعة
 فلا يكون الامر هو نفس العلم كيف وان كل عاقل يجد من نفسه ان مدلول قوله افعل
 ولا تفعل ورا، كل ما عدر من انواع العلوم فقد بان ان مدلول الصنع الدالة
 خارج عن العلوم والقدرة والارادة وذلك هو المطلوب قوله انه حديث
 النفس ليس كذلك لوجهين الاول هو ان حدث النفس بالعبارات اي بصور
 الحروف والكلمات الدالة لا تصور مع عدم العبارات اللسانية حتى
 انا لو قدرنا انسانا مع عرف لغة ولا حطرت له العبارات اللسانية سال

عات

فانه لا يتصور في نفسه شيئا من ذلك وما يلزم من ذلك اخلاص
المعاني التي يمكن التبره عنها بالعبادات اللسان من الطلب والافضاء
وغیره من المعاني بل يكون لديه حاضر اعتدداً الثاني هو ان يتصوره من
الحروف والكلمات غير حقيقته بل اصطلاحه مختلفة باختلاف الاصطلاحات
في الاعتصار والامر وهذا يجوز ان يحدث نفسه بعبارة مختلفة كالرنة
والحمية ونحوها وما عده في نفسه من بدل لولات هذه العبارات متحد كما
بندل ولا يختلف قوهرها المانع من ان يكون ذلك الكلام النفس في حروف
واصوات قلنا ان قل انه حرف وصوت كحرف قفا واصواتا فلا شك في
كونه حادثا ضرورة ان الحرف مقاطع لصوت وكل واحد قله او آخر ولا
تصور اجتماع حرفين منها معاً بل هي على التعاقب والنجد فعند وجود الحرف لا يتر
ينعدم الا وادو عنده وجود الاول فالآخر لا يكون موجوداً وذلك ظاهر
مستغني عن الاطناب فيه فلو قل بثبوت مثل ذلك له تعالى فلزم منه ان
يكون محلاً للحوادث وهو محال كما ياتي وان قل انه حروف واصوات لا
كحرف قفا واصواتا فخالصه يرجع الى المنازعة في الاطلاق واللفظ والحق
ان جواز اطلاق ذلك موقوف على ردو الشرع والشرع وان ورد
باطلاق الحروف والاصوات كما سبق فلا نسلم انه ورد بذلك في الكلام النفس
حتى يقال بجوازه وما ذكره من التصوص والاجماع فقد سبق جوابه في المسلك
الاول واذا ثبت انه متصف بصفة الكلام وان كلامه قد يربط على ما
سبق وانه ليس بحرف ولا صوت فهو متحد لا كثرة فيه في نفسه بل التكثر انما هو
في تعلقاته ومتعلقاته كما سلف فان قيل عاقل الاماري نفسه في انقسام الكلام
الى امر ونهي غير من انقسام الكلام وانما انقسم اليه حقايق مختلفة وامور
متمايزة وانها من احض اوصاف الكلام لان الاختلاف عما ياتي في نفس العبارات
والتعلقات والمتعلقات ولهذا فانا لو قطعنا النظر عن العبارات والتعلقات
والمخلفات ورفعنا ما وبها لم يخرج الكلام عن كونه منقسماً واصفاً فان ما
اخبر عنه من القصد الماضية والامور السالفة مختلفة متميزة وكذلك

الماثورات والمنهيات مختلفة ايضا فلا يتصور ان يكون الخبر عما جرى للموسى
موقف الخبر عما جرى لعيسى ولا الامر بالصلوة موقوف الامر بالزكوة وغيرها
ولا ان ما تعلق بزيد موقوف على عمره ولا ما سمي خيراً موقوف على سمي امراً
اذ الامر طلب الخبر لا طلب فيه بل حكم بنسبة مفرد لمفردا بحجابا وسلباً ثبت
ان الكلام انواع مختلفة والكلام عام لكل فكون جنساً لها قلنا قد بينا
فما تقدم ان الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قله بالنفس وان اختلاف
العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات وهذا النوع من
الاختلاف ليس راجعاً الى اخص صفة الكلام بل الى امر خارج عنه وعلى هذا يقول
انه لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات وهذا النوع من الاختلاف ليس
راجعاً الى اخص صفة الكلام بل الى امر خارج عنه وعلى هذا نقول انه لو قطع
النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة لا سبيل الى توهم الاختلاف في
الكلام النفس في اصلا ولا يلزم منه رفع الكلام في نفسه وزوا حقيقته
وعلى هذا لا يخفى ان دفاع ما استبعدوه من اتحاد الخير واختلاف الخير واتحاد
الامر واختلاف المامور وكذلك اختلاف الامر والخير مع اتحاد صفة الكلام
فان قل اذا قلتم بان الكلام قضية واحدة وان اختلاف العبارات عنها
بسبب المتعلقات الخارجة فلم لا يجوز ان يكون الارادة والعلم والقدر
وباقى الصفات راجعة الى معنى واحد ويكون اختلاف التعبيرات عنه
بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته وذلك بان سمي ارادة
عند تعلقه بالمخصص وقدرة عند تعلقه بالاجاد وبمكذاب الصفات
واحد ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير
احتياج الى الصفات لاجاب الاصحاب عن ذلك بانه يمتنع ان يكون الاختلاف من
القدرة والارادة بسبب التعلقات والمتعلقات اذا القدرة معنى من
شانه تاني الاتحاد به والارادة معنى من شأنه تاني المخصص الحادث كالة
دو حلة وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المور وهذا
مخلاف الكلام فان تعلقاته ومتعلقاته توجب اثر افضل من كونه مختلفاً

وفيه نظره ذلك انه وان سلم امتناع صدق الآثار المختلفة عن الموتر
الواحد مع امكان لتناوع فيه فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة وذلك
لان القدرة موثرة في الوجود والوجود عند اصحابنا نفس الذات لانه زايد
عليها والا كانت لذوات ثابتة في العدم وذلك مما لا يقوله واذ كان
الوجود هو نفس الذات فالذوات مختلفة فقاشر القدرة في آثار مختلفة
فلزم ان يكون مختلفه كما قرره وليس كذلك وايضا فان ما ذكره من
الفرق وان استمر في القدرة والارادة فغير مستمر في باقي الصفات كالعلم
والحياة والسمع والبصر لعدم كونها موثرة في اثرها والحق ان ما اوردوه من
الاشكال على القول بايجاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات
مشكل وعسى ان يكون عند غيري حله ونعسر جوابه فربعض اصحابنا الى القول
بان كلام الله القاهر بناتة خمس صفات مختلفه وهي الامر والتهيؤ والجهاد والاستحباب
والنداء **المسئلة السابعة اثبات الادراك للسمع والادراك**
وان اطلق بمعنى العلوية لشيء فانه يصح ان يقال ادرك فلان لشيء اذا علمه و
نعمنى المحوق اذ يقال ادرك فلان لعصر الفلاني اذا الحقه ومعنى بلوغ
لحالة من اجزاء الكلام ومنه يقال ادرك الغلام اذا بلغ سن كمال العقل وادركت
الثمار اذا رمت واستوت الا ان المقصود فيما نحن فيه انما هو الادراك بمعنى السمع
والبصر وقد اجمع العلماء على ان الواحد منا مدرك لثلاثة اقسام من
الاعراض فالمدرك لا يدرك ومن اثبت الاعراض قال هو مدرك لادراك
وان الادراك معنى غير ان الادراك عرض قائم بحد من المدرك عند المعترلة
وقايم نفس المدرك عند من يرى تعدي حكم الصفة عن محلها وعند هذا
اختلف المتكلمون في الرب تعالى فذهب اصحابنا الى انه سميع بسمع بصير ببصر
وذهب المعتزلة الى انه سميع بلا سمع بصير بلا بصر وذهب ابن الجبائي الى
ان معنى كونه سميعا بصيرا انه حتى لا آفة به وذهب الكعبي الى ان معناه
انه عال بالمستوعات والمبصرات وقد اعتمد اصحابنا على المسئلة على الملك
المشهور وهو انهم قالوا البارئ تعالى حي والحي اذا قبل حكما لا مخلوعه او عنده
وكونه

وكونه حيا موجب لقبول السمع والبصر فلو لم ينصف البارئ تعالى بالسمع
والبصر لكان متصفا بصفة وضد البصر والسمع بصفة نقص فتع
انصاف البارئ تعالى به وبيان ان الموجب لقبوله للسمع والبصر كونه
حيا ما زنه في الشاهد فان الموجب لقبول الانسان وغيره من الحيوان
لذلك انما هو كونه حيا فانه لو قدر ان الموجب لذلك غير الحياه من الاوصاف
لكان منتقضا واذ كان الموجب لقبول ذلك انما هو كونه حيا فالبارئ
تعالى حي كما سياتي فجب ان يكون متصفا بهما والا كان متصفا باضدادهما
وهو ممتنع واعلم ان هذا المسلك مما لا تقوى نظرا اليه ما حققنا في مسئلة
الكلام والذى يريد من هنا ان يقول حاصل الطريقة الالهية ليقاس التمثيل
وهو الحكم على الغائب بمثل ما حكم به على الشاهد بجامع الحياه وهو انما يصح ان لو
ثبت ان الحكم في الاصل الممثل به لمعنى لانه ثابت لنفسه او خلق الله تعالى
له في ذلك من غير افتقار اليه امر خارج يكون مصححا له وموجبا وان سلم انه
ثبت لمعنى لكن لا بد من حصر اوصاف المحل وانه لك لا يتم الا بالبحث وهو غير
مقتد للثبوت كسلف بروان افاد علمنا للباحث فلا يكون حجة على غيره
فان بحث زيد لا يثبت العلم في حق عمرو ثم وان سلم الحصر فلا بد من العرض
لابطال النابذة كل سنة يحصل له مع اضافته اليه غيره وذلك مما يجسر و
لشوق وان سلم العرض لابطال غير المستبقي غير ان عليه ابطال غير المستبقي
فهو لازم على ابطال المستبقي فانه منتقضا في اعضاء الانسان واعضائه
غيره من الحيوان فانها حجة مع انفاء السمع والبصر وازدادت بها وان سلم ان الحكم
لعين مع عين لكن من الجاز ان يكون ذلك له باعتبار الشيء الموصوف به
ومهما لم يسن ان الموصوف به في محل النزاع هو الموصوف به في محل الوفاق
لم يلزم الحكم وان سلم ان المصحح كونه حيا لا غير فانما يلزم ذلك في حق الله
تعالى ان لو كان اطلاق اسم الحي على الله تعالى وعلى الواحد منا معنى واحد
وهو غير مسلم ولا يلزم من كون الحياه في حق الله تعالى شرطا للصحة الانصاف
بالعالمية والقدرة كما في الحياه في الشاهد التام من الحيوان لو اشرنا

المختلفات في لازم واحد سلمنا اتحاد مستي الحس الشامد والغايب
 ولكن لرقلم انه يلزم من وجود المصحح وجود الصحة وما المانع من ان
 يكون ذات الباري تعالبا مانعة اذ لا يلزم من المصحح انفاء المانع ولهذا
 فان كونه حيا كما انه مصحح لهذه الادراكات فهو مصحح في الشامد لا تضادها
 وما يلزم من وجوده في حق الله صحة اتصافه باضداد الادراكات وقد
 رد عليه اسئلة اخرى يمكن الانفصال عنها وموان يقال سلمنا انه يلزم من
 وجود المصحح صحة اتصافه بالادراكات ولكن الذي يعنى باضداد
 الادراكات ان اردت قهرهما عدما لا تصاف بالادراك فهو حق ولكن لا
 سلم ان الاتصاف بعدم الادراك ممتنع والقول بانه صفة نقص عين محل
 التناع وان اردت قهره معنى ثبوتها فهو غير مسلم وبيانه انه لو كان معنى
 لوجب ان يدركه الحى من نفسه كما دراهم جمع صفاته التي شرطها الحياة
 وذلك كما اذ قد راو علم فانه يدرك كونه قادرا او عالما او اعلم الاضطرار
 لشهد بان لا يدرك معنى عند عدم ادراك الامور الخاصة عنا سلمنا وجود ضد
 الادراكات ولكن لا نسلم امتناع خلو الحى عنها كما ذهب له او الهذيل سلمنا
 امتناع الخلو ولكن لا نسلم ان اضداد الادراكات من صفات النقص كما تقدم
 في مسألة الكلام سلمنا انها نقص ولكن لرقلم بامتناع اتصاف الرب تعالى
 بها فليس رجعت الى الاجماع فهدرك كون الاجماع حجة انما هو المصوص من
 الكتاب والسنة فليرجع في اثبات السمع والبصر اليها اذ هو اولى من هذا
 التطويل مع ضعفه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اتصاف الرب تعالبا بالسمع
 والبصر لكنه ينتقص بباقي الادراكات من الشم والذوق واللمس فان
 ما ذكرتموه ووجب كونه تعالبا مصفاها ولم يقله قابل والجواب اما
 السؤال الاول فندفع ذلك لانه اذا اثبت كون الرب تعالبا حيا و
 ان كونه حيا مصحح لاتصافه بالسمع والبصر فالسمع والنصر صفة الكلام
 للحى على ما تقدم بغيره فاذا لم يكن متصفا به فهو ناقص وسوار كان ضده
 هو عدم السمع والبصر ومعنى ثابتا كيف وان الدلالة على ثبوت الاعراض

لغتها

دالة على كون اضداد السمع والبصر معنى وسببين لك فيما بعد ان شا الله
 تعالبا قوهر لو كان ثبوتها لكان مدركا ليس كذلك لوجود ثلثه الاول
 موان السهم من اضداد العلم وهو معنى وما يلزم ان يكون مدركا فانه لو
 كان مدركا لكونه سامما فاذا ليس كل معنى يجب ان يكون مدركا الثالث
 موانا نسلم ان كل معنى يجب ان يكون مدركا ولكن فيما كان من صفات الحى و
 فيما لا يكون من صفات الحى الاول مسلم والثاني ممنوع ولكن لرقلم بان المانع
 من صفات الحى اذا المانع من الادراك بالسمع والبصر اليد والرجل عندنا
 مجانس للمانع في الحاد الثالث سلمنا ان كل معنى يجب ان يكون مدركا ولكن منى
 اذا يلزم منه التسلسل واذا لم يلزم الاول ممنوع والثاني مسلم والموانع لو
 يلزم ان يكون مدركا للزمن من عدم ادراكها ادراكا مانعها وهلم جرا الي
 غير النهاية وهو محال واما منع احالة الخلو من الاضداد فقد سبق اجوابه في
 مسألة الكلام واما الاصحاب فقد استدلوا على موقع المنع من اربعة اوجه الاول
 ان الاتصاف واقع على ان المحل احد اتصافه بعض الصفات لا يخلو عنها الا بصد
 فاما ان يكون ذلك لازما او لا يكون لازما فان لم يكن لازما جاز الاتصاف وهو
 خلاف الاجماع وان كان لازما فاللزوم اما لنفس الذات او لازما للذات
 وعلى كلا التقديرين يلزم استنساخ الحكم بدوام الذات الثانية لوجاز خلوه للمحل
 عن جمع الاضداد فاما ان يكون التعاقب بينهما واجبا او لا يكون واجبا فان
 كان غير واجب فلا ممتنع وجودها معا وهو محال وان كان التعاقب واجبا
 فهو المطلوب لثالث موان المحل لوجاز خلوه عن الاضداد فاما ان يكون ذلك
 لذاته او لمعنى فان كان الاول فيلزم منه امتناع اتصافه بواحد منها وهو محال
 وان كان الثاني فيلزم ان يكون متصفا ببعض الاضداد حالة خلوه عنها و
 وهو محال الرابع انه لوجاز خلوه للمحل عن جميع الاضداد لا تمتنع الدلالة على
 الاستحالة لخلو الحوادث بذات الرب تعالبا اذ لا طريق الى ذلك غير قولنا
 لوجاز ان يكون محلا للحوادث لما خلا عنها واطدادها في الازل وهو ممنوع لما
 فيه من وجود حوادث متعاقبة الي غير النهاية ويمكن ان يحاب عن الاول بانه

لا ساميا

لا مانع ان يكون ذلك من لوازم اتصاف المحل بالصفة لانه من لوازم الوجود
ولا لازم الذات وعن الثاني بقى وجوب التعاقب ولا يلزم من اتصاف
وجوب التعاقب حوازا الاجتماع وعن الثالث ان خلو المحل عن الاضداد
لا لذاته ولا للمعنى وعن الرابع بما فيه من صحيح الاصل ضرورة صحة ما لا يصح
به واما السؤال الثالث والرابع فنمدف بحققنا في جواب السؤال
الاول واما السؤال الخامس فقد سبق جوابه في مسألة اثبات الصفة كحمة
العموم **المسلك الثاني** وهو مناسب لاصول المعتزلة وهو ان يقال
حي لثانته وكل حي لثانته فانه يدرك المدرك عند وجوده فالبارى يدرك
المدرك عند وجوده اما انه حي مع غيره مع قيام الدليل عليه فيما ياتي
واما ان كل حي لثانته مدرك المدرك عند وجوده فهو ان الحي في الشاهد
مدرك ومدركه معللة بكونه حيا ومفهوم الحية متحد في الغايب الشاهد
ولزم من كونها علة المدرك في الشاهد ان يكون علة في الغايب ما ياتي
الحيية في الشاهد علة المدركه فمن ثبته اوجبه الا ان بعض الحي اذا كان حيا
كان مدركا واذا خرج عن كونه حيا بالقطع وغيره خرج عن كونه مدركا
دوران المدركه معه وجودا وعدماد دليل كونه علة لها الثاني ان الحي
السليم الحاسة اذا حضر المدرك واتفت الموانع وجدت لشرائط كل ادراكه
واجبا وادراكه اما ان يكون معتقلا بكونه حيا او بانفناء المانع او صحة الحاسة
او بوجود المدرك او لا مراخر لاجازان يكون معتقلا بانفناء الموانع لتلته اوجبه
الاول هو ان انفاء الموانع مع الحي والمت وذلك يوجب كون المت مدركا
وهو محال الثاني هو ان عدمه لا يكون علة لثبوت في الثالث هو ان الموانع
المتنفة كثيرة فاما ان يعلل المدركه بواحد منها واما بالكل او لا بشئ منها
والاول ممنوع اذا اولونه لبعضها دون البعض والثاني ممنوع لانها
عند الاجتماع اما ان يكون كل واحد مؤثرا في حمله الحكم او في بعضه او انه لا
يؤثر لكل واحد منها في شئ لا لسبيل الى الاول والا كان كل واحد منها مستقلا
بالحكم ومعنى استقلاله انه ثبت به لا غير وفي ذلك ابطال استقلال كل

واحد منها ولا سبيل الى الثاني لعدم التبعض في الحكم وان كان الثالث
فهو المطلوب ولا جازان يكون معتقلا بصحة الحاسة لانه لا معنى لصحة الحاسة
غير انفاء الموانع عنها وهو عود الى القسم الذي تقدم ولا جازان يكون
معتقلا بوجود المدرك فان المدركية تكون موجودة في غير المدرك والعلة
لا يوجب حكما في غير محلها كما ياتي في العليل والمعلولات ولا جازان يكون المدركية
معللة بامر خارج عن هذه الاقسام والا للزم من فرض عدمه امتناع الادراك
مع فرض الحية ووجود المدرك وصحة الحاسة وانفناء الموانع وهو محال
الوجه الثالث هو انه اذا كان المحل حيا مع صحة الحاسة وانفناء الموانع والمدرك
موجودا فانا نعمل حصول المدركه ولا شك انها متوقفة على وجود المدرك
وعند ذلك فاما ان يتوقف المدركية على شرط اخر اولا فان توقفت على
شرط اخر فاما ان يكون من الشرايط المذكورة من صحة الحاسة وانفناء الموانع من
القرب المفرد والبعد المفرد وارتفاع الحجاب وخارجا عنها لاجازان يقال
بالاول لان هذه الشرايط انما يعقل ثبوتها في حق الاجسام والله تعالى
ليس بحسب فلا تتصور ثبوتها في حقه وما استحالة ثبوت شئ استحالة كونه شرطا
في ثبوت غيره لذلك الشئ لان كونه شرطا صفة ثبوتية والصفة الثبوتية
لا يكون صفة لعدم الضرف ولا جازان يقال بالثاني والا للزم عدم الادراك
عند فرض عدمه مع وجود ما قيل من الشرايط وهو ممنوع محال لما هو مقدم
لنا بالضرورة وان كان الثاني فهو المطلوب وهو ضعف ايضا اذ لقايل
ان يقول لا نسلم ان علة المدركه في الشاهد كون المدرك حيا واما ما
ذكره من الدوران فباطل بما سبق في قاعدة الدليل كلف وقد امكن
ان يكون طول الحياة في العضومع اتصاله بالحملة الحية من جملة المصحح واما
الوجه الثاني فباطل اذ لا مانع من كون العلة صحة الحاسة قوه معنى صحة الحاسة
انفناء الموانع لا نسلم بل هو عبادة عن عند المزاج وهو امر وجودي لا عدلي
فليس للمزاج المعدل كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات الملموسة للعناصر
ولا يكون ذلك الامر اجتماع امور وهو باطل بما سبق في تقرير امتناع التعليل

التعليل باسفا الموانع فهو باطل على اصلهم حيث قضاوا استحالة قيام الحركة
بالجوهر لفرد وحواز قوامها بالجسم المركب من الجواهر المحتمة وفه بوقف الحياة
على كل واحد من افراد الجسم لا محالة واما الوجه الثالث لان الحاق الغائب بالشاهد
انما هو بواسطة الاشتراك في العلة المصححة للمدركة في الشاهد فاذا امكن
ان يكون المصحح هو الحية وحضور المدرك وصحة الحاسة واسفا الموانع فان
استحال تحقق هذه الشرايط او بعضها في حق الله تعالى فلم يوجد في حقه ما كان
هو المصحح في الشاهد فكان الحاقا ممنوعا كيف وان كل ما اوردناه على
المسلك المقدم فهو وارد ههنا وربما استروح بعض الاصحاب في اثبات
السمع والبصر لله تعالى الى ظهوره واردة في الكتاب والسنة منها ما يدل على
كونه سمعاً بصيراً كقوله تعالى ان الله سميع بصير ومنها ما يدل على نفس السمع
والبصر كقوله تعالى اني معكم اسمع واري الي عن ذلك من الظواهر ومضى غير
مفيدة لليقين ولا خروج لنا عن الظن والتحيز والتمسك بماذا شانه في
اثبات الصفات النفسية وما يطلب فيه اليقين ممنوع **والمعتد في**
ذلك ما ذكرناه من الطريقة العامة في اثبات الصفات فعلك نقلها منها ان
غير انه قد يرد عليها ما يشبه وتشكيكات خاصة بهذه المسئلة غير ما
ورد في ما تقدم لا بد من ايرادها والاشارة ليوجه الانفصال عنها الاول
منها لانسلم ان كون السميع سمعاً والبصير بصيراً معنى اثباتياً لا شامداً
ولا غايياً بل المفهوم منه انما هو عدمي اذ هو عبارة عن كونه جليلاً به كما هو مذمب
ابن الجابي سلمنا انه امر شوقي ولكن لا سلم خروج عن كونه عالماً بالسموات
والمبصرات كما هو مذمب الكعبى فلا يكون زائداً على ما سبق من الصفات
سلمنا ان معنى كون السميع سمعاً معنى شوتاً وانه زائد على كونه عالماً بالسموات
والمبصرات ولكن لا سلم ان المدرك في الشاهد ولا الغائب مدرك باذراك
زائد على المدركة وتانه من اربعة اوجه الاول انه لو كان مدركاً باذراك
لجاز ان يدرك الواحد منا اخفى ما يكون بحضرة وان لا يدرك تاموا عظم الحواز
ان حلوله الادراك بالاخفى دون الاظهر وذلك بان يري ابرة ولا يري ما بين

منه من الجبال الواسية والجبال المتارة وان يسمع الهمس الخفى من الاصوات
دون ما يحضرة من اصوات الدباب والبقوات الثاني انه اذا صح الحاسة
وكان المرئ في مقابلة الراي ولو كثر في غاية الصغر واللفظ ولا في غاية القرب
المفرد والعدد المفرد وانفت الحجب فالمدركة واحدة الحصول ومتمتع الحصول
عند فوات هذه الشرط او بعضها على ما يشهد به العطر وبعضه بالعقول
وعند ذلك فلو كانت المدركة معطلة بمعنى ذلك المعنى اما ان يكون ملازماً
لهذه الشرط وحوذاً وعدمًا او منفكاً عنها بان يوجد مع عدمها و
عدم مع وجودها لاجاز ان يقال بالانفكاك والا لزم وجود المدركة عند
وجود ذلك المعنى وان انفت تلك الشرط او اسفل المدركة عند انشغابه
وان وجدت تلك الشرط وهو محال ولا جاز ان يقال بالملازمة لوجه ثلثه
الاول لانه لزم ان يكون تلك الشرط علة له ضرورة دور انه معها وعدم
تعلقه بغيرها وشهادة العقل بان المدار على هذا الوجه يكون علة للادراك لا شرطاً
الثاني هو ان العقل حازم بوجوب وجود المدركة عند تحقق هذه الشرط
وان وطع النظر عما سواها وباسفا المدركة عند انشغابها او اسفا بعضها
وان وجد غيرها فلو كانت المدركة معطلة بمعنى للزم انشغابها عند وجود
هذه الشرط وقد يرد على ذلك المعنى او وجودها عند وجوده وقد
عدم هذه الشرط وهو خلاف ما يشهد به العقل الثالث انه يلزم من
ملازمة المعنى لهذه الشرط ان يكون منها تعلق والامكانات الملازمة
من عدم الملازمة وذلك اما تعلق اشتراط او علة وعند ذلك فاما
ان يكون التعلق من الجانبين او من احد الجانبين لاجاز ان يقال بالاول لما فيه من
الدور والمتمتع ولا جاز ان يقال بالتعلق من احد الجانبين لانه لا يخلو من ان يكون ذلك
المعنى مشروطاً بتلك الشرط او هي مشروطة به او هي معلولة له او هو معلول
لها لاجاز ان يقال بالاول فانه لا يمنع حصول الشرط دون الشرط وعند
ذلك فلو قدر وجود هذه الشرايط دون ذلك المعنى فلزم منه انشغاب المدركة
لاشفاً ذلك المعنى مع وجود تلك الشرط وهو محال ولا جاز ان يقال بالثاني

لوحين الاول انه لا مانع من وجود ذلك المعنى دون تلك الشروط لكونه
شرطها وعند ذلك فلنمر وجود المدركة لوجود علمها لوجود تلك الشروط
وهو محال الثاني ان كل واحد من تلك الشروط غير متوقف على ذلك المعنى المعبر
عنه بالادراك وكذلك اشئ منها فالجملة لا تكون متوقفة عليه فان الاحاد
من الجملة ولا جازان يقال الثالث وهو ان يكون المعنى عليه لتلك الشروط لوجود
خمس الاول ان كل واحد من تلك الشروط متحقق دون الادراك فلا يكون
منها ما هو معلول له الثاني هو انه اذا كان الادراك علة للمدركة فاما ان
توقف على تلك الشروط او لا توقف علمها فان قيل بالتوقف فهو ممتنع على اصلكم
في امتناع توقف العلة في افضائها على معلولها وان لم يتوقف فلنمر عند وجود
ذلك المعنى وجود المدركة مع تفقد انتفاء تلك الشروط وهو محال كما سبق
الثالث هو ان الادراك متوقف على كل واحد من تلك الشروط فلا يكون علة له
نفياً للوجود الرابع هو ان الادراك اذا كان علة للمدركة وموعدة لتلك الشروط
فلنمر ان يكون العلة الواحدة لمعلولين مختلفين وهو محال الخامس هو ان عندكم ادراك
كل شئ محال فلا ادراك غيره وعند ذلك فصحة كل واحد من تلك الشروط اما
ان يكون معللة بواحد من تلك الادراكات او بكل واحد منها على سبيل الاستفلا
انه غير محلل شئ منها لا سبيل لها الى الاول والثاني لما تقدم قيل وان كان الثالث
فهو المطلوب ولا جازان يقال الرابع وهو كون الشرط علة للادراك لانه اما ان
يكون العلة هو الواحد منها او كل واحد علة او انه لا شئ منها علة لاجازان يقال
بالاول والثالث اذ هو خلاف الفرض والثاني باطل بما سبق لوجه الثالث
انه لو كان المدرك مدركاً بادره الجاز على القادر خلق الادراك المعدوم في
العين كما جاز تعلقه باللون والطعم وغيره وادراك المعدوم مراتب ان لو
كان الادراك معني لصح ادراكه بادره لان كل موجود يكون مدركاً عندكم
وعند ذلك فلا يتصور الخلو عن ادراكه او عرضه وضده ايضا لكون معنى
فيصح ادراكه وعند ذلك فيجب ان لا يخلو عن ادراكه او عرضه والكلام في ذلك
الثاني كما للكلام في الاول وهو تسلسل يمنع سلمنا ان المدرك في الشاهد

محال

مدرك بادره ولكن لا مرزوم ذلك في حق الله تعالى وبانه خمسة اوجه
الاول لانه لا مانع ان يكون قدماً او حادثاً لاجازان يقال لكونه حادثاً والا كان
الرب تعالى محلاً للحوادث وهو محال لاجازان يكون قدماً والا للزم ان يكون له سموات
ومبصرات في القدم اذ السمع والبصر من غير مسموع ولا مبصر محال وذلك بحر
الى القول بعدم العالم وان يكون المعدوم مدركاً وهو محال الثاني هو ان الادراك
في الشاهد اما ان يكون مشروطاً بالنسبة المخصوصة او لا يكون مشروطاً
بها لاجازان لا يكون مشروطاً بها والا للزم الالتماس من الادراكات وان
يكون حاسة واحدة مدركة بادره كتحلقة وهو ممتنع وان كان مشروطاً بالنسبة
المخصوصة كما ذكرناه فما تقدم في تحقيق كل واحدة من الحواس فهو في حق الله
تعالى محال الثالث لانه لا مانع من تفسر الادراك بانطباع صور المحسوسات
في حاسة المدرك كما هو مذموب ابن سينا او ان يكون الانطباع شرطاً فيه كما هو
مذموب لطبيعيين وبدل على ذلك ما سياتي عن قرب وذلك في حق الله
تعالى محال الرابع لانه لا مانع من ان يكون الادراك مشروطاً بخروج شعاع
من العين متصل بالمدرك كما هو مذموب الراضيين ولهذا فاما لادراكها
في غير شعاع الشمس النازل من الكوى وان الناظر اذا وقف من مرتين متقابلتين
فانه يرى ظهره في الصورة التي في قالة ناظرة وليس ذلك الاسبب تردد
الاشعة من المرآتين وكذلك يرى وجهه مستطيلاً ومعرضاً عند نظره
في السيف طويلاً وعرضاً وذلك بسبب ما انعكس عن ذلك الشكل من
الشعاع ولتبدد الشعاع واحتماعه بسبب القرب والبعد ومحال لظهوره
له يرى الشئ على المعد صغيراً وعلى القرب كبيراً كما سلف وهو ايضا محال
في حق الله تعالى الخامس لانه لا مانع من كونه مشروطاً باستحالة الهواء المسف
المتوسط بين الناظر والمنظور اذ ادراكه كما هو مذموب محال لتوقف ذلك كله
غير متصور في حق الله تعالى سلمنا دلالة ما ذكرناه على كون الرب تعالى مدركاً
بادره ولكنه تنقص سائر الادراكات وغيرها من الكلمات المفروضة
في الشاهد سلمنا انه مدرك بادره ولكن لا تسلم خروج الادراك عن جس

العلوم وسأفه من وجهين لأذ لا ينصوّر ان يدرك المدرك شيئا ولا
يعلمه وذلك دليل على الاتحاد الثاني هو ان احكام العلوم ثابتة للادراكات
بدليل ان العمل لا يؤثر في منعلقه لا شامدا ولا غاييا وكذلك الادراك قد
على الابدان والجواب قولهم لا نسلم ان مفهوم المدرك ثبوت بل المدرك هو الحى
الذى لا آفة به فلنا دليل كون المدرك مدركا امرا ثبوتيا ما يجده كل عاقل من
نفسه عند سماع الاصوات وابطصاره المبصرات من امور تجددت بعد ان لم
يكن كجده من نفسه انه عالم وقادر ويحوز ذلك وذلك مما لا مرأ فيه ولا سبل
ليحجده ومكابرته ثم ذاك الذى يجده كل عاقل من نفسه اما ان يكون ثبوتيا او
نعسا لاجاز ان يكون نعسا فان بعض كون السميع سميعا والبصير بصيرا لا سميع
ولا بصير ولا سميع عدم محض اذ صبح وصف لعدم المحض به ولو كان ثبوتيا كما
العدم المحض متصفا بالصفة الثبوتية وهو محال فثبت ان مفهوم السميع والبصير
ثبوتيا فظهر المدرك هو الحى الذى لا آفة به باطل لوجوه سبعة الاول هو ان
الحياة ونفى الآفة غير مختلف وكل عاقل يجد من نفسه اختلاف احواله عند كونه
سمعا وبصيرا وشامدا وانقادا لا مستادا المختلف غير ما ليس المختلف لثاني
هو ان المدرك اما ان يكون هو الحى الذى انتفت عنه جميع الآفات او بعض الآفات
فان كان الاول فهو ممنوع فانا قد جدد من حلت به بعض الآفات كالسنة المدف
مدركا والاعمى سامعا والاطرس مبصر لا غير ذلك ولو كانت الحيوة مع اشفاء
جميع الآفات هي معنى كون المدرك مدركا لما كان كذلك وان كان الثاني
فيلزم ان يكون مدركا من انتفت عنه بعض الآفات واحلت به الآفة المانعة
من كونه مدركا وهو محال وان قيل المدرك هو الحى الذى انتفت عنه الآفة المانعة
له من كونه مدركا فهو اعتراف بان المدركة بثبوتية وان لها ضدا مانعا وبخلاف
مذمب ان الجبائى القابل بهذا المذمب لوجه الثالث انه يلزم من كون المدرك
هو الحى الذى لا آفة به ان يكون الحى عند اشفاء الآفات مدركا للطيف البعيد
المفرد والقريب المفرد ولما هو محجوب بالحجب الكثيفة ضرورة تحقق المفهوم
المدرك وساوى لسببه الى كل شئ فان قيل بان اشفاء هذه الامور شرط

للمدركة فتقول اذا كان حال المدرك هو الحى الذى لا آفة به فمن كان حيا ولا
آفة به فقد وجد فيه حال المدرك ويلزم من وجود الحد وجود المحدود فلو
كانت هذه الامور شرطا لكونه مدركا فلزم من تقدر اشفاها اشفاء
المدركة مع وجود حدها وهو ممنوع كيف وانه لو قيل لان الجبائى ما المانع
من ان يكون المدرك هو الحى الذى انتفت عنه هذه الامور واشفاء الآفات
شرطا لم يجد الى الفرق سبيلا الوجه الرابع هو ان العين مدركة للمبصرات
والاذن مدركة للمسموعات ويلزم من ذلك كون كل واحد من العضو حيا
لا آفة به ضرورة انه يلزم من وجود المحدود وجود الحد ويلزم من ذلك
ان يكون كل واحد من العضو مدركا لما يدركه الاخر ضرورة تساوى نسبة
الحياة ونفى الآفات الى جميع المدركات وان حصل باسقاط البنية المحصورة
في كل عضو بالنسبة الى ما يدركه ومنه كل واحد من العضو نفايته في العضو
الاخر فهو فاسد على سببها عن قرب ثم حواه ما سبق في الوجه الثالث
الوجه الخامس اننا قد من انفسنا استهنا كوننا مدركين لبعض المدركات
كسماع الاصوات للذئذ وشرا الروائح الطيبة الى غير ذلك ولو كانت
المدركة هي اشفاء الآفات عن الحى فاذا كان المشتهى حيا لا آفة به فذلك
مما لا تعلق به الشهوة لخصوله فان الشهوة انما تعلق بخصول ما ليس نحصيل
السادس اننا قد نجد من انفسنا كرامة الروية لبعض الاشياء وسماع بعض
الاصوات وبالجملة بكرة كوننا مدركين لكثير من الاشياء والحيوة ونفى
الآفات لا بكرة والمكروه غير ما ليس بكرة السابعة انه لو قيل لان الجبائى
على قاسم مذمبه ما المانع ان يكون العالم هو الحى الذى لا آفة به وكذلك
القادر والمريد ونحوه لم يجد الى الفرق سبيلا قولهم لا نسلم خروج عن
كونه عالما بالمسموعات والمبصرات قلنا دليل خروج عن ذلك من خمسة
اوجه الاول هو اننا اذا علمنا الشئ بطريق من الطرق ثم رانا فاننا نجد فرقه
ضرورة من الحالتين وليس ما يجده من الحالة الثانية وهو الروية طالبا
كوننا قادرين ولا مريدين ولا متكلمين ضرورة ولا الى الحيوة ونفى الآفات

كما تقدم فحق ان يكون فستأخر وهو المعنى بالمدرسة فان قيل ما المانع ان
يكون التفرقة عائدة الى الجملة والتفصيل والاطلاق والقييد في الشيء
المعلوم بان يكون عالمين بالشيء جملة او على وجه مطلق فاذا راناه علمنا مفصلا
او مقدا وذلك لا يوجب خروجنا عن العالمية سلمنا خروجنا عن العالمية
ولكن ما المانع من عود التفرقة الى تاثير الحاشية من الشيء المحسوس فان الحواس
قابلة للانفعال عن المحسوس وذلك كما يجد من تاثير العين بالباصرة عند التقدي
ليجرم الشمس والصدمة الداخلة في الاذن عند الاصوات الشديدة
كالنبقات وغيرها والاقباض والانبساط من بعض المشغولات المطعومات
والموسسات قلنا اما الاول فمستدفع وذلك اننا ناجر ما صغيرا
ثم عرنا العين عنه فاننا نعلم من علمنا اننا نعلم العين بخوفه مرة
ثانية فاننا نعلم من انفسنا حصول ما زائد على ما كان معلوما لما منه حاله عمر
العين عنه ويجد تفرقة ضرورية بين الحالتين فاننا نعلم من الحالة الثانية
هو المعنى بالمدرسة فان سميت تلك الحالة عالمية فهو نزاع في اللفظ لا في
المعنى وفوقه ما المانع من عود التفرقة الى تاثير الحاشية قلنا ليس كذلك فان
الحاشية وان كانت قابلة للتاثير كما ذكره الا ان ما يجد من انفسنا عند
الاحساس به بعد العلم انما هو عايد الى زيادة كشف واحاطة بالشيء المحسوس
بالنسبة الى حاله كونه معلوما وذلك وجدان لامر آفة الوجه الثاني
هو اننا نعلم من انفسنا الكرامة لرؤية بعض الصور دون العلم بها وذلك
دليل الاختلاف بين المدرسية والعالمية ومع هذا الاختلاف فلا مبالاة
بالمنازعة في تسمية المدرسة نوعا من العالمية الوجه الثالث هو العالمية
بانفاق العقل يجوز تعلقها بكل موجود والمدرسية الحاصلة بكل واحدة من
الحواس عند الخصور وعند بعض اصحابنا لا تتعلق بكل موجود وهو دليل
الاختلاف الرابع اننا نعلم ما لا يدرك كالعلم بالمعدومات وقد يدرك
ما لا يعلم كمن يرى شيئا وهو سعيد به وهو وسواسه فانه مع رويته للشيء
لا يكون عالما به وهو دليل الاختلاف الخامس انه لا يتصور حصول العلم الاول

حصوله

حصوله بخلاف الادراك كما حققناه من مثالا المدرك السامي قوه لا نسلم
ان المدرك مدرك باذراك قلنا لان حد المدرك من قوه الادراك فلا
نعقل مفهوم المدرك دون بعقل الادراك كما لا نعقل مفهوم الاسود و
الابيض دون فهم السواد والبياض ولو كان بعقل مدرك بلا ادراك الخ
نعقل اسودا بلا سواد ولا بياض وهو من اجل الحالات قوه لو كان
مدركا باذراك الخ ان يدرك الاحق دون الاطر على ما فرده قلنا احالة
ذلك اما ان سطر فيها الى العقل او العادة فان كان الاول ممنوع وان كان
الثاني فسلم ولكن كما انه يستحيل بالنظر الى العادة اسفاً الادراك الاظهر
مع ادراك الاخفى ويستحيل بالنظر الى العادة الا الخلق لنا الادراك الاظهر
مع خلق الادراك الاخفى ثم لا يراد علينا في الادراك فهو لا يزم على الخصم
في المدرسة وما هو جواب له ثم هو جواب لنا منها فظهر ان المدركه واجبة
الحصول عند حصول هذه الشروط غير مسلم وبيان ذلك من وجهين
الاول هو اننا قد نرى لكبير صغيرا من العدم وجود ما ذكره من الشرايط و
عند ذلك فالرؤية اما ان يكون متعلقة بكل اخرانه او انه لا تعلق لها بشي
منها او انها متعلقة ببعض دون البعض فان كان الاول فكان يلزم ادراكه على
ما هو عليه وهو مع وان كان الثاني فهو محال والاماروى اصلا وان كان
الثالث فكما ان الشرايط متحققة بالنسبة الى ذلك الجزؤ والمرى فهي متحققة
بالنسبة الى الباقى ومع ذلك فالرؤية لا ادراك مع وجود الشرايط فهو
المطلوب الثاني هو اننا اذا راينا شيئا سمعنا ناعجا فسمعنا الاخر فلا بد و
ان يكون رآين لكل واحد من تلك الاجزاء لان ذلك المرى هو مجموع
تلك الاجزاء وعند ذلك فاما ان يتوقف روية كل جزء من الاجزاء الفرقة
منه على روية الجزء الاخر ولا يتوقف روية كل واحد على روية غيره او ان
المعنى متوقف على روية البعض دون البعض لا سبيل الى الاول لما فيه
من الدور الثاني والثالث يلزم منه جواز رؤية الفرقة الجوز الذي لا يجوز
بالفعل عند وجود الشرايط حاله الاجتماع فلو وجب روية ذلك عند

وجرد الشرايط حالة الاجتماع لوجب حالة الافراد وليس كذلك فلا
وجوب فان قل على الحجة الاولى لا نسلم وجود الشرايط في الاجراء التي
على اطراف المري البعيد اذ هي تعد من الوسط بالنسبة الى الناظر فلذلك
راى الوسط دون الاطراف وبيان ذلك انا اذا قدرنا خروج خط من
الناظر متصلاً بالجزء الوسط من المري حدث من قيامه على بعد المري
زاويتان قائمتان فاذا فرضنا خطين جرحا من الناظر متصلين باطراف من تعد
المري كما هو من للزاويتين لقائمتين وورا لزاوية القائمة اطول من
كل واحد من صليها فالبعدين المتصلان بحواض المري ابعد من البعد
المتصل بالوسط سلمنا التساوي من الاطراف والوسط ولكن شرط
المدرسة عند القائلين بالانطباع انما هو بانطباع صورة المري في
الروطنة الجليدية وان يكون بين الناظر والمري مخروط متوهم زاوية
من جهة الناظر وقاعدته من جهة المري ولا يخفى انه كلما ازدادت
انعااد المخروط طول السبب بعد المري ازدادت زاوية ضيقا وكما
فصا ازدادت زاوية سعة ومحل الانطباع انما هو زاوية المفروضه
موجب اتساعها وضيقها بسبب القرب والبعد يكون كبر المنطبع و
صغره وعند القائلين بخروج الشعاع من العين متصل بالمري يكون
له انما احلف المري بالصغر والكبر بالبعد والقرب بسبب ضعف
الشعاع المتصل به بسبب تبدده او بسبب مخالطة الاخره الكشفه له
وعند القائلين بالهواء المسف انه يستعمل ما بين الراى والمري لانه دراية
باحالة قوة الناظر انما احلف الصغر والكبر بالبعد والقرب بسبب
ضعف تاثير القوة في الاحالة وضعفها وعلى الحجة السابعة انما يلزم الدور
لو توقف صحة رونه كل واحد من الاجراء على صحة رونه الاخر لو وقف مناخر
على متقدم وذلك بان يقال صحة رونه كل واحد على رونه صحة الاخر
وليس كذلك بل وقف معيناى انه لا يصح رونه كل واحد الا مع رونه
الاخر وذلك غير موجب للدور كما لمضافات والحواب اما دعوى زيادة
البعد

المعد المتصل بالطرف على البعد المتصل بالوسط فنسند فح فاننا لو قدرنا
ان ضلع الزاوية القائمة وهو الاحد من وسط المري الى الطرف راغا
فنعلم ان بعد الطرف الذي هو وتر تلك الزاوية لا يرد على بعد الوسط
بذراع بل اقل لان ضلعي الزاوية القائمة يزيدان على وربما لاحالة ومع
ذلك فاننا لو قدرنا بتا بعد الوسط دراعا اخر بحث ساوى ورا الزاوية
ويزيد عليه لما غاب عن الحس واما الرد على مذهب ارباب الانطباع
وغريم فسائي عن قرب واما الاشكال على الحجة السابعة فصعب
جداسلمنا وجوب حصول المدرسة ولكن لا نسلم امتناع تعليلها بالادراك
قوهها ما ان يكون الادراك ملازما لهذه الشروط او لا قلنا غير ملازم
وان كان لازما فما المانع منه قوهها يلزم منه ان يكون تلك الشروط علة
الادراك نظرا الى الدوران فهو باطل بما سبق في قاعدة الدليل
قوهها لو كانت المدرسة معللة بمعنى الحاذ بحقق المدرسة عند وجود
ذلك المعنى وان عدت الشروط والا يوجد مع وجود هذه الشروط
مع انقضاء ذلك المعنى وهو محتمل ان لو تصور الانفكاك بين المعنى
واجتماع تلك الشروط وهو غير مسلم قوهها انه يلزم من ملازمة المعنى
لهذه الشروط ان يكون منها تعلق مسلم قوهها لتعلق اما بحجة العلة
او الاشتراط لانسل الحصر لتعلق امر من القسمين ولهذا تصور
النتايز من المتضادين وان لم يكن التعلق بينهما لاجهة العلة ولا الاسطر
وكذلك النتايز من المعلولات لعلته واحدة فانه خارج عن تعلق العلة
والشرط سلمنا الحصر لكن لا نسلم لامتناع من ذلك قوهها ان كان المعنى
مشروطا بتلك الشروط فلا يمنع وجود الشرط دون المشروط قلنا لان
ان ذلك غير ممنوع على الاطلاق في كل شرط ومشروط ولهذا وقع
الانفاق على ان كون الباري تعالى حاشا شرط لكونه عالما وقادرا ولا
لاحد من عن الاخر سلمنا صور وجود هذه الشروط دون ذلك المعنى
ولكن لا نسلم حصول هذه الشروط بدون المعنى للادراك ولا امتناع

انفكاك

حصول المعنى بدون الشرط كما سبق وبه يندفع ما ذكره من القسم الثاني
اضافوه في القسم الثالث انه ممنوع ان يكون المعنى علة لتلك الشروط طمئنه
قوله في الوجه الاول منه يلزم ان يكون كل واحد منها متحققا وانه لا يلزم
ان يكون لهنة الاجتماع متحققا وانه في الوجه الثاني منه انه اذا
كان الادراك علة للمدركة فليزوم من وجود المدركة وان
لم يتوقف على تلك الشروط طمئنه ولكن لا فراحة ذلك لما سبق فظهر
في الوجه الثالث منه ان الادراك متوقف على كل واحد من تلك الشروط
فلا يكون علة لها لان سلم التوقف على ما سبق فظهر في الوجه الرابع انه يلزم
منه ان يكون العلة الواحدة علة لمعلولين وهو ممنوع لان سلم امتناع ذلك كما
بقي في العلة والمعلولات والوجه الخامس منه ان نزلنا الكلام على الادراك
علة للشرط فحوايه صعب جدا فظهر لو كان المدرك مدركا بادراك الجواز
على القادر خلق ادراك المعدوم في العيب هو ممنوع قلنا ان كان ادراك
المعدوم بالعيب ممنوعا فقد امتنع القول بحوازه حلقه في العيب ان لم يكن
ممنوعا فقد امتنع القول بان ادراك المعدوم بالعيب ممنوع فظهر لو كان
الادراك معي اصح ادراكه بادراكه الاخر ولما تصور الحلو منه او مرصده و
هو تسلسل ممنوع على ما قرره وهو لا لتسلسل وان كان ممنوعا فلا يدل على
امتناع الادراك الجواز ان يكون لارما من القول بحوازه ادراك الادراك
او من القول بان الادراك له ضد او من القول بان الذات القابلة للضد
لا تخلو عنها فظهر سلمنا لزوم ذلك في الشاهد ولكن لا نسلم لزوم ذلك
في الغائب قلنا اذا ثبت ان المدرك من قومه الادراك فالحال لا
يختلف شامدا ولا غائبا فظهر لاخ اما ان يكون قدما او حادا قلنا
بل قد يرق فظهر يفضي اليه قدم المسوعات والمبصرات ليس كذلك فان
تعلق الادراك بالمدركات على نحو تعلق العلم بالمعلومات وما يلزم من
قدم العلم قدم المعلومات فكذلك في الادراك فظهر ان النسبة المخصوصة
شرط في الادراك كذلك وان القابلة معترف ان الادراك قاير

ببره
بجزء

بجزء واحد من جملة المدرك ولا اثر لاقصال عمله بما جاوره اذ الجوار لا
يؤثر بعضها فيما يرجع الى ما تقوم بهما من الاعراض كما بان في الجوار يكون على
صفة عند المجاورة لغیره في حالة انفراده واذا جاز قاما لادراك بجزء
واحد في حال انفراده واصله لزوم ان يكون النسبة المخصوصة شرطا ولا
يلزم علينا الاجتماع حيث انه يقوم بالجوار عند اضافته وضمه الى غيره
ولا تقوم به عند انفراده لانا نقول لكون القاير لكل جزء في حال الاجتماع
هو لعنه قاير في حالة الاقتران مطلقا والمختلفا في الاسماء وهو
ان ذلك لكون القاير بالجوار عند ضمنية غيره اليه لسمي اجتماعا وعند
انفراده لا يسمى بذلك فردا وان سلم انه لا سفي حالة الانفراد لكنه غير لازم
وذلك لان الصفات المرصنة منها ما يقتضي لذاته الضم والاجتماع
بين المجال كالصفات الاضافية مثل الاجتماع ونحوه ومنها ما لا يقتضي ذلك
كالسواد والباض ونحوه مما ليس بصفة اضافية ولا يلزم من كون الصفات
الاضافة كذلك طرد ذلك فيما ليس باضافي ولا يحفي ان الادراك ليس من
ذلك القبيل الموجب للضم والجمع من الاحسام وما يدل على ان الادراك غير
مفتقر الى النسبة ويحصل لقابلية البصرين يكون الباري تعالى يدرك ان
يقال لو كانت النسبة المخصوصة شرطا في الشاهد لوجب طردها غائبا على
ما هو قاعدة الاشتراط عندهم فانهم اوجبوا طرد الشرط دون العلة ويلزم
من ذلك وجود النسبة المخصوصة في حق الله تعالى لكونه مدركا فان قيل
اشتراط النسبة انما هو في حق المدرك بادراكه والباري تعالى ليس يدرك
بادراكه فلا يشترط النسبة في حقه فقد ناقضوا قاعدتهم في العالم حيث
شرطوا كون العالم حيا في الشاهد وان كان علما يعلم وطردوا ذلك في الغا
وان لو لم يكن علما بعلمه ولو سلوا عن الفرق لوجدوا الى ذلك سبيلا فظهر
ان ذلك يفضي الى الالتباس من الادراكات ليس كذلك فان الالتباس
بين الادراكات لا يكون بسبب اتحاد عملها والالما تصور قيام عرضين للمحل واحد
الاولى مما تشابهان ولا يحفي حوازه قاما لاعراض المختلفة بالمحل الواحد مع عدم

ع

الاشتباه وذلك لسواد والحلاوة ونحوهما وانما الالتباس والاشتباه
من الاعراض لا من عايدة الي انفسها ولا تخفى انه لا تشابه بين انواع الادراك
في انفسها واخلاقها في دوائها على ما ذكره كل عاقل من نفسه ولهذا لا يعم
احدهما مقام الآخر فان ادراك الشيء لبصر لا يقوم مقام ادراكه بالسمع والشم
والذوق واللمس وكذلك لعكس على هذا فبين ان ما ذكره من جرد
الادراكات لا حاصل له قولهم الادراك هو الانطباع او ان الانطباع شرط
في الادراك فباطل من وجهين الاول هو ان ما ذكره مبني على اشتراط البنية
المخصوصة في الادراك وقد سبق ابطاله الثاني هو ان الصورة المنطبعة
في العين ما ان يكون منتقلة من صورة المري او غير منتقلة فان الاول فالمنتقل
اما جوهر او عرض لا جاز ان يكون جوهر او الا فهو مع انطباعه في العين اما
ان يكون متصلا بالمري او منفصلا عنه فان كان متصلا به فتعذر ان يكون
منطبعاً في العين بل المنطبع في العين طرفه ويلزم من ذلك ان يكون مدركا
غير المنطبع دون غيره وان تراحم الهواء الراكد بين الراي والمري و
حركه وان يكون باقيا في الاشياء الصلبة الشفافة كما بلور اذا كان سطا
من الراي والمري وان يكون قد خرج من الخردلة المرسة جرم مخروطي ملائم
الراي والمري مع بعده فلا يري المري على شكله بل على الشكل المنطبع في
العين على صغره ولا يري السماء في اول جزء من اجزاء زمان فتح العين بل بعد
ازمنه وهي ما يمكن فيها قطع المسفل من المري الي الراي في المسافة التي
بينهما وان يصف العين بما انطبع فيها من صور الالوان حتى يقال لها صور
وبعضها وان يحترق بانطباع صورة النار فيها ويبرد بانطباع صورة
التلخ فيها والكل محال وان كان منفصلا عنه وكان يلزم ان يحسن به المفصل
عنه اذا كان مدركا لا يدرك ذلك المري الخارج لعدم انطباعه هو
محال وان كان عرضا فالعرض لا يحرك له نفسه وان تحرك لمحلها واجبات
التايقه من ان قبل انتقال الصورة المنطبعة من المري وان لم يكن منتقلة
فالقول بانطباعها في العين مع عدم انتقالها من المري محال قولهم انه لا مانع

كان

ان

وان

من خروج

من خروج شعاع من العين متصل بالمري فباطل ايضا من سعة او جلا اول
انه مبني على السنه وقد بطلناه الثاني هو ان الشعاع الخارج من العين ما
جوهر او عرض فان كان جوهر او فهو مع اتصاله بالمري اما ان يكون متصلا
بالعين او منفصلا عنها فان كان متصلا بالعين فهو ممنوع لثله او وجه الاول
انه يلزم منه ان يكون قد خرج من العين مع صغرها جرم مخروطي ملائم
العالم متصلا بالثوابت وهو الثالث انه يلزم ان يحرك الهواء الراكد
ان سفد في الاجرام الصلبة الشفافة اذا كانت متوسطة من الراي و
المري كما سبق الكل محال الثالث انه يلزم الاختلاف المري على القرب والبعد
لسبب اتصال المدرك به وان كان منفصلا عن العين فكان يلزم الاختلاف
المري في القرب والبعد لا اتصال المدرك به وان يحرك ما يلافيه من الاجرام
المزاحمه له وان لا يدرك الراي المري لانفصال الشعاع عنه اذا غمض العين
قبل زمان عود الشعاع والكل محال وان كان عرضا فهو ايضا محال لما سبق
في الانطباع الثالث وهو حصص يذهب المعتزلة القايلين بالشعاع
ان يقال الشعاع عند كرجيم والاجسام غرد اغلة تحت متدور البشر
بالانفاق منا ومنكم وعند ذلك فلا تخلوها ان يقولوا ان الله تعالى
خلقته عند فتح العين وانه يتولد وانه كان مستكما في العين ثم انعت عند
فتح الاجفان فان كان الاول فيلزم منه جواز فتح العين مع سلامتها وحقق
الشروط التي اعتبروها وان لا يحصل الرونة لحوان ان لا يخلق الله تعالى ذلك
الشعاع وذلك عند محال وان كان الثاني فهو محال كما نرى بعد وان
كان الثالث فاما ان يكون انبعاث الشعاع بطبعه او يخلق الله تعالى ذلك
فان كان بطبعه وحب ان لا يحرك كيف كان بل الي جهة معينة وان كان ذلك
يخلق الله تعالى فيلزم جواز فتح العين مع سلامتها وانفا الموانع بدون
الرونة لحوان ان لا يخلق الله تعالى ذلك الانبعاث وهو محال على اصولهم الرابع
هو انه لو كان الجوهر الفرد من الناظر على الوجه المشروط من القرب والبعد
فانه لا يري عند محال لو كان ادراكه بانفصال الشعاع به لروي ضرورة اتصال

الشعاع به عندهم ويمكن ان يحاب عنه بانه وان وجد هذا الشرط و
هو البعد مشروط وانصلا للشعاع به لكنه يمكن ان يكون بشرط آخر وهو
ان يكون في غاية الصغر وقد فات ذلك الحاحس انه لو كان الادراك بالاصا
الشعاع بالمري لما روت الاعراض لعدم اتصال الشعاع بها عندهم فان
قالوا الشرط انصلا للشعاع بالمري فمحلله والعرض ان لم يتصل به الشعاع
فهو متصل لمحلله فلزمهم رؤية لوني الجسم مما روى الجسم لاتصال الشعاع لمحلله
وليس كذلك فان عندهم قد يرى الجسم من البعد من لا يرى كونه لكي ان
يقرب منه فربلزمهم رؤية الطعم والرائحة ضرورة اتصال الشعاع لمحلله
ولم يقولوا به لكن لهم ان يقولوا الطعم وان اتصل الشعاع لمحلله فليس مما يصح ان
يرى عندنا وهو شرط في الرؤية السادسة انه لو اوقدت نار في
ليل مظلمة فان من هو واقف في ضوءها لا يرى من هو واقف في الظلمة عند
مقطع الضوء ومن هو في الظلمة يراه مع استوائها في اشعاع الاشعة فان
قالوا شعاع النار لقوته بهر الشعاع المنبعث من العين من هو في ضوءها
و يمنع من النفوذ بخلاف الواقف في الظلمة قلنا اذا كان شعاع النار
مانعا من النفوذ للشعاع المنبعث من العين لظلمة اولي ان يكون مانعا للشعاع
المنبعث من عين الواقف فيها ولهذا انه قد يرى الشيء في وقت طلوع شعاع
الشمس مسافة لا يرى في مثلها في الظلمة وكذلك فان الهباء في شعاع
الشمس النازل من الكوى في الظلمة فربلزم منه ان لا يرى احد الواقف في الضوء
الاخر لكون الشعاع المنبعث من العين باهرا من شعاع النيران المفروض
بل وكان امتناع رؤية النار لقوة شعاعها اولى السابع انه لو كان اتصال
الشعاع المنبعث من العين بالمري شرطا في الرؤية في الشاهد لكان شرطا في
كون الغايب مدركا لان الشرط عندهم مما يجب اطراده كما سلف وليس كذلك
حيث قضوا بان الرب تعالى مدرك وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من الشبهة
كف وان ما ذكره من الشعاع النازل من الكوى ليس هو الشعاع المنبعث من
العين الذي هو شرط الادراك بل غيره فلا يكون بوقف ادراك الهباء عليه

دلالة على ما قصدوه وكذلك الشعاع المنعكس من احدى المرايا المتقابلتين
على الاخرى الذي به ادراك الناظر لظهوره ليس هو الشعاع المنبعث من
العين فلا يكون ذلك دليلا على اشتراط انبعاث الشعاع من العين ثم
لو فصل لهما المانع ان يكون ذلك كله حكما جري العادة لم يجدوا اليه دفعه
سبيلا فظهر ما المانع ان يكون الادراك باستحالة الهواء المتوسط من الراي
والمري الة دراهم قلنا لوجوه ثلاثة الاول انه لو كان كذلك لكانت استحالة
عند اجتماع المبصرين اشد وعند ذلك يجب ان يكون ادراك الواحد للشيء
عندما لا اجتماع اشد من حالة الافراد لقوة الاستحالة الثانية انه كان يلزم
ان يضرب المري عند نشوس الجوى واضطراب الرياح بسبب تحدد
الالة ادراكه وهو ممنوع الثالث انه يلزم منه ان يكون الناظر هو المدرك
منه اذا المدرك خارج عنه وعلى هذا فلا ادراك معنى خلقه الله تعالى للمدرك
مع قطع النظر عن السنه المحصورة والانتقال والانطباع والالات
والادوات والاشعة والاموية المشففة وكل ما قبل وما وقع من ذلك
ملازمًا للادراك فليس الا الحكم جري العادة كما لري عند شرب الماء والشبع
عند اكل الخبز ونحوه وحيث لم يكن لعقبها واليد وغيرها من الاعضاء
مبصرة ولا سامعة ولا شامة ولا ذائقة فليس لعدم صلاحيتها لذلك بل
لان الله تعالى لم يخلق له الة الادراك وهذا اصل مطرد عند اهل الحق من
اصحابنا في سائر الادراكات وربما قيل في ابطال ما ذكره من نقل الصوت
بالهواء اليه صماخ الاذن انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة كما لا يدرك
جهة الملموس لما كان ادراكه بالوصول الى الحاسة اللامنة وهو بعد اذ
المدرك بالسمع انما هو الصوت لانفس حصوله من تلك الجهة بل ادراك
ذلك انما يكون بغير السمع واما النقص ساقى لادراكات فقد سبق جوابه
في مسئلة اثبات لصفات بحمة العجم كيف وانا لا منع اصناف الرب
تعالى ساقى لادراكات على ما دمم اليه القاضى ابو بكر من اصحابنا فانه
قال الرب تعالى موصوف بالادراكات الخمس ودليله ما سجد دليل للسمع

والبصر فظهر لا يخرج الادراك عن احاس العلوم قلنا قد اختلف اصحابنا
في ذلك فمنهم من قال انه من احاس العلوم ومنهم من قال انه خارج عن
احاس العلوم وهو اختار القاضى رضى الله عنه واما نحن فيقول قد يتنا
في ما بعد ما لا خلاف من العالم والمدرك واذا كان العالم من قام به العلم
والمدرك من قام به الادراك فيجب ان يكون العلم والادراك مختلفين ضرورة
وهو المطلوب واما ان الاختلاف هل اختلاف نوع او جسد فالمرئى يظهر بعد
قوله انه لا تصور ان يدرك المدرك شيئا ولا يعلمه غير مسلم وان سلوا فاللاد
لادل على الاتحاد فظهر الادراك والعلم قد اشتركا في انهما لا يؤثران في متعلقها
قلنا والاشتراك في هذا الامر او في غيره لا يدل على الاتحاد ايضا يجوز اشتراك
المختلفات في لازم واحد ودل على ذلك ان الكلام لا يؤثر في متعلقه كالعلم
بما مختلفان فان قيل قد يمتزج اختلاف الادراكات وانها ما لفه لانواع العلوم
وما يجوز على الله تعالى منها وما لا يجوز فهل الادراكات منحصرة في الادراكات
الجنسية ام لا قلنا قد دسبت لفلاسفة الى ان الادراكات عشرة على ما حققناه
في قاعدة العلم واما اصحابنا فمتفقون على الادراكات الحاصلة بالحواس
الخمسة الطاهرة واختلفوا في الاحساس بالامر واللذة والفرح والغم ونحوه
هل هو من قبل الادراكات او العلوم قد سبب كثير من الاصحاب الى انه من
قبل العلوم والذي ارتضاه القاضى انه سادس محتمل على ذلك بان العلم
يتعلق بما مضى من الامر والاحساس بالامر غير متعلق بما مضى وذلك لان
علمه وجد عن انواع العلوم لجواز ان يكون متعلق البعض منها بما لا يتعلق به
البعض الاخر كما قيل في الادراكات المختلفة النوع والحق في ذلك ان الاحساس
بالامر واللذة مخالف لباقي الادراكات ومخالف لباقي انواع العلوم من
حسبان الاحساس بالامر واللذة ونحوه لا يتعلق بما يتعلق به غير من العلوم
بما مضى من الامر وغيرها من الموجودات واما كونه نوعا من الادراكات او
العلوم فما لم يظهر بعد فان قيل يجوز ان يخلق الله تعالى ادراكا خارجا
عما ذكرناه من ادراكات امر لا قلنا قد اختلف ايضا ايتنا في ذلك فمنهم

ادراك

من منع ومنهم من جوز وهو مذهب ضرار بن عمرو والحق انه لا دليل قاطع
على النقي والاثبات فلا سبيل الى الحرمان احدما والله اعلم فان قيل فهل الادراكات
الحادثة مفدوره للشرق قلنا اتفق القائلون بها على انها غير مباشرة بل لقد
الحادثة عن ان مذهب اصحابنا انها مخلوقة لله تعالى على ما سببنا ومذهب
بعض البصريين من المعتزلة ان الروية منها حادثة بطريق التولد عند فتح العين
وهو باطل على ما ياتي ايضا في ابطال التولد والله اعلم **المسئلة السابعة**
في ان الله تعالى حي حيوة مذهب اصحابنا ان الله تعالى حي حيوة وان
الحيوة صفة وجودية زائدة على ذات الرب تعالى وما له من الصفات
الوجودية السابق ذكرها وانفقت المعتزلة انه حي لا حياة لكن منهم من
قال معنى كونه حيا انه لا يمنع عليه ان يعلم وقد ركب في الحسن البصري
دسبت الفلاسفة الى ان معنى كونه حيا انه ليس بهمت اجمع اصحابنا بذلك
مسببا لك **المسئلة الاولى** قالوا قد ثبت ان الرب تعالى عالم قادر مريد
وشرط هذه الصفات في الشاهد كون المنصف بها حيا فحي ان يكون للمركب
تعالى حيا لان الشرط لا يخلف شامدا ولا عايبا واذا كان حيا فالحي عبارة
عن قامت به الحيوة والحد لا يخلف شامدا ولا غايبا فحي ان يكون الاله تعالى
حيا حيوة وهو ضعيف لما سبق من ابطال الحاق الغايب بالشامد **المسئلة**
الثانية قالوا الذوات منقسمة الى ما يصح علمها ان يعلم وقدروا الى ما
لا يصح علمها ذلك وهذه التفرقة تستدعي ميمرا واذ لك المميز الذي به
صح على بعض الذوات ان يكون عالمة قادرة هو المعنى لصفة الحيوة والرب
تعالى يصح علمه ان يكون عالما قادرا مكان حيا حيوة وهو باطل ايضا فان
الذوات مختلفة عندنا وعند اكثر العقلاء وعند ذلك فلا يمنع ان
يكون صحة قبول القدرة والعالمية مستندة الى نفس الذات لا الى امر
خارج عنها **المسئلة الثالثة** قال بعض المتأخرين اجمعنا على كون
الرب تعالى حيا فقولكم الحي هو الذي لا يمنع عليه ان يعلم وقد رآه ليه
سلب الامتناع والامتناع سلب فمعنى الامتناع سلب المستل فكون امرنا

على

وبهذا الامر الثبوتى ليس هو نفس الذات فاننا نعلم ذات واجب الوجود وقد
يحمل كونه لا يمنع عليه ان يعلم ويقدر والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فثبت ان
كونه تعالى حقا صفة حقيقية قائمة بذاته لا يمتنع سلب محض وهو ضعف ايضا
فان امتناع كونه عالما وقادرا وان كان سلبا وسلبه ثبوت فذلك الثبوت
موصوفا كونه عالما وقادرا وهو ان كان امرا زائدا على ذات واجب الوجود
فليس فيه ما يدل على ان كونه حيا يريد على صحة كونه عالما وقادرا والمعتد انا
نقول قد ثبت ان الرب تعالى موصوف بالعلم والقدرة والارادة وعند
ذلك فاما ان يكون قابلا للاضاف بهذه الصفات او لا يكون قابلا لها
لاجازان يكون غير قابل لها والاصح اتصافه بها وقد قل هو موصوف بها
وان كان قابلا لها فالقبول لهذه الصفات زائدة على نفس ذات البارى
تعالى ونفس العلم والقدرة والارادة ولهذا فانا قد نعقل ذات البارى
ونفس العلم والقدرة ويحمل قبول الذات لهما والمعلوم غير ما ليس بمعلوم
واذا كان زائدا فاما ان يكون وجودا او عدميا او لا وجودا ولا عدميا
لاجازان يكون لا موجودا ولا معدوما على ما سنبيته في ابطال الاحوال
ولاجازان يكون عدميا فالقبول لقبول لا قبول وعدم لصحة اتصاف
المتنع به ولو كان ثبوتا لما كان صفة له فمعنى ان يكون لقبول وجودا
وذلك هو المعنى بصفه الحيوة المسئلة الثامنة في انه هل للبارى تعالى صفة
زائدة على ما اسلفناه من الصفات ام لا وقد اختلف
في ذلك مذنب بعض اصحابنا الى انه لا يجوز اتصافه بصفة زائدة على ما
اسلفناه محتجا على ذلك بان الدليل الذي دل عليها لم يدل على غيرها وما لم يدل
عليه الدليل فهو لا سبيل الى تحونه وهو باطل من جهة انه لا يلزم من اتصاف
الدليل اتصاف المدلول في نفسه وان اتصاف العلم بوجوده ومنهم من قال لو
جاز ان يكون له صفة اخرى لم يخل اما ان يكون صفة كمال او نقصان فان كانت
صفة كمال فعدمها في الحال نقص وان كانت صفة نقص فثبوتها له يمتنع
وهو ايضا ضعفا اذا لم يكن يقال انها ليست صفة كمال ولا نقص ولا دليل

يدل على نفي ذلك ولا يوجبى وان سلمنا المحصر ولكن ما المانع ان
يكون صفة كمال فظهر لان عدمه في الجلال نقصا لما يصح ان لو قل بعدمه
وليس يلزم من كونه جائزا ان يكون معدوما حتى يقال ان عدمه في الجلال
نقص بل غائبه انا لا الحكم بثبوت عدمه فاما الدليل عليه وورود الشرع
به والحق في ذلك ما ذهب اليه بعض الاصحاب وهو ان ذلك جار
عقلا وان لم يثبت ثبوت عدمه الدليل عليه وورود الشرع به وذلك
مما لا يوجب لوجوب الوجود في ذاته نقصا الا ان يكون ما هو جائز عليه
عبريات له ومن استنما من زاد على هذا واثبت له صفات زائدة
كالبقاء والقدم والوجه والعين واليد ومن الحثونة من
زاد على ذلك واثبت له نوراً وحباً وساقاً وقداماً واستوى على العرش
ونزولاً الى السماء سماء الدنيا وصورة على صورة آدم وكفا واصبعين
وضوحاً وكرماً لبي غير ذلك وتمسكوا في ذلك بظواهر من الكتاب و
السنة وادله لا يمتك بما في هذا الباب ولا بد من الاشارة الى الحق
ما في كل صفة من هذه الصفات الصفة الاولى البقاء وقد اتفق المتكلمون
على حوازي اطلاق السامى على الخالق والمخلوق المستمر الوجود حقيقة خلافا
لاى هاشم فانه قال الباقي على الحقيقة انما هو الله تعالى وسمي المخلوق
باقيا مجازا وانفقوا على ان الحادث في اول زمان حدوثه لا يوصف
بكونه باقيا معدا الكرامة فانهم وصفوه بكونه باقيا واما كون الباقى
باقيا بقاء زائد عليه فقد اثبت الشنخ ابو الحسن الاشعري ومعظم المتكلمين
وقال القاضي ابو بكر الباقي باق لنفسه لا سقا زائد عليه وهو مذنب
المعتزلة واختلف قول الشنخ ان الحسن الاشعري في بقاء الله تعالى
وصفاته فقال تارة الله تعالى وصفاته باقية بقاء واحدا وذلك
البقاء باق بقاء اخر وقال تارة الله تعالى باق بقاء قائم به وكل
صفة من صفاته باقية بقاء هو بنفسها وعندنا فنقول بالخلاف
في كون المخلوق باقا حقيقة او مجازا فاصل النزاع فيه يرجع الى الاطلا

ق

اللفظي فان من قال بكونه باقا حقيقة لم يرد به غير انه مستمر الوجود
ذمن فصاعدا ومن قال لانه مجاز فعناه انه غير مستمر على الدوام و
لا حرج في الاصطلاحات بعد فهم المعنى وكذلك الخلاف في سمية الحادث
في اول زمان حدوثه باقا فان من بغي ذلك لم يرد به الا انه غير موجود
في وقت حدوثه بكونه مستمرا لوجوده ومن اثبت لم يرد به غير انه مبنا
لصحة استمرار وجوده وانما الاشكال في كون الباقي باقا سقا زائدا عليه
وقد اعتمد مثبتوا البقا على مسالك المسلك الاول وهو ما اشتك
به الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو ان قال الجوز في اول زمان حدوثه غير
موصوف بكونه باقا وقد اتصف بذلك في الزمن الثاني فقد تجدد له
وصف لم يكن ذلك يوجب ان يكون الزيادة معنى وهو البقا كالذي
وصف بالمتحركة بعد ان لم يكن متحركا فان ذلك يبين اثبات حركة
قائمة به زائدة على كونه متحركا فلو جاز ان يكون باقا بلا بقاء لجاز ان يكون
متحركا بلا حركة وهو مح وهذا المسلك ضعيف اذ لقال ان يقول القول
يكون البقا معنى ثبوتيا فرع كون المفهوم من تجدد هذا اللقب وهو كونه
باقا امر ثبوتي وليس كذلك ويذلل عليه وجوه اربعة الاول انه يمكن
ان يقال معنى كونه باقا في الزمن الثاني ان الموجود في الزمن الاول لم
سطر في الزمن الثاني وهو سلب محض لثانيه انه يمكن ان يقال معنى كونه باقا
في الزمن الثاني انما حصل في الزمن الاول وهو بعينه حاصل في الزمن الثاني
والحصول في الزمن ليس امر ثبوتيا والا كان ذلك الحصول الثابت
حاصلا ايضا في ذلك الزمان والكلام ايضا في حصول ذلك الحصول
كالكلام في الاول وهو تسلسل متمنع وان قل ان الحصول مع كونه ثبوتيا
حاصل في الزمان الثاني بنفسه لا حصولا زائدا عليه فليقل مثله في
حصول الجوز في الثالث انه تنفص بوجود الجوز في اول زمان حدوثه
فانه يوصف بكونه حادثا فيه ولا يوصف بذلك في الزمن الثاني مع
بقا ذاته فكونه حادثا زائدا على ذاته وليس كونه حادثا امر ثبوتيا والا

كان حادثا ولزم التسلسل واذا لم يكن كون الجوز حادثا امر ثبوتيا
مع كونه زائدا على ذاته فلذلك كونه باقا السرايع ما قاله بعض الاصحاب
ان المفهوم من كونه باقا انه مستمر في الزمن الثاني ومفهوم استمرار
واحد في الوجود والعدم يدل صحة صحة المستمر في الوجود
والمستمر في العدم ومورد القسمة بجان كون واحدا واذا كان مفهوما
الاستمرار واحدا في الوجود والعدم ولو كان صفة ثبوتية لكان العدم
المحض متصفا بها وهو محال ويمكن ان يقال لان استمرار المفهوم من
الاستمرار ومورد القسمة انما هو اللفظ دون المعنى ثم هو مقابل بما يدل على
ان مفهوم الاستمرار ثبوتيا وذلك ان نقيض الاستمرار الاستمرار
والاستمرار عدم يدل صحة اتصاف لعدمه في اول زمان حقيقة فكون
الاستمرار ثبوتيا سلمنا ان المفهوم من كونه باقا امر ثبوتي ولكن استمراره
معللا بالبقا ودلله من ثلثة اوجه الاول انه لو اقررت كونه باقا
ليقام البقاء به فقياما لبقاء الباقي ما ان يتوقف على كونه باقا
اولا يتوقف فان توقف فقد لزم الدور الممتنع وان لم يتوقف لزم صحة
حصول البقا في الجوز لاحالة كونه باقا وهو محال الثاني هو انه لو كان
الباق معللا بالبقا فالبقا اما ان يكون صفة ثبوتية او لا يكون صفة
ثبوتية فان كان الاول فاما ان يكون باقا او لا يكون باقا فان كان باقا لزم
ان يكون باقا بقاء اخر وهو تسلسل ثم ليس قياما باقيا بالآخر
او ليس لعكس وان لم يكن باقا فاما لا يكون باقا لا يكون صفة لله تعالى
وان لم يكن ثبوتيا استحالة كونه علة للامر الثبوتي الثالث هو انه لو كان
الباق معللا بالبقا لكان العلم القديم معللا بالبقا لكونه باقا
والبقاء اما ان يكون صفة له او لا يكون صفة له لاجاز ان يكون صفة
له والاجاز ان يقال ان العالم يعمل ليقوم به والمتحرك يتحرك بحركة لا
يقوم به وهو متمنع وخلاف قاعدة الشيخ ابى الحسن وان كان البقاء صفة
للعلم فبقي ذلك في قام المعنى بالمعنى وهو ايضا محال فان قل لان اتصاف

العلم بكونه باقيا وان كان مستمرا وهذا المنع لعبد الله بر سعيه وان
سلمنا ذلك ولكنه غير لازم وسانه من ثلثه اوجه الاول هو ان يقال العلم
قائم بذات الله تعالى وذات الله تعالى ليست مغايرة لعله فقد قام بقاء
العلم لا يغير فهو كما لو قام به الثاني هو ان ذات البارئ تعالى باقية سقا
زيد عليها وصفاته باقية سقا ولا يلزم على هذا ان يقال يجوز وان
يكون الجوهر باقيا سقا هو نفسه وان يكون ذات البارئ باقية سقا
هو نفسها اما الاول فلانه كان يلزم ان يكون الجوهر في الحالة الاولى باقيا
لو حود نفسه فيها واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الذات معنى واستحال
ان يكون قائمة بنفسها بخلاف الصفة الثالث هو ان ما ذكره هو انما يلزم ان
لو قيل بان البقاء حلة لكون الباقيا وليس كذلك بل هو شرط لكون
الباقيا باقيا ولا يلزم قيام الشرط بالمشروط بل ليل الحام مع العلم ولا يلزم على
هذا ان يقال يجوز ان يكون الله تعالى باقيا بقاء غير قائم به او ان يقال بقاء
جوهر فرد غير قائم به اما الاول فلانه لو جاز ان يكون بقاء الله تعالى غير قائم
به فاما ان يقوم بنفسه او بغيره لاجاز ان يقوم بنفسه اذ المعاني لا يقوم
بانفسها وان قام بغيره لزم ان يكون ذلك الغير قدما ولا قد ير غير الله تعالى
واما الثاني فلان الاجماع منعقد على ان الله تعالى قادر على خلق جوهر
فرد لا موجود معه وقادر على تنقيته ما شاء فبقا ذلك الجوهر لاجاز
ان يقوم بنفسه لما تقدم وان قام بغيره لزم منه امتناع خلق ذلك الجوهر
الباقية على الله تعالى الامع غيره وذلك مع قلنا اما منع كون العلم باقيا مع
استمراره فكافية للمعقول ونزاع في عبارة واما الوجه الاول فنقد فع
فان شرط العلة ان يكون قائمة بما له الحكم على ما تقر وذات البارئ مع
وان لم يقل انها غير الصفة ولا الصفة غيرها فليس معنى الجاد حقيقتها
اذ هو محال بل معنى امتناع الانفكاك منها فاذا كان بقاء الصفة قائما بالاد
فلم يكن قائما بالصفة لا محالة واما الثاني فلان معنى البقاء محال لمعنى
العلم فاذا جاز ان يكون الصفة الواحدة علما بقاء فلا مانع من ان يكون الشيء

هو انفسها

الواحد ذاتا بقاء ويكون من جهة كونه ذاما قائما بنفسه من جهة كونه بقاء
غير قائم بنفسه بل ويجاز ان يكون لتواد اسود بسواد هو نفسه والعالم
عالم بعلم هو نفسه وذلك قلب لقاعدة العلة والمعلولات واما الثالث
فمن وجهين الاول انه لو كان لبقاء شرطا لكون الباقي باقيا فمقتضى
الشرط انه لا يمنع وجوده دون المشروط كالحياة مع العلم وعند ذلك
فلا يمنع بقدر وجود البقاء بدون كون ما قام به باقيا وهو محال الثاني
انه لو كان لبقاء شرطا لكون الباقي باقيا وان يكون البقاء قائما بغير الباقية
لجاز ان يقال بقاء الاعراض سقا قائم بالجواهر لا بها وهو محال على اصل الشيخ
ابي الحسن الوجه الخامس على اصل المسلك ان ما ذكره الشيخ منقضى على اصله
بالقدير فان القدير قد يطلق على المتقدم بالوجود اذ انطاد لعله الامد
ومنه قوله تعالى كالرحون القدير والجوهر لا يوصف في اول زمان
حدوثه بكونه قدما بهذا الاعتبار وقد يوصف به بعد ذلك فقد تجد
له حكم لم يكن كما تجد في الباقية فان جعله معللا بالقدم فهو خلاف
وان لم يجعله بالقدم فقد استغنى ليله **المسلك الثاني** للشيخ
انه الحسن اشعري وحاصله انه لو بقي الباقية لنفسه من غير بقاء لما تصور
عدم الجوهر واللازم متمنع فالملزم متمنع وبيان الملازمة هو ان الجوهر
اذا كان باقيا لبقاء فهو لا يتعد من نفسه والاما كان باقيا والقدرة
لا تتعلق بوجوده في حال بقاءه حتى يقال لعدمه بسبب عدم تعلق القدرة
باجاديه حال كونه باقيا لما فيه من اجاد الموجود وحصيل الحاصل ولا يتعلق
بعدمه اذ القدرة الموثرة لا بد لها من اثر والعدم لا يكون اثرا اذ هو نفى محض
وهو ضعف ايضا اذ لقال ان يقول ما المانع من اعدامه بالقدرة كما قاله
القاضي المولى بان لعدم نفى محض فلا يكون اثر للقدرة فنقد فع
فانه قيل بان اثر القدرة لا بد وان يكون اثرا ثبوتمتنوع وان قيل ان اثر القدرة
ما لولا القدرة لما كان فالعدم بهذا الاعتبار اثر فانه لولا القدرة لما كان
ولا يلزم على هذا ان يقال فلزم ان يكون العدم السابق على العالم مقدورا

وهو خلاف اجماع العقلاء، لان العدم السابق قد يردوا لغيره لا يتعلق
القدرة به لما فيه من تحصيل الجاهل وهو محال بخلاف العدم المسند للكائن
بعد ما لم يكن سلبا انه متمنع عدم الجوهر مقدورا ولكن ما المانع من ان
يكون طرفي عدمه بان لا يخلق الله تعالى الاعراض التي لا تصور خلو الجوهر
عنها او بعضها ويكون بقطاعه بسبب انقطاعها ولا يلزم على هذا ان
يقال يكون الاعراض مؤثرة في وجود الجوهر لضرورة عدمه بانقطاعها
والا كانت الجبهة مؤثرة في العلم لضرورة انه يلزم من عدمها عدمه وهو
محال فان قيل اذا حوزت كون الباطن باقيا ببقاء بقا المانع من الحكم على الاكوان
بكونها باقية ولو كانت باقية فباطن يفتكر في عدمها وعدم الكون لا يكون
عند المعتزلة الا بضده وذلك بحراجه امتناع عدم الاكوان جملة وهو
محال فقوله هذا انما يلزم ان قيل بامتناع كون الاعراض باقية بسبب امتناع
قيام البقاء بها وليس كذلك بل استحالة بقاءها بما سنده عليه في موضع
ان شا الله تعالى واما المعتزلة فقد اعترضوا على هذا المسلك بان الله
تعالى خلق فنا موعر عرض لا في محله مضاد للجوهر ففتني به الجوهر وهو باطل بما
سببته في موضعه واستدلوا على نفي البقاء بثلاث مسائل **المسلك الاول**
الاول انه لو كان البقاء معني لم يخل اما ان يكون له ضدا ولا ضد له فان
كان الاول وجب قيام ضده البقاء بالجوهر فان جملة المتضادات لا تقوم لغير
الجواهر ولو قام ضده البقاء بالجوهر حاله كونه باقيا لكان باقيا وغير باق وهو
محال وان لم يكن له ضد فعدمه متعذرا **المسلك الثاني** هو انهم
قالوا لا معنى لكون الجوهر باقيا الا انه مستمر الوجود والبقاء عند القائلين
متحد غير مستمر ولو كان استمرار الوجود مفتقرا الى البقاء المتحد لكان استمرار
الوجود متحدا وهو محال الثالث انهم قالوا لو كان الجوهر باقيا بقاءه زائدا
على وجوده وعند هذا فلاح اما ان يقال يجوز خلق الجوهر في وقتين فصاعدا
دون البقاء او انه متمنع خلقه دون البقاء لاجاز ان يقال الثالث والاكوان
الباري تعالى فلما اخلق البقاء عند خلق الجوهر وهو متمنع فلم يتبق الا الثاني وهو
المطلوب

ومن المسالك ايضا باطلة اما المسلك الاول فلانه وان لم يكن للبقاء
ضد كما نقوله الشيخ ابو الحسن فانما عدم الاستحالة بقاءه في نفسه وما كان
كذلك فلا يكون مفتقرا في فايه الى ضد واما الثالث فلانه دعوى مجردة
فانه لا يتم ان يكون المقصد من الشرط مقارنته للشرط وذلك حاصله
استمرار الوجود معاقب الشرط وباستمرار الشرط واما الثالث فباطل بالجوه
مع العلم بكل شرط مع شروطه **الصفة الثانية** التقدم وقد انفق الجمهور
على ان الله تعالى قد مر لنفسه لا يقدم زائد عليه وقال ابن سينا من اصحابنا
انه قد يرد مقدم واثبت التقدم معنى زائدا عليه واحتج على ذلك بما سبق
الاحتجاج به على البقاء وقد سبق ابطاله والذي يخصه مهنا ان يقال
لا يخلو اما ان يرد بالقدير انه الذي لا اول له فكون امراسليا ومعنى
عدمه ما فلا يستدعي ان يكون معللا بمعنى او يرد ما فسر كلامه به الاستاد
ابو اسحق الاسفرائني وهو ان قال المراد من قوله لك سعيدان الله تعالى قد مر
بقدم انه محصن في قام نفسه بمعنى لاحله ثبت وجوده لا في مكان كل انخص المتخير
بمعنى لاجله كان مخصصا بالجزء فهو مع بعده عن دلالة لفظا قد يردوا التقدم يرجع
حاصله الى صفة نفى وجوده لا في مكان والصفات السلبية لا تعلل
بخلاف الصفات الثبوتية وان اراد به غير ذلك فلا بد من بصوره
اقام الدليل عليه **الصفة الثالثة** الوجه ذهب الشيخ الى ان الحسن الاسعري
في احد قوله والشيخ ابو اسحق الاسفرائني والتلف الى ان الرب تعالى متصف
بالوجه وان الوجه صفة ثبوتية زائدة على ما له من الصفات متمسك بذلك
بقوله تعالى وسقى وجه ربك ذوا الحلال والاكرام لانه معنى الجارحة ومن
المشبهة من اثبت الوجه بمعنى الجارحة ومدى القاضى والاشعري في قول
آخر وباقى الامة ان وجه الله تعالى وجوده والوجه في ذلك ان يقال لا سبيل
لثبات الوجه بمعنى الجارحة لما سببته في ابطال التسمية وما لا يجوز على
الله تعالى وكونه زائدا على ذاته وما له من الصفات لا معنى الجارحة وانه وجه
لا كوجوبها كما ان ذاته لا كذواتها كما هو مذهب الشيخ في احد قوله ومذهب السلف

وان كان ممكنا الا ان الحزم ذلك يستدعي دليلا قاطعا ضرورة كونه صفة
للرب تعالى ولا وجود للقاطع منها وان كان يكون لدليل نظائرا لفظ
الوجه في الآلة لا دلالة له على الوجه بهذا المعنى لغه لاحقيقه ولا جازا
فانه لو يكن مفهوما لا مل للغة حتى يقال انهم وضعوا القضا بازيه وما
لا يكون مفهوما لهم لا يكون موضوعا لا لفاظهم فلم يتق الا ان يكون محمولا
على مقتضاه له وقد نذر حمل على الحقيقة على ما تقدم وهو الوجه بمعنى الجارحة
اذ هو المتبادر من لفظ الوجه عند اطلاقه الى الفهم والاصل في ذلك انما
هو الحقيقة فلم يتق الوجه بالتجوز وهو المعبر بالوجه عن الذات ومجموع
الصفات ثم وان صح التجوز به عن صفة اخرى على ما قل غير ان التجوز به
عن الذات ومجموع الصفات اولى من جهة انه خصصه بالبقاء والبقاء
لا يتخصص بصفة دون صفة بل الباري تعالى باق بانه ومجموع صفاته **الصفة**
الزابعة المدان وقد اختلف المتكلمون في مقتضى قوله تعالى لا ليس
منها ان تسجد لما خلقت بيدي اذ هو صريح في اثبات ايدي لغه قدسية
المشبهة الى انها معنى الجارحتين وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انها
صفتان ثبوتيتان زادتان على ذاته وباني صفاته لانها معنى الجارحتين هو
مذهب السلف واله مثل القاضي في بعض كتبه وذهب اكثرنا الى
تفسير اليمين بالقدر وكثير من المعتزلة الى التفسير بكونه قادرا وذهب بعض
المعتزلة الى التفسير بالنعمة وذهب قوم الى ان اليمين في الآية صلة زائدة
والحق عندنا في ذلك ان يقال اما اثبات اليمين بمعنى الجارحتين في اطل كما
سيأتي في نفي التشبيه واما اثبات اليمين بالمعنى الذي اراده الشيخ ابو الحسن
فستدعي دليلا قاطعا لما سبق في الوجه ولا قاطع وان سلمنا الاكفاء في
ذلك بالدليل الظاهر لانه غير موجود فيما نخر فيه لما حققناه في صفة الوجه
وان سلمنا وجود الظاهر غير انه يمنع الحمل على ما قل لانه اضاف الخلق الى اليمين
فان كانت اليمين مما يتبني بها الخلق فهي القدرة وازاد الخلق اليها يكون كذا
واما تفسير اليمين بالنعمة في اطل لوجهين الاول انه اضاف الخلق اليها والخلق لا

تعلق

معلق بالنعمة الثاني انها مذكورة بلفظ المشنة ونعم الله تعالى على ادم غير
محصرة في امرين على ما قال تعالى وان بعد وبيعة الله لا تحضوها فان لم
النعمة تنقسم الى ظاهرة وباطنة والى علجه واجله فمحملة انه اراد به سجود الملائكة
سعى العاجلة والاطعة والظاهرة والباطنة ويحتمل انه اراد به سجود الملائكة
له وعلمه الاسماء كلها قلنا الا ان ما ذكره قد كان محتملا في حق ادم فان حمل على
الكل خرج عن المشنة وان حمل على خصوص اثنين منها فلا يكون اولى من غيره
فلا يكون التخصيص مفيدا ولا سبيلا الى القول بكون اليمين صلة زائدة لما
فيه من تعطيل الدلالة واذا بطلت جميع هذه الاقسام فالاشبه انها بمعنى
القدرة فان اطلاق اليمين بمعنى القدرة شاع عرفا ولغة ولهذا يقال فلان
في **يدي** فلان اذا كان متعلق قدرته وحت حكمه ومشئته وان لم يكن في يديه اللين
بمعنى الجارحتين فان قيل تمتع حمل اليمين على القدرة لوجهين الاول لانه يلزم
من ذلك ابطال فائدة التخصيص بذكر خلق ادم باليدين من حيث ان ساير
المخلوقات انما هي مخلوقة بالقدرة الثانية هو ان اليمين مذكورة
بلفظ المشنة وقدرة الرب تعالى واحدة قلنا اما الاول فنقدح فانه جاز
ان يكون فائدة التخصيص الشريف كما خصص المومنين بلفظ العباد وازادهم
بالعبودية الى نفسه واما الثاني فلانه قد عبر باليمين عن القدرة كما
ذكرناه وكذلك بلفظ المد والاشناع في اللغة عن المعبر بالمشنة والجمع
عن الواحد **الصفة الحامسة** العيان قال الله تعالى بحرى اعنا
وقال تعالى ولصنع على عيني وقد اختلف المتكلمون في معنائها فقالت المشبهة
بما عيان بمعنى الجارحتين وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوله و
جماعة من السلف بما صفتان نفيتان كما قال في اليمين وفي قول اخر انها
بمعنى البصر والحق في ذلك ان اثبات العينين بمعنى الجارحتين ممنوع لما سياتي
في نفي التشبيه واما القول بانها صفة نفسانية زائدة على ما له من الصفات
فستدعي دليلا قاطعا كما سبق ولا قطع منها وان سلمنا الاكفاء في ذلك
بالدليل الظاهر فالآية غير متناولة له بطريق من طرق الدلالات اللفظية

وحصص روح عيسى
واللغة بالاصح الى
نه

كما سبق وان سلمنا انها محتملة له لغة غير انها محتملة لغيره وبيان الاحتمال من
ارادة اوجه الاولية انه محتمل ان اراد بقوله مجرى ما عينتنا اي كحفظنا وكالاتنا
ولهذا نقول للعرب فلان لعين فلان اي كحفظه وكلاهما الثاني انه محتمل
انه اراد به بصرنا وهو بصير كما سبق في الادراكات وصغفه الجمع للتعظيم
كما في قوله تعالى نحن قسمنا وقوله وانزلنا من السماء ماء لي غرذ لك الثالث
انه محتمل ان اراد به ماء العجر من عيون الارض واطرافها الله اضافة عليك الرابع
محتمل ان اراد به عيون المسعفين من عباده للجاه من العرف واختصاصهم بالاضافة
اليه للتشريف والاكرام كما سبق **الصفة الثانية** الجنب وقد
اثبت المشبهة للباري تعالى صفة الجنب بمعنى الجارحة تستك بقوله تعالى يا
حسرتا على ما فرطت في جنب الله ومن السلف من حمل لفظ الجنب في الالة على صفة
زائدة على له من الصفات النفسانية لا بمعنى الجارحة ولا حتى ان حمله على الجارحة
متمنع كما ساقى وحمله على المعنى الثاني اصنا متمنع لما سبق كيف وان الاحتمال
في الالة معارض محتمل ان اراد بجنب الله امره فان الجنب قد يطلق بمعنى الامر
ويكون حاصل قوله فرطت في جنب الله اي في امر الله ومنه قول الشاعر
اما سبقين الله في جنب عاشق له كبد حري عليك تقطع
معناه في امر عاشق ومحتمل ان اراد به الجباب ومنه يقال فلان لا بد بجنب
فلان اي كجنا به وحرمة **الصفة الثالثة** صفة النور قالت المشبهة
الله نور بنسكا بقوله تعالى الله نورا السموات والارض وتمنع حمله على ما هو
المتبادر الى الفهم وهو النور الكائن من اشعة النيرات والاكوار والباري عرضا
وهو محال كناية وان قيل المراد انه نور لا كالانوار فلا بد له من دليل قاطع ولا
قاطع وان سلمنا الاكفاء بالظاهر غير ان اللفظ لا يحتمل لغة على ما سبق
ان سلمنا احتمالا للفظ في الالة له غير انه محتمل غيره وبيانه من وجهين الاول
انه محتمل ان اراد به ان منورا للسموات والارض خلق انوارها ومحتمل ان يكون
المراد به انه مادي اصل السموات والارض بطريق حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسئل القرية **الصفة الرابعة**

الساق قال الله تعالى يوم يكشف عن ساق وقد اختلف في مفهومه فمنهم
من حمله على طائره وهو الساق بمعنى الجارحة كما لمشبهة ومن السلف من قال
بوساق لا كالسوق والقول الاول باطل لما ياتي والثاني ايضا متمنع لما
سبق في باقي الصفات الجزئية بر كما امكن حمله على ذلك فقد امكن حمله
على الكشف عن ساق في يوم القيمة من الاموال ولذلك يقال قامت الحرب
على ساق عند المحامها وامتداد احوالها **الصفة الخامسة** الاستواء
على العرش قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد اختلف اهل الملل في
ذلك فمنهم من حمله على الاستقرار والمماسية للعرش كما لمشبهة وهو باطل
لانه لو كان مستقرا على العرش والعرش جسم من الاجسام فاما ان يكون مساويا
له او اكبر او اصغر والكل محال لما سياتي في ابطال ما لا يجوز على الله تعالى
وعلى هذا فنقل عن بعض الامة المشهورين من قول الاستواء معلوم والكيفية
بجهولة والسوال عنه بدعة والامان به واجب ان اراد بالاستواء المعلوم
الاستقرار والمماسية فهو محال وان اراد به استواء الاكاساتوانا كما ذهب اليه
السلف والشع الى الحسن الاشعري في احد قولي فغير معلوم لعدم دلاله القاطع
عليه وعدم دلالة اللفظ عليه لغة كما سبق وما عداه فالاحتمالات فيه متعارضة
على ما ياتي ومنهم من يوقف والتوقف ان كان للتردد بين الاستواء بمعنى الاستقرار
وغیره من الاحتمالات فخطا ضرورة انقفاء الاستواء بمعنى الاستقرار قطعاً
وان كان للتردد بين عدا ذلك من الاحتمالات لعدم القطع بواحد منها على
سبيل التعيين فلا بأس ومنهم من صار الى التاويل والقابلون بالتاويل فقد
اختلفوا فمنهم من حمل الاستواء في الالة على الاستيلاء والقهر ومنه قول العرب
استوى الامير على مملكته عند دخوله العباد في طاعته ومنه قول الشاعر
قد استوي بشري على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استوى في قول الآخر
ولما علونا واستونا عليهم نوكنام صرعى لسرو طاب
اي استولينا عليهم وهو من احسن التاويلات واقرها فان حمل الاستواء
على الاستيلاء لشع بسبق المغالبية وتقديم المقاداة وهو متمنع على الله تعالى

سلمناه ودر اشعاره بذلك غير انه لا فائدة في تخصيص العرش بذلك مع
 تخفقه بالنسبة الى كل الحوادث قلنا اما الاول فانه واجاز ان يكون الاستيلاء
 مسبوقا بالمقادمة ولكن لا يلزم ان يكون مسبوقا بها ولا لفظ الاستيلاء
 مشعر به والا لكان لفظ الغالب مشعر به وليس كذلك بدليل قوله تعالى
 والله غالب على امره واما الثاني فمؤدخ ايضا فانه جاز ان يكون فائدة
 تخصيصه لذكر للتشريف كما سبق وجاز ان يكون ذلك للتنبيه بالا على
 على الادب من حيث ان العرش اعنفاد الخلائق اعظم المحلوقات واجل الكائنات
 ومنهم من حمل الاستواء في الآية على الاستعلاء والرفعة ونقدح في الاشكال
 الساتقان وجوابها ما سبق ومنهم من حمله على القصد والارادة لخلق العرش
 فان الاستواء قد يطلق بمعنى القصد ومنه قوله تعالى قد استوى الى السماء
 وهي دخان اي قصد الى السماء وفيه نظر فان الاستواء وان اطلق بمعنى القصد
 عند صلته بالي فلا يلزم مثله عند صلته تعالى لهذا يحسن ان يقال فلان
 قاصد اليك ولان قال قاصد عليك **الصفة العاشرة** النزول
 وقد ورد في الصحاح المنقولة عن الثقات عن النبي عليه السلام انه قال ان
 الله ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فقوله
 من تايب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وظاهر لفظ النزول الانتقال
 والحركة من جهة العلو الى جهة السفل فحمل ذلك في حق الله تعالى من المشبهة
 فقد وجب كون البارئ تعالى متحررا لا يتقاه في الاحراز وبسببها علمه وهو
 محال كما تاني ولما عذر حمله على ما هو ظاهره اختلف الامة فيه فذهب بعض
 السلف الى حمل النزول في حق الله تعالى على نزول الكنز ولنا من غير حركة ولا
 انتقال وهو وان كان ممكنا في نفس الامر غير انه لا يدل عليه قاطع ولا لفظ النزول
 في الخبر يحتمل على ما سبق ومعين التاويل بما يحتمله لفظ النزول وهو حمل النزول
 على معنى اللطف والرحمة وترك ما يليق بجلو المرتبة وعظم الشأن و
 الاستغناء الكامل المطلق ولهذا يقال نزل الملك مع فلان الى ادنى الدر
 عند لطفه به وانبساطه في حضرة مملكته وفائدة ذلك لانبساط الخلق

العرش

على القرب بالعبادات والافا ونظر الى ما يليق بمملكته وعلو شأنه
 وعظمته لما وقع التجانس من العبيد على خدمته والوقوف من دونه في طاعته
 فان العباد وعباداتهم من صومهم وصلواتهم بالنسبة الى عطية الله تعالى و
 جلاله دون تحريك اعملة بعض العباد طاعة وخدمة لبعض ملوك العباد
 ومن فعل ذلك فانه يعد في الحرف مستهتئا مستهزئا بذلك الملك و
 خارجا عن امة التعظيم فاطنك بما هو دونه في الرتبة واما المخصص سما
 الدنيا فانها كانت لانها ادى الى الدرجات بالنسبة الى حلال الله تعالى ولذلك
 خصت بالنزول المهامبا لغة في اللطف كما يقال للواحد منا صعد الى
 الثريا ونزل الى المري من حيث ان ذلك الهى الدرجات بالنسبة اليه
 ارتقا ونزولا ولاجل ذلك حصص المنزول باليالى دون الايام من حيث
 انها مظنة المحلوات وانواع العبادات لارباب المعاملات وعمل ان يكون
 المراد بذلك نزول ملك من ملائكة الله بطريق حذف المضاف واقامه
 المضاف للم مقامه كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية وكقوله تعالى
 الذين يحاربون الله والرسول الله ويقول اهل من تايب فاتوب عليه هل من مستغفر
 فاغفر له ويضاف ذلك لقول الى الله تعالى كما يقال نادى الملك في
 مدنته وقال كذا وكذا فان كان المنادى والفاعل غير **الصفة الحادية**
عشرة الصورة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان
 الله خلق آدم على صورته فدمب المشبهة انها الضمير في الصورة عادة
 الى الله تعالى في صور صورته مثل صورة آدم وهو محال كما ياتي ومن عرف
 سبب ورود الخبر بان عليه القضي عنه وسببه ما روى ان النبي صلى الله عليه
 وسلم راي شخصا يلطرسيا على وجهه فقال لا لبطه ان الله خلق آدم على
 صورته اي على صورة الصبي ولوقطع النظر عن سبب وروده يمكن ان يولد بعد
 الضمير في الخبر الى ادم ويانه من وجهين الاول انه يمكن ان يقال لانه اراد
 به انه خلق آدم على صورته التي روى علمها ابتداء من غير اب وام ونقل
 في الاطوار في الحلقة الثاني انه خلق آدم في ابتداء خلقه على الصورة التي منبسط

وان الله تعالى

هما من الخنم لانه غير عنها ويكون المراد من ذلك بيان تخصيص آدم بذلك
لشرفه وتكرما فان قيل وان استمر لكرم مثل هذا التأويل في قوله ان الله خلق
آدم على صورته فما وجه التأويل في قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة
الرحمن فانه من الاجاد شامش المشهورة بالصحة فلما اذا ثبت استحاله اصناف
الرب تعالى بصورة مشاهمة لصورة آدم قالنا ويل واجب الحمل على الاحتمال
البعيد لانه وان كان في غاية البعد وهو ان يقال لاحتتمل انه اراد بقوله
على صورة الرحمن اي على صفة الرحمن فان الصورة قد يطلق ويراد
بها الصفة ولهذا نقول القائل لغيره اذا اراد استعلاء امره اذ كره
صورة الخالق اي صفة الخالق وحسب خلق آدم تخصصا لعلوم لم يوجد لغيره
من المخلوقين على ما قال تعالى و علم آدم الاسماء كلها الا انه وكان
الرب تعالى ايضا مفردا للعلوم لاشاركه فيها احد من المخلوقين
فصح القول بان خلق آدم على صورة الرحمن اي على صفة الرحمن وحتتمل ان
يقال ان الله خلق آدم على صورة الرحمن اي على صورة معضه في علم الله تعالى
واضافتها الى الرحمن شرفا وتكرما على ما سبق وعلى هذا المعنى حمل بعض
المفترين قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم **الصفة الثانية**
عشر الكف وقد روى عن النبي عليه السلام اخبارا عن لسلة المعراج فوض
كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولذلك ذمبت المشبهة بالكون
الرب تعالى منصف الكف بمعنى الجارحة ومن السلف من قال هو موصوف
بكف لا كالقوف ومن الامة من سلك طريق التأويل اما القول الاول فباطل
لما سياتي واما الثاني فهو ايضا ممنوع لما سبق في المسائل المقدمة والمما
قال اذا تعدد حمل للفظ على حقيقة تعين جملة على مجازه ووجهة التجوز فيه
ان الكف قد يطلق ويراد به الاحتواء على المقدر والتدبير بالحز والش
ومنه يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره وعلى هذا معنى قوله عليه السلام
فوضع كفه بين كتفي اراد به بيان لطافته به واشفاقة عليه في تدبيره له
ومعنى قوله فوجدت بردها بين كتفي اي روح الطافة به فان البرد قد

انه قال

ول

عبر به في اللغة عن كل روح وراحة ومنه قولهم ابرد فلان اذا استراح
الصفة الثالثة عشرة الاصبعان قال عليه السلام ان قلوب
الملوك بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلها كيف يشاء ولا يمكن ان يكون
متصفا باصبعين بمعنى الجارحين ولا باصبعين لا كما صابغنا للمارة باصبع
الصفات الخيرة واما وجه التأويل فكما سبق في اليمين **الصفة الرابعة**
عشرة القدم قال عليه السلام في اشاحد ش مطول فضع الجمار
قدمه في النار فقول قط قط اي حسي حسي وبعد رحمة على القدم
بمعنى الجارحة وعلى صفة زائدة يكون قدما لا كما قدمنا كما نعدر في اليد
واذا تعدد حمل للفظ على ظاهره بقي جملة على ما هو فيه وهو انه يحتمل انه اراد
بالقدم اقدم الجمار من المترفعين عن الكايف فان كل من طغى ونغى وخرج
عن ريقه السكف يقال له جبار وعبر عن المجموع بلفظ الواحد كما في قوله
تعالى ان الانسان لفي خسر وحتتمل انه اراد به قدم بعض الجبارين عسفا
ويكون الله تعالى قد اظهر النار طلبا لزيد الي حين وضع قدمه ذلك الجبار
المعنى فيها وحتتمل انه اراد به ما لك خازن النار **الصفة الخامسة**
عشر الضحك وقد استأتمت المشبهة بصفة الضحك للباري تعالى متمكرا
بما روى عن النبي عليه السلام انه قال في اثناء حديث فصحك حتى بدت نواجذ
وتمنع جملة على التنبه والفقهه بالالات والادوات للحنانة لما سياتي
ابطاله في ابطال الشبهة وعلى ضحك لا كضحك كما تقدم فلا بد من التأويل
وتأويله ان يقال الضحك قد يطلق على ظهور رتاشير النخ في كل امر ومنه
يقال ضحكت الرماض اذا بدت ازهارها وعلى هذا قوله فصحك اي بدت رتاشير
الخرو والنخ منه وقوله حتى بدت نواجذ اي ظهر كنهه ما كان متوقفا منه
فان بد والنواجذ قد يطلق على هذا المعنى ومنه قول الشاعر
قوم اذا الشرا بدى ناجذيه لهم طاروا الله زرافات ووجدانا
اما ان يكون المراد به الانسان فهو محال **الصفة السادسة عشرة**

الكرم الطواير واردة والاجماع منقاد على انصاف الرب تعالي بالكرم
وقد ذمب عبد الله من بعد ايلي ان كرمه صفة نفسانية زائدة على
ماله من الصفات وهو وان كان ممكنا الا انه لا دليل عليه قطعاً ولا طهر
فتمنع الحزبية وعلى هذا فمعنى انصافه بالكرم فسياتي في شرح اسما الله الحسنى
وليس بل هذه الطواير وحملها على ما اشهر الله من المحامل يستبعد كمال
قوله تعالي وهو معكم انما كنتم وقوله تعالي مما يكون من نحوى بلثه الا هو
رابعهم ولا خمسة الامور اذ هم على معنى الحفظ والرعاية وكما حمل قوله
على ما اخبره به عنه انه قال من اصابني ما شيا ايتا اليه مهر ولا على معنى
التطور والانعام الى غير ذلك من الطواير **المسئلة السابعة** في ان الصفة
هل هي نفس الوصف او غيره وقد اختلف في ذلك فذمبت المعتزلة الى ان
الصفة هي نفس الوصف والوصف غير المخبر عن الخبر عنه بامر ما كقوله انه
عالم انه قادر او ابيض او اسود ونحوه وانه لا مدلول للصفة والوصف
الا هذا وانجوا على ذلك بانه لو خلق الله تعالي العلم والقدرة او غيره ذلك
لمعض المحلوقين لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفاً ولو كان العلم والقدرة
صفة لصح تسميته خالفة واصفاً كما يصح تسمية خالق الحركة محركاً ولو اخبر عنه
انه عالم او قادر او غير ذلك صح تسميته واصفاً والصفة يجب ان يكون مالكون
بها الواصف واصفاً وليس على هذا النحو عن القول والخبار واذا ثبت ان
الوصف هو القول والخبار فالعرب بقول الوصف والصفة بمعنى واحد
كالوجه والجهة والوعد والعدة والوزن والزنة فاذا كان الوصف هو
القول لكونها في معناه واما معتقداً بل الحق من الاشاعة وعبريم فهو ان
الوصف هو القول الدال على الصفة والصفة هي المعنى القاير بشئ تاماً لعلم
والقدرة والارادة ونحو ذلك ويانه من ربعة اوجها لا اولها اشهر في
لسان العرب ان الصفة لنعته منقسمة الى خلقية لازمة وغير خلقية وفروا
الخلقية بالشراد والبياض ونحوه وغير الخلقية ما كان مكتسباً من العلوم

وغيرها وهو دليل صحة اطلاق الصفة على المعنى الثاني هو ان العقلا متفقون
على صحة اطلاق القول بان العلم صفة فلان والجهل صفة فلان وان العدل
والاقضال والاحسان صفة لله تعالي الثالث اشاع العقلا على ان
من انصف لصفة لا يزاله تلك الصفة باخبار المخبرين وعدم اخبار اخبرهم
ولو كانت الصفة في الاخبار لما كان كذلك الرابع هو انه لم يكن الصفة هي
المعنى بل القول والخبار لما كان الرب تعالي منصفاً في الاذال بصفات الالهة
والحلال لعدم المخبرين والواصفين وهو خرق الاجماع والقول بانه لو كانت
الصفة هي المعنى القاير بالشئ لستى خالفة واصفاً ليس كذلك اذ ليس
اشتقاق اسم الواصف من الصفة بل من الوصف وهو الاخبار عن الصفة و
لو كان اشتقاق اسم الواصف من خلق الصفة لسمى الرب تعالي عالماً بالحكمة
للعلم الحادث ومستطعاً لحكمة الاستطاعة الحادثة وهو محال وعلى هذا
فلا نسلم ان اسم المحرك مشتق من الحركة بل من التحريك وقول العرب بالوصف
والصفة بمنزلة واحدة ان صح فخوا به من حامين الاول انه امكن ان يقال
معناه تنزل الصفة بمنزلة الوصف في المصدرية وان كانت الصفة خارجة
عن قائل المصدر ولهاذا يقال وصفته صفة ووصفته وصفة ووصفاً ومثل
ذلك شايخ اللسان ومنه قوله تعالي والله ابتكر من الارض نساء
وان كان المصدر المقاس فيه الالنيات ومن ذلك قولهم كبت كبا
والمصدر المقاس فيه كتابة الثاني انه امكن ان يقال معنى قولهم الوصف
والصفة بمنزلة واحدة من ان الوصف صفة للواصف المخبر
لقيامه به وبالحكمة فالبحث في هذه المسئلة لغوي لا معنوي **المسئلة**
العاشر في ان الصفة ملية نفس الموصوف او غيره وان الصفة ملية
ام لا اما ان الصفة ملية نفس الموصوف او غيره فالذي ذهب اليه الشيخ
ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب ان من الصفات ما هي عن الموصوف
كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفادتها للموصوف كصفاء
الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوه ومنها ما لا يقال انها عن الموصوف

ولا غيره وهي كل صفة امتنع القول لمفادتها للموصوف بوجه ما كما لعلم
والقدرة والارادة ونحو ذلك من الصفات النفسانية لله تعالى فيها
على ان معنى المتغايرين كل وجودين صحت مفادتهما للأخرجهما متاوعلي
مذاهما ان الصفة التي لا يفارق لست هي عين الموصوف ولا غيره فكل ذلك
الصفات النفسانية بعضها مع بعض لما لم يصح انعكاس بعضها عن بعض
فلانها ان بعضها عن الصفة الأخرى ولا غيرها اما انها ليست هي
فلان المفهوم منها غير متحد قطعاً واما انها ليست غيرها فلعدم الانفكاك
وحاصل النزاع في هذا لا يرجع الا الى اصطلاح لفظي لاحظ له من المعنى
واما ان الصفة هل يوصف فالذي يدل عليه اتفاق العقلاء ان الصفات
لا تمتنع وصفها بصفات نفسها ككونها موجودة وثابتة وغير ذلك وانما
الخلافا بينهم في وصف الصفات بصفات معللة بمعنى زائد عليها قد سئل عبد
الله بن سعيد الخليل ان الصفات لا يوصف بمثل هذه الصفات فلا يوصف صفها
الربيع ككونها باقية ولاودية والاكانت باقية سقاء وقدية تقدم
ولزم منه قيام المعنى بالمعنى وهذا مما لا يسيل اليه مع استمرار صفات الله
تعالى فيما لا يزال وكونها لا اول لها والحق انما هو وصفها بكونها قدية وباقية
واما كونها موصوفة بالبقاء والقدم او غير موصوفة به فقد سبق بحقيقته
بما فيه متفق وكفاية **المسألة الحادية عشرة** في تعلو الصفات
متعلقاتها وانه بثبوتها وعدوي المناسب لاصول اصحابنا ان مفهوم تعلق
العلم بالمعلوم لا يزيد على كونه معلوماً وان تعلق القدرة بالمقدور لا يزيد
على حصول المقدور بالقدرة وعلى هذا في كل مضافين ومن نازع زعم
ان تعلق القدرة بالمقدور بامر ثبوتى زائد على حصول المقدور بالقدرة
وان تعلق العلم بالمعلوم امر ثبوتى زائد على كون المعلوم معلوماً بالعلم اجماع
الاصحاب بانه لو كان تعلق القدرة بالمقدور امرًا ثبوتياً وله وجود في
الاعيان لم يخل اما ان يكون واجباً لذاته او ممكناً لذاته لاجاز ان يكون واجباً
والا لما اقتضى غيره في وجوده والتعلق اذا كان صفة وجودية فهو مفتقر

الى الموصوف به فلا يكون واجباً لذاته فلم يسق الا ان يكون ممكناً وعند
ذلك فلا بد له من موثر والكلام في تعلق ذلك الموتر به كما للكلام
في الاول ولزم منه التسلسل او الذود وهذه المجالات انما لزممت
من القول بكون التعلق ثبوتياً في الاعيان فالقول به ممنوع فان قيل لانزاع
من العقلاء في المتغايرة بين ذات القدرة والمقدور والعلم والمعلوم
وان القدرة متعلقة بالمقدور والعلم بالمعلوم ولو لا ذلك لما حقق
وجود المقدور ولما كان المعلوم معلوماً وهذا التعلق ليس هو نفس القدرة
ولا نفس العلم بدليل صحة العلم بكل واحد من هذين المتعلقين مع الجمل
بما بينهما من التعلق والمعلوم غير ما ليس بمعلوم واذ كان التعلق زائداً فلا
يخلو اما ان يكون ثبوتياً او نفيياً لاجاز ان يكون نفيياً فان بعض التعلق
لا تعلق ولا تعلق نفي بدليل صحة اوصاف العدم المحض به فالتعلق ثبوتى
فهو اما ان يكون كذلك في نفس الامر ولا يكون كذلك في نفس الامر
لاجاز ان يكون كذلك في نفس الامر اذ هو خلاف ما للكلام فيه اذ
الكلام مفروض فيما اذا تعلقنا بالقدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم
حقيقته في نفس الامر لا في فرض الفارض وبقدرة المقدور وسواها كان
ذلك معلوماً لنا او مجهولاً واذ كان كذلك في نفس الامر فلا معنى
لكونه موجوداً في الاعيان الا مذاقنا اما المتغاير من ذات المقدور
والعلم والمعلوم وكذا في كل مضافين فمسل غير انما لا نسلم ان الاضافة
والتعلق من العلم والمعلوم والقدرة والمقدور يزيد على حصول المقدور
بالقدرة وكون المعلوم معلوماً بالعلم وعلى هذا النحو في كل مضافين واذ
كان تعلق القدرة بالمقدور لا معنى له الا حصول المقدور بالقدرة وكون
المعلوم معلوماً بالعلم وعلى هذا النحو في كل مضافين واذ كان تعلق
القدرة بالمقدور لا معنى له غير كون المعلوم معلوماً بالعلم فذلك كما
لا نفضي الى التسلسل على ما حققناه عند كون التعلق زائداً عليه وعلى
هذا فلا مانع من تعلق الصفة بتعلقها في حالة دور حاله من غير تسلسل

ولا نفس المعلوم

وتعلو العلم بالمعلوم

ولا نفرد ذات الصفة وان غير التعلق والمتعلق **النوع الثالث**
 فما لا يجوز على الله تعالى وفيه مسلتان **المسئلة الاولى** في ان حقيقة
 واجب الوجود مل بها لان معلومة امر لا وقد اختلف فيه فقال البعض المنكر
 من اصحابنا ومن المعزله العلم بحقيقته في الاصل ومنهم من منع ذلك ثم
 اختلف القائلون بالمنع في ان هل يجوز ان يصير حقيقته معلومة
 فمنهم من منع انصا كما لفلاسفه وبعض اصحابنا كالغزالي واما الخريزيني
 ومنهم من يوفق لقاضي ابن بكر وضرار بن عمرو واجمع القائلون بالمنع
 مطلقا بحجج اربعة الحجج الاولى ان حقيقته غير منسائية والعقل متناه
 وادراك غير المتناهي بالمتناهي محال الحجج الثانية هو ان ذاته وحقيقته
 مخالفة لذاتها كسائر الحقائق والذوات وكل ما نعلمه منه لكونه موجودا
 وعالما وقادرا ومريدا الى غير ذلك من الصفات فغير مانع من وقوع
 الاشتراك فيه ولهذا نفتقر بعد ما له من الصفات الى بيان وحدانيته و
 اذا كانت ذاته مانعة من وقوع الاشتراك فيه فداته غير معلومة الحجج
 الثالثة ان معرفه واجب الوجود انما هو وجود المحركات ووجوب اسنادها
 الى موجود واجب قطعاً للتسلسل والدور وليس ذلك ما يدل على كنه
 حقيقته ومعرفه تاميته وكل ما يدركه منه بعد ذلك فلا يخرج عن الصفات
 الخارجة عن الذات كصفات النفس من العلم والقدرة ونحوه والصفات
 الاضافه لكونه خالقا ومبدعا ومبدعا ونحوه او الصفات السلبية
 لكونه ليس بخير ولا عرض ونحوه وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة فكانت
 غير معلومة الحجج الرابعة قوله تعالى ولا يحيطون به علما واما القائلون
 بكونها معلومة فقد اجابوا بان قالوا لا يخفى الحواجز الخفية على ذاته باثبات
 صفات الكم والسلب صفات النقص وهذا الحكم فرع تصور المحكوم عليه
 فان ما لا يكون متصورا في العقل لا يكون مصدقا باثبات حكمه او
 سلبه عنه وعلى هذا من قال ان ذاته غير معلومة يلزمه من هذا الحكم
 التصديقي ان يكون ذاته معلومة ثم اعترضوا على حجج المذهب الاول

وقوع اسرار
 فيها وذلك ما علمه
 من غير ما علم

اما الحجج

اما الحجج الاول فانها منقوضة سعلق العلم بوجوده فانه غير متناه وسواء
 قلنا هو نفس الذات او زابدها ومع ذلك لم يمنع من تعلق العلم به و
 كذلك سائر صفاته النفسانية عند المعترف بها واما الحجج الثانية
 فقا لوالا انسلم ان كل ما يعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه فان
 وجوده معلوم موافقه الخصم هنا وبالذليل على ما سبق وهو مانع من وقوع
 الاشتراك فيه كما سلف في النوع الاول واما الحجج الثالثة فخالصها
 يرجع الى ابطال ادراك من المدرك وليس ذلك ما يدل على ابطال ادراك
 ويبقى في المدركات بعد الاطلاع عليها مع البحث والسر غير يقيني كما
 سبق كيف وانه اذا اعترف بان الطريق المذكور موصل الى العلم بوجوده
 واجب الوجود فقد تنافى في النوع الاول ان ذاته وجوده ووجوده ذاته
 فاذا كان وجوده معلوما كانت ذاته معلومة واما الالة فلا حجة فيها
 فان قوله تعالى اعلموا بين ايديهم وما خلفهم اي من الامور الغيبية والضمير
 في قوله تعالى ولا يحيطون به علما الى معلوم الله تعالى مما بين ايديهم وما
 خلفهم من الامور الغيبية لا الى الله تعالى واما نحن فيقول لا شك انه معلوم
 الوجود فان كان الوجود هو نفس الذات فالذات معلومة وان كان زابدا
 على الذات فالحكم بان وجوده زايد على ذاته حكم تصديقي يستدعي تصور
 المحكوم عليه وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون ذاته متصورة له بصورتي
 تارة تكون صور ذاتية ومقومة ان كان مركبا وتارة بتصور خواصه
 ولو ازمه وسواء كان مركبا او بسيطا لكن ذات واجب الوجود بسطة
 غير مركبة كما ناتي فتصورها لا يكون بالطريق الاول بل بالثاني وعلى هذا
 فمن قال انها متصورة بالطريق الثالث فقد قال حقا ومن قال انها غير متصورة
 بالطريق الاول فقد قال حقا واما ان وقع النزاع بالنفي والاثبات على
 احدا الطرفين فالثاني في الطريق الاول مصيب وفي الثاني مخطئ والمثبت
 بعكسه **المسئلة الثانية** في روية الله تعالى ولشتمل على مقدمة
 وفصلين ما المقدمة فيقول قد تنافى الادراكات ومعناها في مسألة

السمع والبصر لله تعالى فلا بد من الاشارة الي متعلقاتها من المدركات
واختلاف المتكلمين فيها وما هو المخاراما الرؤية فصع لعلقها بكل وجود
عند امتسا وان المصحح للرؤية الوجود على ما بان في الاعبد الله بن سعيد
فانه نقل عنه انه قال لا تعلق لرؤية بخير لقاير نفسه واما الصفا
فلا تعلق بها حتى قال من رأى جسماً اسود فما رأى سواده بل المرئى كونه
اسود وكذلك المسموع هو المتكلم دون الكلام ودمب أكر المعترلة
لي ان المدرك لا جسم والالوان لا غير وذب بعضهم لي ان المدرك
ليس غير الالوان وانفقت المعترلة على استحالة رؤية العلوم والقدر
والارادات والروح والطعوم شامداً وغائياً وانفق العقلاء على
استحالة رؤية المعدوم غير الساطية فانهم جوزوا رؤية واما الهواء
فقد اختلفوا في رؤية منهم من قال به وقرى الان للالوانها ذاك اكثر
اصحنا ومنهم من منع ذلك مطلقاً كالمعترلة ومنهم من جوز ذلك
لللالوانها ذاك كل ما صحان بوي فهو نرى لكل راين خلافا للقاضي اننا
بكر وبعض المعترلة اما القاضي فانه قال الرؤية المحلوقه لزيد لا يراها
وحوز ان براما غيره واما بعض المعترلة فانهم قالوا ذات الله تعالى مرة
له غير مرتة لما سواه وكذلك فنا الحواير مري لله تعالى دون المحلوقين
ومنهم من طرد المنع من الرؤية في هاتين الصورتين مطلقاً اما صحبة لعلق
الرؤية بكل موجود على اصل اصحابنا فنبني على ان مصحح الرؤية هو الوجود
فان صح ذلك على ما استقصى الكلام فيه في رؤية الله تعالى فهو الحق على
مذمبهم وابطال انما يبا للمحالفين امتناع رؤية بعض الموجودات و
القائلين برؤية المعدومات وعلى هذا فمن قال بالاجوال من اصحابنا فلا
سبيل الى كونها مرتة عنده وان كانت ثابتة ضرورة عدم المصحح لرويتها و
هو الوجود اذ هي غير موجودة ولا معدومة والذي يخص المتكلمين رؤية
الالوان والصفات كعبدا لله بن سعيد ما يجد كل عاقل من نفسه من
اذراك السواد والبياض وغير ذلك من الالوان ولو ساع انكار ذلك
لساغ

انكار كل مشامد مري ولا يخفى ما فيه من المحال ولعله لم يرد ما هو الظاهر
من كلامه بل لعله اراد ان الصفات لا يدرك على حالها عند فرض قيامها
بالحل بل المحل يدرك على سواده وساضنه والذي يخص ابطال المذهب من
يرى ان المري ليس غير الالوان امور ثلاثة ان كل عاقل يعلم من نفسه رؤية
اشكال الاحسام ومقاديرها كما يعلم من نفسه رؤية الوانها ولو ساع ذلك
لساغ انكار رؤية الالوان لعدم الفرق الثاني اننا نذكر بالضرورة كون
الاحسام في بعض الجهات دون البعض وليس ذلك من الالوان في شئ
الثالث هو اننا نذكر وجود الاجسام المقبلة على بعد ولا يدرك الوانها
الا على قرب والمدرك غير ما ليس يدرك واما ان الهواء مري فلا يخفى
حوازه ان صح ان المصحح للرؤية هو الوجود اذ هو موجود واما انه مري في
وقتنا منا فقد استدلوا عليه بما نراه من اختلاف الاحوال عند طلوع
الشمس وغروبها وانبساط شعاع الشمس على الارض ونقل النظم الي
قبل الزوال وازدياد الظل في بعد الزوال مع بقا الارض على كونها في
جميع الاحوال واذ اثبت اختلاف الالوان في هذه الاحوال وبعذر عوده
لي لون الارض لمقامها مع اختلاف الاحوال على ما هي عليه من اللون المري
لنا عين عوده الى الهواء وعلى حسب شروق النير على الهواء وغروب مري
الهواء تارة مضتاً وتارة مظلماً ومنداد ليل على ان لون الهواء لذاته اسود
مظلماً وما له من الاضاءة انما هو بسبب شروق الشمس عليه او غيرها من النيرات
ولقائل ان يقول لا مانع ان يقال بان ما نراه من الالوان عند انبساط الشمس
على وجه الارض نقصان الظل ونقل الشمس وازدياد الظل انما هو لون
يلبسها الارض بسبب انبساط الشمس ونقصانها عنها ما لها من اللون في
نفسها لانه لون الهواء ثم وان سلم انه لون الهواء ولكن لا نسلم انه يلزم من
رؤية لون الشئ رؤية ذلك الشئ على ما ذمب اليه بعض اصحابنا وان خالف
فه اكثر المعترلة وكثير من اصحابنا ولعله الاظهر على اصول اصحابنا نظراً اليه
ان المصحح للرؤية انما هو الوجود واللون موجود فلا توقف في رؤية على رؤية

اول

محلّه ودر باعضد من نفی رؤیة الهواؤه فانه لو كان مرتباً لمز الراى من
الراكد منه والجاري كالماء واللازم متمنع وانصافاً فانه لو كان مرتباً
لما خالف فيه قومه لا ينعقد على مثلهم التواطى على الخطاء وقد خالف في
ذلك اكثر المعتزلة وامل المتكلمين وهو قومه لا يحصرهم عدد
ولا على مسلم التواطى على الخطا عادة بخلاف السوفسطاسية واما حجة
من ارجح على رؤیة الهواؤه لئلا يراه عليه من السواد والظلمة واليه يميل
القاضي ابن بكر وبقايل ان يقول اننا لانسلم رؤیة شئ في الليل المدهور
لهذا فان الانسان لا يجد فرقة في الليل المدهور من حلة كونه منغمض العين من
حاله فحما وهو غير راي حاله بعمض العين وكذلك حاله فتحها ولو كان رائك
احدى الحالتين دون الاخرى لاحسن بالفرق ضرورة بما تعلق بالرؤیة
واما بلية الادراكات فعلى اصل الشيخ ابي الحسن المصحح للادراك هو
الوجود فكما ان الرؤیة عامة لكل وجود فكذلك ادراكك نعم كل موجود
وذمب عبد الله بن سعد والفلافي وكثير من اصحابنا الى ان ياتي الادراك
لا نعم كل موجود بل ادراك السمع مختص بالاصوات والشم بالروائح والذوق
بالطعوم واللمس بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما يتركب من
مذه الكيفيات الملموسة مصيراً منهم الى انه لا علة جامعة بين جميع المرات
على وجه يطرد وتنعكس فمن لوجود واما في ادراك السمع ففالموا الالهة
المصححة له الجامعة لجميع انواع السموعات على وجه يطرد وتنعكس انما هو
الصوت وفي ادراك الشم لرائحة وفي ادراك الذوق الطعم وفي ادراك
اللمس الكيفية الملموسة وموظا يرتفع لعله الاظهر بما قبله في تحقيق الفرق
من الرؤیة وبنات الادراكات ان الرؤیة لا استدعي اتصال المرئ بالمدرك
بخلاف باقى الادراكات فانها لا يتم اتصال المدرك بالمدرك فلذلك خصت
ولترتم وقد اجاب عنه بعض الاصحاب بان الاتصال باقى الادراكات غير
معتبر اما الطعم فلان من ذلك اسفل قد يعميه بالحنظل مراناً احسن بالمرارة
في حلقه مع عدم الاتصال واما في الرائحة كما رآه من شم المسك الاذفر على بعد

دون

من غير

من غير اتصال واما في الملموسات كما يجده من الحسن حرارة النار عند القرب
منها وبرد الثلج عند القرب منه من غير اتصال وهو غير سد بما اذا امكن
ان يقال سبب الذوق انما هو نفوذ طعم الحنظل في المسامر الدنسة الى
الحلق وفي الشتر لسبب ما محلله الهواؤه من الاجراء اللطيفة من ذى الراحة الى
الشم حتى انه لو كان المسموم في شئ لا مسامر فيه فهو مسدود سدماً من ذلك لما
ادركت رائحته وان ذلك بسبب خلق الله تعالى الراحة في الهواؤه المجاور
لذی الراحة الواصل الى المدرك وكذلك فان المدرك حره وبرده عند
القرب من النار والثلج انما هو الهواؤه المتسخ بالنار وبرد الهواؤه المبرد بالثلج
بل الاقرب في دفع ما قيل من الفرق انه وان وجد الادراك لهذه الامور
عند الاتصال فلنفس الاحكام حري لعادة واما ان يكون ذلك شرطاً في
الادراك فلا على ما ينه في مسألة السمع والبصر ثم ما ذكره وان كان ظاهراً
في الادراك بالذوق واللمس فغير ظاهراً في السمع والشم وعلى هذا فان قلنا
تعلق كل ادراك بكل موجود على ما هو مذمب الشيخ ابي الحسن فليس ذلك مما
يوجب اتحاد الادراك كما في العلم اذ ليست حمة التعلق في الكل واحدة بل
مختلفة على ما حده كل عاقل من نفسه عند ادراكه الشئ بالسمع والبصر وغير
ذلك من الادراكات ومذاخلاف العلم فان حمة تعلقه لجميع المعلومات
واحدة وهو معرفة المعلوم على ما هو عليه وذلك ما لا يختلف فيه تعلق العلم
بالشئ وضده فلذلك الادراكات مختلفة دون العلم واتحاد المتعلق مع
اختلاف حمة التعلق لا يوجب اتحاد الادراكات بدليل العلم والقدرة و
الارادة فانها لما اختلف حمة تعلقها كانت مختلفة وان كان متعلقها واحداً
ومما اتصل بهذه المقدمة ادراك الاكوان باللمس وقد اختلف فيه اصحابنا فانكروا
بعضهم وادجه آخرون وموا الاظهر فان كل عاقل يحد في نفسه ادراك الجسم
متحركاً وساكناً ومجموعاً ومفترقاً وان كان منغمض العين واذا عرف الادراكات
ومتعلقاتها فالادراك الحادث هل يتعلق بمدركه ولا يتعلق بالمدرك
فاذا وان الادراك المتعلق بمدركه يكتسب مختلفان وان الادراكات

المختلفة هل تقوم بمحل واحد وانه هل تصور ادراك بلا مدرك فالكلام
فيه كما سبق في العلوم **الفصل الاول** في حوازي رؤية الله تعالى
عقلا والذي عليه اجماع الامة من اصحابنا ان رؤية الله تعالى غير متمنعة
عقلا بل جائزة في الدنيا والاخرى ومثل الرؤية في الدنيا جائزة سمعا فبما
اختلف فيه فحوزه بعض مسمى الرؤية وانكره آخرون وذهب بعض من است
جواز الرؤية الى امتناعها في الدنيا وهل يجوز اطلاق القول بان الله تعالى
يحوز ان يكون مدركا فذهب لقلاسي وعبدالله بن سعيد الى المنع من ذلك وجود
بانه اصحابنا ومثل يحوز ان يري في المنام فحوزه بعض المثبتة للرؤية وانكره
آخرون والحق انه لا مانع من هذا الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقته ولا خلا
من اصحابنا ان الله تعالى يري نفسه وجوبا واما المعتزلة والحوارج وجماعة
من الرافضة فقد اجمعوا على امتناع رؤية الباري عقلا لذوي الحواس لخلوها
في رؤية الله تعالى لنفسه فذهب الاكثر الى المنع من ذلك وجواز الاقوال
وقد اجمعت المشهور لجواز الرؤية كحقيقة وسمعة اما الحجج العقلية فاربعة
الاولى وهي محتمل القاضى ان يكون اكثر المبتدئين وما نحن ندكرها زيادة تحريروا
فقول قد تنا في المقدمة ان الاجسام والالوان مرتبة فالاجسام والالوان
مشتركة في صحة تعلق الرؤية بها وصحة تعلق الرؤية بها استدعى مصححا وانما
قلنا ذلك لانه لو كانت الاجسام معدومة لاستحال ان يكون مرتبة ومدركة
بالانفاق منا ومن المعتزلة ومن كل حصل تحت استحال تعلق الرؤية بها حال عد
وصح مع وجودها لزمان يكون ذلك لمخصص العلم الحكيم نبييا واثاما و
ذلك لمخصص هو المعنى بالمصحح ولا يخفى ان من الاجسام والالوان انفاق وانفاق
فالمصحح انما ان يكون ما به الانفاق او ما به الامتراق او مجموع الامر من الاجازان
يكون المصحح ما به الامتراق او ما به الانفاق والامتراق معا والاكل الحكيم الواحد
المشترك بين المختلفات معدلا بعلة مختلفة وهو محال وذلك لان كل واحدة
من العلتين اما ان يستقل بالمصحح او احدهما دون الاخرى وانه لا استقلال
لكل واحدة منهما فان كان الاول فلا معنى لكون العلة مستقلة بالمصحح الا انها
المصححة

دون غيرهما فاذا قل كل واحد مستقلة بالمصحح يلزم منه عدم استقلال كل
واحدة منهما وان كان الثاني فالمصحح احدى العلتين دون الاخرى يلزم
منه صحة الرؤية في المحل المحض تلك العلة وعدم صحة الرؤية في المحل الذي
لم يوجد فيه تلك العلة وهو محال وان كان الثالث فيلزم منه امتناع صحة الرؤية
لكل واحد من المحل ضرورة عدم ما اخضع به بالمصحح فلم يتق الا ان يكون
المصحح ما به الانفاق لا غير وما به الانفاق اما ان يكون عدما او وجودا لا
يجاز ان يكون المصحح بما للانفاق في الاعلام والسواب لو حمل الاول ان
العدم لا يصلح ان يكون علم موجه لصحة الرؤية فان كون العلة موجهة صفة
اثبات للعلة والعدم المحض لا ينصف بالصفات الاثباتية الثانية هو ان
العدم لا اختصاص للمحل دون محل ويلزم من ذلك ان يكون مصححا للرؤية بالست
الى كل محل وهو محال على اظهر فلم يتق الا ان يكون العلة المصححة وجودية
وما به الانفاق من الاجسام والالوان من الصفات العامة الوجودية
ليس الا الوجود والحدوث لا يجوز ان يكون هو المصحح لثلاثة اوجه الاول انه
يصح رؤية الاجسام في حال بقائها ولا حدوث في حال اللقاء الثانية
لا معنى للحدوث الا الوجود المسبوق بالعدم فيكون لعدم جزوا من مفهوم
الحدوث والعدم لا يكون علة على ما تقدم ولا جزوا من العلة لا بد وان يكون
موثرا مع الجزء الاخر والتاثير صفة اثبات فلا يكون صفة للعدم المحض
الثالث انه لو كان المصحح هو الحدوث فلزم على اصول المعتزلة صحة رؤية
العلوم والقدر والارادات والطعوم والرواح لكونها حادثا وهو خلاف
اصولهم فلم يتق الا ان يكون المصحح هو الوجود والوجود متحقق في حق الله تعالى
ويلزم في ذلك صحة الرؤية عليه ضرورة وجود المصحح فان قيل لا ينسب
اشتراك الاجسام والالوان في صحة الرؤية وما المانع من ان يقال الاول
غير مرتبة كما هو مذمب عبدالله بن سعيد من صحابكم حيث ذهب الى انه
لا يرى غيرا لقاوم نفسه او ان الجسم غير مري كما هو مذمب بعض المعتزلة واكثر
الكرامة سلمنا صحة رؤية الاجسام والالوان ولكن لا نسلم ان صحة الرؤية

لان حرا العلة

امر شوقي وما ليس شوقي فلا يحتاج اليه التعليل اما ان صحة الرؤية امرًا
 بؤسًا فإلزامه لا معنى لصحة الرؤية الا امکان الرؤية والامكان ليس شوقي
 وسانه من ثلثه اوجه الاول ان الامكان صفة للعدم الممكن ولو كان صفة
 شوقية لكان صفة للعدم المحض والتفني الضرف وهو محال الثاني هو ان الحد
 قبل حدوثه مصنف لا يمكن فلو كان الامكان صفة وجودية فاما ان يكون
 صفة للحادث او لغيره لا جاز ان يكون صفة للحادث والاكانت لصفة
 الوجودية لما ليس بوجوده ولا جاز ان يكون صفة لغير الحادث والاما وصف
 الحادث به كما لا يوصف المحل بكونه اسود سوادا بغيره الثالث انه لو
 كان الامكان صفة وجودية فاما ان يكون واجبا لذاته او ممتعا لذاته او
 ممكنا لذاته لا جاز ان يكون واجبا لذاته والامكان صفة لغيره ولا جاز ان
 يكون ممكنا والامكان ممكنا بامكان آخر ولزم التسلسل فلم يبق الا ان يكون
 ممتعا الوجود لذاته وهو المطلوب واذا ثبت ان صحة الرؤية ليس امرًا شوقيا
 فما ليس شوقي لا يفتقر الى علة لان العلة اما وجودية او عدمية فان كانت وجودية
 فاما قد يحددها او كانت قد يحددها فهو ممتنع لان القدر لا يختص به بعدم
 دون عدم يجب ان يكون علة لكل معدوم وان يزول الاعدام ابد اضروية
 ان العلة الموجبة لها موجودة قد يحددها وان القدر الموجود لا يزول كما ياتي
 بحقيقته وانه يلزم من دوام العلة دوام معلولها وان كانت العلة الموجودة
 حادثة فهو محال لان لعدم الذي ومعلولها سابق عليها والمعلول لا يسبق
 العلة وان كانت العلة عدمية فهو ممتنع لثلاثة اوجه الاول والثاني ما
 سبق في تقرير الدليل والثالث ان الاعدام من حيث هي اعدام متساوية بخلاف
 الوجودات الموجودة فلو كان لعدم علة للعدم لكان احدا المتساويين علة للآخر
 وليس هو واي من العكس سلمنا ان صحة الرؤية امر شوقي ولكن لا سلمنا ان كل امر شوقي
 لشيء يجب ان يكون معلولا قولكم انه لو كانت الاجسام والاكوان معدومة لاستحال
 ان يكون مرتبة لانسان ذلك وما المانع من كون المعدوم مرتبا كما ذهب اليه
 السالمية ولسبما على اصلكم من حيث ان الادراك نوع من العلم والمعدوم معلوم

فلا يمنع تعلق الادراك به سلمنا استحالة رؤية المعدوم ولكن لم قلنا ان
 رؤية الاجسام والاكوان معللة قولكم ولو لم يختص بمعنى بوجبه صحة رؤيتها
 لما اختصت بالرؤية بل عم الحكم نفسا او اثباتا قلنا هذا مستقص بصور الصور
 الاولى ان اختصاص محل الحكم بالعلة امر زائد على المحل وعلى فضل العلة ومع
 ذلك فانه لا يستدعي مخصصا اخر والا لتسلسل الامر الى غير النهاية وهو محال
 الصورة الثانية ان اختصاص العلة بكونها علة للحكم امر زائد عليها وعلى المعلول
 ايضا ومع ذلك فلا يستدعي مخصصا نفسا للتسلسل الصورة الثالثة
 ان المعلومة والمذكورة حكم زائد على ذات المعلوم والمذكور وليس لتعليل لانه
 نعم الوجود والعدم فلو كان معلولا ولما ان يعلل بصفة اثبات او نفي فان
 علة بصفة اثبات اسفص يكون المعدوم معلوما ومذكورا وان علة بصفة
 عدم اسفص يكون الموجود معلوما ومذكورا كلف وان لعدم لا يصلح ان يكون
 علة على ما تقدم وكذلك الكلام في المراد والمقدور ايضا الصورة الرابعة
 ان اختصاص المحل بالسواد والبياض وغير ذلك من الاعراض صفة اثباتية
 زائدة على ذات المحل وقد اخص به عما ليس به سواد ولا بياض ومع ذلك فانه
 غير معلل والا لزم منه التسلسل الصورة الخامسة هو ان وقوع الفعل من الفاعل
 لا يكون معلولا وان كان زائدا على ذات الفاعل لانه لو كان معلولا فاما ان يعلل
 بذات الفاعل او بصفة لازمة لذاته او بما سوى ذلك فان كان الاول او
 الثاني لزم ان لا يحد وقوع الفعل عن ذات الفاعل حتى لا يتاخر الحكم عن علة كما
 لا يتاخر كون الاسود اسودا عن سواده وان كان الثالث شاملا ان يكون قدما
 او حادثا فهو ايضا فعل ونفتقر في وقوعه الى علة اخرى والكلام
 في تلك العلة كالكل في الاول وهو تسلسل ممتنع الصورة السادسة
 التماثل والاختلاف فانه وان كان لا راد ان يكون ممتنع معلل على ما تاتي في الجدل
 والمعلولات فاذا قد نصبت لاحكام والاحوال الزائدة الى ما يعلل ولي
 ما لا يعلل فلم قلنا بان ما نحن فيه مما يجب تعليله سلمنا ان صحة الرؤية من الاحوال
 المعللة ولكن لم قلنا بامتناع التعليل عابه الاقتران من الاجسام والاكوان

فان كان قدما فهو ممتنع
 لما يحول العدم الى
 قبله وان كان حادثا

فلو لم يلزم منه تعليل الحكم الواحد بعلة مختلفة انما يلزم ان لو كان صحة
 روية الجسم واللون حكيمين مماثلين فلا يسلم ان كان التماثل من شيين اصلا كان
 كك شيين لا بد من المغايرتهما لوجه من وجوه المغاير ومما به التغاير لا بد
 وان يكون مختلفا ولا تماثل مع الاحلاف من وجه سيمنا امكان التماثل في الجملة
 ولكن لا يسلم مماثلة صحة روية الجسم بصحة روية اللون وسيان ان المثليين عبارة
 عن كل شيين سدا احدهما مسما لآخر فمما يجب وجوز من الصفات او مما
 يشتركان في ما لكل واحد من الواجبات والجاررات والمنتعات عليه وصحة
 روية الجسم واللون ليس كذلك فان روية كل واحد لا تقوم مقام روية
 الاخر ولا تسد مسد فان روية الجسم ليست روية اللون ولا روية اللون
 روية الجسم فلا تماثل سيمنا التماثل بينهما ولكن من وجه او من كل وجه الا ولا يسلم
 والثاني ممنوع ونقده ما سبق قوله سلمنا التماثل من كل وجه ولكن لا يسلم امتناع
 لتعليل الحكم الواحد بعلة مختلفة ومما به الافتراق وما ذكرته من الدليل
 على امتناع لتعليل الحكم بعلة مختلفة فهو منتقص من خمسة اوجه اول ان
 الحقائق المنفقه باحدها المختلفة بالتروعة لانتم حقيقة كل واحد منها دون
 ما به الاتفاق والافتراق وعند ذلك فاما ان يكون من مابه الاتفاق و
 الافتراق في كل واحد من الانواع المختلفة تحت الجنس الواحد ملازمة او لا ملاز
 مها اصلا لا جازان بقا لا بعدم الملازمة والاحازا لا تفكك وخرج
 كل نوع عن حقيقة وخروج السعي عن حقيقة مجال وان كان بينهما ملازمة فلا جاز
 ان يقال بان مابه الاتفاق مستلزم لمابه الافتراق في كل واحد من الانواع
 ضرورة اتحاد المستلزم في الكل وذلك محال فلم يتق ان يكون مابه الافتراق
 مستلزما لمابه الاتفاق وفيه تعليل المتحد بالمتحد الثاني هو ان عالم الله
 تعالى بالسواد مثلا تماثلة لعالمية الواحد منها به وعالمية الله تعالى عند كمر
 معلله بعلمه القدير وعالمية الواحد منها محللة بالعلم الحادث ولا تماثلة
 من علم القدير والحادث وفيه تعليل المتحد بالمتحد الثالث هو ان
 الاختلاف مشترك بين المختلفات فان كل واحد من المختلفات محال للاخر ومما

والثاني

والآن ما احص
 من احد من الالوان
 مما هي بل واحد
 من الالوان

الاخراما لذاته او للازم ذاته وفيه تعليل المتفق بالمتفق الرابع هو ان
 الكذب والجهل متفقان في صفة العدم وفتح كل واحد منهما لذاته وللادام
 ذاته وبما مختلفان مع الافتراض الحكم واحد الخامس ان السواد والبياض
 متفقان في اللونه ومختلفان في السواد والبياضة وقد اتفقنا في الافتراض
 لا محل يقومان به وهو حكم واحد وعند ذلك اما ان يكون كل واحد من السواد
 والبياض مفتقرا الى المحل من جهة مابه الاتفاق من اللونه او من جهة مابه
 الافتراق من السواد والبياضية او من الجهتين لاجازان بقا لا بالاول فقط
 والا كان السواد والبياض من جهة سواد بياضية مستغنيا عن المحل وهو
 محال فلم يتق الا الثالث والثالث وفيه تعليل المتفق بالمتفق سيمنا انه
 لا بد من اتحاد العلة ولكن لا يسلم ان يستلزم وجود واحد مشترك فيه من اجسام
 والالوان اذا الوجود هو نفس الوجود على ما سياتي في مسألة المعدوم و
 سيما على اصلك والوجودات المختلفة بذواتها فلا اتحاد سيمنا ان يستلزم
 الوجود واحد ولكن لم قلتم انه المصحح فلو لم يكن مشترك غير الوجود والحادث
 لا يسلم والبحث والسبب مع عدم الاطلاع على غير ماله لوجب العلم بعدمه بل
 فاشته عدم العلم به او غلبه الظن بعدمه ولا يلزم ان يكون الغير معدوم
 في نفسه كما سبق في تحقيق الدليل سيمنا ان البحث حجة ولكن مع الاطلاع
 على شئ اخر او لا مع الاطلاع الا لا ممنوع والثاني مسلم وبيان وجود امر اخر
 من الاوصاف العامة من ثلثة اوجه الاول هو ان الاشتراك متحقق في
 صفة الامكان وهو اما ان يكون وجودا او عدميا فان كان وجوديا
 امكن ان يكون هو العلة او ان كان عدميا فصحة الروية تكون عدمية او الصحة
 هي الامكان كما تقدم وعند ذلك فلزم منه ان يكون محللة او ان يصح تعليلها
 بما رعدى الثاني هو ان ما سلم الخصم كونه مرتبا انما هو الاجسام والالوان
 اعراض الجسم فعبارة عما بالف من جوهر من فصاعدا على اصلكم او من سته
 جوارح او من ثمانية على اصل المعتزلة فالاليف داخل في معنى الجسم او ملازم له و
 هو عرض مشترك للالوان في صفة العرضة فلا يتسع ان يكون هو العلة و

والالوان

الوصفان لا يحقق لهما بالنسبة الي الله تعالى الثالث لا اشتراك في المعلومة
والمقدورة والمذكورة سلمنا انه لا مشترك من الاوصاف غير الوجود
والحدوث ولكن لو قلتم الحدوث ليس بعلة فلو كره الحدوث عبارة عن سبق
الوجود بالعدم والعدم الداخل في مفهوم الحدوث لا يكون علة لان سلم
ان لعدم السابق داخل في مفهوم الحدوث بل هو عارض للحدوث سلمنا امتناع
التعليل بالحدوث ولكن لا يلزم منه ان يكون الوجود علة مصححة للرؤية لان
الوجود المشترك عند القائل به حاله والحال لا يصح ان يكون علة على اصلكم
سلمنا امكان التعليل بالوجود ولكن مشروطا بالحدوث او لا مشروطا بالحدوث
الاول مسلم والثاني ممنوع والحدوث وان كان عدما فلا يمنع ان يكون شرطاً
في الصحة فان اشياء احد الضدين عن المحل شرط لصحة اضافة المحل بالحدوث
وان لم يكن علة له سلمنا انه غير مشروط بالحدوث ولكن انما يصح التعليل
بالوجود ان لو لم يدل الدليل عن امتناعه وبيان امتناع التعليل به وهو انه
لا يخلو اما ان يكون علة لرؤية نفس الوجود والمسامية التي يوصفها المجموع
الامر من فان كان الاول واجب الا يكون المذكور من السواد والبياض غير الوجود
المشترك بينهما وان لا يدرك التفرقة بينهما وهو محال وان كان الثاني وجب ان يكون
الباري مرتباً اذ لا مامنة لا خارجه عن وجوده كما سبق وان كان الثالث فلزم
بينا اذ اذ انا السواد مثلاً ان يدرك التفرقة بالبرهان وجوده وما يمتد
وهو محال واذ اضافة لو كان الوجود هو المصحح للرؤية لكانت الطعوم والاربع
مرسة لكونها موجودة والضرورة لشهد بخلافه سلمنا ان الوجود هو المصحح لرؤية
الاجسام والالوان فقط ولكن انما يلزم منه صحة رؤية الباري تعالى ان
لو كان وجوده مماثلاً لوجود الممكات وليس كذلك والالوان ما ثبت لاجلها
ثابتاً للآخر بل يلزم منه ان يكون وجود الرب تعالى ممكناً او ان يكون وجود
الممكات واجباً او ان يكون كل واحد منهما واجباً وممكناً وممكناً سلمنا ان مسبق وجود
واجب الوجود مماثل لوجود الممكات ولكن لا يلزم منه وجود المصحح وجود
الصحة في حق الباري تعالى لجان ان لا يكون قابلاً لها وذلك لان الحكم كما هو

على وجود المصحح توقف على وجود القابل وان يكون ذات الباري تعالى
مختصة بما يمنع من صحة الرؤية عليها ولهذا قال كون الواحد في الشاهد
حيما يصح لكونه مقابلاً ومشتبهاً وحالها وعطشانا ومرضا وصححنا الى غير
ذلك والباري مساوي كونه حياً للشاهد ومع ذلك فممتنع ثبوت
مذه الاحكام في حقه سلمنا دلالة ما ذكرناه على كون الرب تعالى مرتباً
ولكن لنفسه اولنا الاول مسلم والثاني ممنوع بانه ما سبق في مسأله السمع
والبصر من الدلالة المانعة من كون الرب تعالى بصيراً فانها بعينها يدرك
على امتناع كونه مرتباً لنا سلمنا دلالة ما ذكرناه على كونه مرتباً لنا ولكنه مستفصل
بامر من الاول بصفة المخلوقة فانها باسنة للجواهر والاعراض وذلك
لستدعي مصححاً مشتركاً ولا مشتركاً غير الوجود والحدوث والحدوث
ليس بعلة كما بينت فكان الوجود هو العلة والباري تعالى مشارك للجواهر
والاعراض في معنى الوجود وما يلزم صحة المخلوقة عليه الثاني هو انما
يدرك الاجسام والالوان باذراك البصر فمدرك الاجسام والاعراض
الملموسة باللمس لا بد من مصحح للاذراك باللمس ولا يصح غير الوجود كما سبق
في التقرير والوجود متحقق في حق الله تعالى وهو غير مدرك باللمس سلمنا
جواز رؤية عقلاً ولكن في الدنيا او الاخرى الاول ممنوع والثاني مسلم
وذلك لانه لا مانع من امتناع الرؤية في الدنيا دون الاخرى بسبب
افتراقهما في الشواغل والمواع والانعاس في الرذائل والانهماك في الشهوات
العاجلة والمخلوعتها في الاخرى **الموافق** اما منع كون الالوان
مرسة فباطل بما سبق في المقدمة واما منع كون الاجسام مرسة فباطل بما
سبق في اول المسئلة قوه لا نسلم ان صحة الرؤية امر ثبوتي على ما قرره
قلنا نحن انما نعلل رؤية الاجسام والالوان ونعني بصحة الرؤية وقوع
الرؤية وهو امر وجودي وليس لك هو نفس امكان الرؤية فانه
فرق بين الرؤية وامكان الرؤية وعلى هذا فقد اندفع جميع ما ذكره
في حجة التقرير فان قيل هل يلزم من ذلك ان يكون الرؤية لا رمة الوقوع

ضرورة تحقق وجوده وليس كذلك قلنا لا نسلم بل لا بد من وجود
المصحح امكان الروية لانفس وقوع الروية ويدل على ذلك انه لو لم يكن
الروية مع ذلك ممكنة لكانت واجبة لذاتها او ممتنعة لذاتها لا
جاز ان يكون واجبة والامتناع اصلا ولا جاز ان يكون ممتنعة لذاتها
اذا الممتنعات لا تصح لها وقد قيل بوجود المصحح قوله لا نسلم ان كل امر متروك
يجب ان يكون معللا قلنا دليلا ما سبق قوله لا نسلم امتناع روية المعدوم
قلنا انفق جميع العقلا بما عدا السالمية على امتناع روية المعدوم
قلنا انفق جميع العقلا بما عدا السالمية على امتناع روية المعدوم ولا
حاجة الى الدلالة بالنسبة الى الموافق ومن خالف فطريق الرد عليه ان
يقول نحن انما نعلم روية ما روتته واقعة ورؤية المعدوم غير واقعة على
ما يحده كل عاقل في نفسه ولو اراد مزيد روية المعدوم كان طابا لاشططا
تخلاف روية الاجسام والالوان على ما لا يخفى قوهر ان الروية عندكم
توع من العلوم لا نسلم ذلك وان سلمنا فلا نسلم لعل كل علم بكل معاوم قوله
لم قلتم ان روية الاجسام والالوان معللة قلنا لما ذكرناه قوله ان اختصاص
محل الحكم بالعلة ايضا لا يدعيه ولا يستدعي مخصصا قلنا ما جعلناه علة
مصححة انما هو نفس لوجوده عندنا نفس الموجود ولا يزيد عليه على ما ياتي
تخلاف الروية قوله ان اختصاص العلة بكونها علة امر زائد قلنا الا انه
نابت لذاته فلا يستدعي مخصصا اخر قوله المعلومة والمذكورة علة
قلنا لا ينالها للوجودات والمعدومات فلا يستدعي مخصصا تخلاف
ذكرناه من الروية حيث نخصص بالوجود دون المعدوم قوله اختصاص
بعض المحال بالسواد واليباض صفة زائدة ولا يستدعي مخصصا ليس
كذلك بل لا بد وان يكون ذلك لازما لذات المحل او لصفه لازمة لذات
المحل قوله ان وقوع الفعل من الفاعل لا يكون معللا قلنا وقوع الفعل لا معنى
له غير وجود الفعل ووجود الشيء في نفسه لا يكون معللا اذ ليس وجوده
زائدا على ذاته واسناده الى الفاعل لا بد في ضرورة كونه ممكنا والاكابر واجبا

الوجود

لذاته وليس الفاعل هو المصحح قوهر ان المماثل والاختلاف حال زائدة و
ليس معللا لا نسلم ان المماثل والاختلاف حال زائدة فانه لا معنى للمماثل غير
الاشترار في اخص صفات النفس وليس ذلك حال زائدة واما الاختلاف
فما صله راجع الى اخص واصف للنفس كل واحد لا يحقق له في الاخر وذلك
سلب لا يثبت فلا يكون معللا كما تقدم وعلى هذا الصواب يمنع تغسل التضاد
والعبرة اذ لا معنى للتضاد غير امتناع الجمع ولا معنى للعبرة الا ان احد
السببين ليس هو الاخر وليس كما اثبات بل حاصله مرجع الى السلب والعدم
المخص قوهر لا نسلم المماثل من روية الاجسام والالوان قلنا الروية
من حيث هي روية الاختلاف فهما ذلك يمكن تحديدها محدد واحد
وانما الاختلاف في النوع والمتعلق وذلك لا يوجب الاختلاف في نفس
الروية كما سبق في العلوم والقدوس والارادات ونحوها في الصفات
وعلى هذا فقد ادفع على ما ذكرناه في منع المماثل منطلقا ومن منع المماثل في
روية الجسد واللون ومن قوهر المماثل من وجه دون وجه قوهر لا نسلم
امتناع تعلق الكل الواحد لعل مختلفه قلنا دليلا ما ذكرناه واما الاول
ما ذكرناه من الاشكال الاول فنمدفع فان ما به الافتراق وان كان مستلزما
لما به الاتفاق فلا يلزم ان يكون علة له فان المستلزم للشيء اعم من العلة له
واحدان كل واحد من المتضادين مستلزم للاخر ولا عليه ولا معلولة
لاحدهما بالنسبة الى الاخر واما الاشكال الثاني فانما يصح ان لو كان العلم
القديم غير مماثل للعلل الحادث من حيث هو علم وليس كذلك بل هما مماثلان
من هذا الوجه وان وقع الاختلاف بينهما فليس ذاتهما بل في عوارض خارجة
عنهما وعلة العالمات انما هي القدر المشترك بينهما دون غيره هذا ان قلنا
بالاخر والاول العالمات لا يزيد على قيام العلم بالذات واما الاشكال الثالث
فانما يلزم ان لو ثبت ان الاختلاف والتضاد امر شيوي زائد على ذات المختلفين
والتضادين وليس كذلك على ما سبق قلنا واما الاشكال الرابع فانما يلزم
غير مسلم بل هو راجع الى حكم الشارع او مخالفة الاعراض على ما تاتي في مسألة التحسين
ان لو كان العلم صفة شيوية
مرصع اللذات والاطلاق هو

ان لو كان العلم صفة شيوية
مرصع اللذات والاطلاق هو

والتبعية واما الاشكال الخامس فمبني على ان افق السواد والخاص
 في الافق الى المثل ليس حكما ثبوته بل حاصله يرجع الى صفة سلبية وموانه لا
 وجود لكل واحد منهما دون المثل فلا يكون معللا كما سبق فظهر لا نسلم ان مستوي
 الوجود مشترك بين الاجسام والالوان قلنا هذا المنع ان صدر من تعريف
 بان الوجود زائد على الموجود وانه مشترك بين الوجودات من المعزلة وغيرهم
 فهو فاسد وان صدر من الاعتراف بذلك كما في الحسين البصري وغيره فوقع
 صعب جدا واصعب ما يقال فيه انه قد ثبت ان المصحح لا يكون مختلفا بما سبق معتن
 او عدا لا احراز ان يكون الرؤية اما ان يكون وجودا او قد ثبت ان المصحح لا يكون مختلفا بما سبق معتن
 ان يكون مما لا فاذا سلتم هذه المقدمات فمنع التساوي في الوجود الذي هو
 المصحح للرؤية يكون منعاً لما سبق من المقدمات وهو ممنوع كلف وقد امكن ذكر ذلك
 بطريق الازام لمعتقده لا بطريق التقدير لمذهب المشتد قهر ان الوجود
 على اصله غير مشترك قلنا ما ذكر بطريق الازام لا يلزم ان يكون معتقدا
 للمزمل على انما بحث عن كل واحد مما خصه اما الامكان فياصله الى صفة سلبية
 كما تقدم كلف وان الامكان متحقق في المعدومات وهي غير مرسنة واما الاشكال
 في العريضة فلا يصلح ان يكون مصححا للرؤية على اصل الحسم والا كانت الطعوم
 والرواح مرسنة على اصلهم وليس كذلك واما المعلومية والمقدورة والملازمة
 فلا يمكن ان يكون مصححا للرؤية لو حرم من الاول لانها اما ان يكون صفة لما قبله انه
 معلوم ومقدور ومذكور واما لا يكون صفة له فان كان الاول فيلزم ان يكون
 صفة وجودية ضرورة صحة اضافة المعدوم بها وان لم يكن صفة له فلا
 يكون علة مصححة لروته اذا العلة لا تخرج عن محل حكمها كما تقدم الثاني ان هذه
 الصفات ثابتة للمعدوم وليس ثمر في قهر لم نقل ان الحدوث لا يكون علة
 قلنا لما ذكرناه فظهر ان سبقته العدم عارض للحدوث قلنا الوجود اذا
 سبقه العدم صدق علة اسم الحدوث فان كان العدم دخلا في مفهوم الحدوث
 فهو المطاوب وان كان عارضا فهو عارض للوجود وعلى كلا التقديرين فيمنع
 احده في المصحح فلنرى الا التعليل بالوجود فظهر ان الوجود حال لا نسلم انه حال

او عدا لا احراز ان يكون
 علا لما سبق فلم يبق
 الا ان يكون وجودا

قولهم لا نسلم الخصم الوجود والحدوث فلما دليله ان اذا كان لا يبرهن صحته
 من اجسام والالوان ولا اجساما ان يكون وجودا او علما او لا وجودا او علما
 لان ان يقال لثوبه علما لا سابق لاطوار ان يقال لثوبه لا وجودا ولا علما
 على القول بالاحوال وساق ايضا لما يلزم من الالوان وجودا وعدم ذلك بان الالوان
 العدم ما هو في مفهومه والالوان لانه قال بان الالوان هو الماهي بالحدوث وهو
 الوجود المسلوب بالعدم وان قال الثاني هو الوجود

بل هو

بل هو نفس الوجود وان كان حاله لافلا نسلم انه متمنع التعليل به وان امتنع التعليل
 بما عداه من الاحوال التي ليست من الصفات لوجوده فظهر ان التعليل بالوجود
 مشروط قلنا اذا كان الحدوث لا يحقق له دون سبق العدم فالعدم
 السابق يكون شرطا في صحح الرؤية والشرط يجب ان يكون متحققا مع الشرط
 والعدم السابق على الوجود المربى لا يكون معه فلا يكون شرطا في رؤيته
 فظهر ان الدليل قد دل على امتناع التعليل بالوجود على ما قرره وانما الصحاح
 لو كان الوجود زائدا على الموجود وهو غير مسلم وان كان زائدا على الموجود فما
 المانع من كونه مصححا للرؤية الذات المصلحة به فظهر ان وجود الرب لا
 يزيد على ذاته ممنوع على راي بعض الاصحاب كلف وانه لا زمل على المعترف به فظهر
 لو كان الوجود مصححا للصحة روية الطعوم والرواح وهي غير مرسنة لانسلم
 انها غير جائزة للرؤية فظهر ان وجود الرب تعالى غير مماثل لوجوده المكملات
 ممنوع على راي بعض الاصحاب ايضا لانه لا زمل على المعترف بالمماثلة فظهر لو
 كان مما لا لا مشتركا في الوجود والامكان قلنا لا معنى لكون وجود واجب
 الوجود واجبا لذاته غير ان ذات واجب الوجود لذاتها لا تقتضي اضافة
 بالوجود الى علة خارجة ولا معنى لكون المكملات لوجود غير ان ذات
 ما قبله لا يمكن لذاته لا تقتضي الوجود لذاته ولا العدم فالاختلاف انما هو
 عابدا الى الذات لا الى صفة الوجود المشترك والذوات مختلفة فظهر لا
 نسلم انه يلزم من وجود المصحح الصحة قد بينا انه يلزم من المصحح امكان الرؤية
 فما تقدم فظهر بان لا يكون ذات الرب تعالى قابلة للرؤية قلنا ولو لم يكن قابلة
 للرؤية لكانت الرؤية ممنوعة عليه لذاتها وامتنع لذاته لا يكون المصحح له وجودا
 على ما تقدم وقد قبل بوجوده فظهر محتمل ان يكون المانع من الرؤية موجودا
 قلنا لو امتنع الرؤية باعتبار مانع خارج لزم ان يكون ممكنه لذاتها فان
 كل ما امتنع باعتبار غيره فهو ممكن بانه فظهر ان المصحح في الشايد لا له الوجود
 وغير ذلك انما هو الحاسة لا نسلم ذلك فظهر الرب تعالى مربي له او لنا
 قلنا بل لنا فان مانعنا من المصحح للرؤية انما هو مصححها بالنسبة لنا وما ذكره

تسا

في مسألة الادراكات مما يقتضي كون الرب تعالى غير مدرك لنا فقد سبق
جوابه واما ما ذكره من النقص بصفه المخلوقة فنسند فعقائه لا معنى
الاجسام والاعراض مخلوقة غير انها موجودة غير مسعنه عن الفاعل لها
ووجودها ليس زائدا عليها فلا يكون وجودها معللا وكونها مستعنه
عن الفاعل فصعفه سلبية فلا يكون معللا ايضا واما الفصل الادراك
المبسي فنسند فعقائه لا يمنع من كون الرب تعالى مدركا لجميع الادراكات
عندنا وانا الذي تمتع عليه ان يكون طريق ادراكه بمناسبة الاجسام وما يقع
الادراك عنده في الشاهد عادة قوه لم لا نسلم جواز ذلك في الدنيا فلما
اذ اثبت ان المصحح للرؤية في الاجسام والالوان هو المصحح في حق الله تعالى
الدنيا وذلك المصحح في الدنيا فكان جازا للرؤية في سوا محقق للرؤية
في الدنيا اولاد في المحقق فهذه الاشكالات مشككة وما ذكرناه
في جوابها فوافق جهد المقل **الحجت الثانية** وهي قرينة من الاولي
قوه مرات لرؤية تتعلق بالموجودات المختلفه كالاجسام والالوان وتعلق
الرؤية منها ليس الامور ذات ووجود وذلك لا يختلف وان تعدت
الموجودات واما ما سوى ذلك مما يتعلق بالانفاق والافتراق واحوالها
تعلق بها الرؤية اذ ليست بذوات ولا وجودات واذ كان متعلق الرؤية
ليس لانفس الوجودات وتعلقها بالباري تعالى لكونه موجودا ولا حفي
ما ورد عليها من الاسولة الواردة على الحوالا ويا وجوبها وخص بالشكال
مشكل وهو ان الوجود اما ان سفوق الذوات او لا سفوق فان سفوق
الذوات فمافوق الذوات عندنا لقابل بالاحوال حال فالوجود حال فلا
يكون متعلق الرؤية اللهم الا ان يفرق بين حال وحال كما سبق وان لم يفرق
به الذوات فمتعلق الرؤية بين اجبا لوجود وممكن الوجود لا يكون متحد
وعند ذلك فلا يلزم من كون الاجسام والاعراض متعلق الرؤية ان يتعلق
الرؤية بالباري تعالى لعدم الاشتراك في المتعلق **الحجت الثالثة**
ولعبارة الاصحاب فهم مسع واجر ما قيل فيها مقاله القاضي ابو بكر وهو ان

الرؤية

معنى لا يقتضي استحالة في ذات القدر ولا في صفه من صفاته ولا في ذات الحادث
ولا في صفة من صفاته واذا التفت مدارك الاستحالة لزما لقول الجواز
كما في العلم وهذه الحجة ضعيفة جدا وذلك ان الخصم ان يقول دعوا كمران
الرؤية جائزة وانها لا يوجب احالة في ذات الراي في المرى ولا في صفتها
اما ان يكون معلوما لكر او غير معلوم فان لم يكن معلوما امتنع الحرمة وان
كان معلوما فاما ان يكون عن ضرورة او نظر لا يسبل الى الاول اذ هو مسامة
ومكارة كسف وانه لا يسلم عن مقابله بدعوى العمل الضرورية نقصه و
ان كان نظرا فلا بد لكر من دليل فان قيل لسل الجواز انفاء الاستحالة والاستحالة
منه لبطلان دليلها فان كل ما يثبت به الخصم في ان الاستحالة من تعلق
الرؤية بالباري تعالى من جهة اشتراط مقابلة المرى للراي وان طباع
صورة المرى في عن الراي وانتقال صورة المرى الى الراي او انتقاله من
من الراي الى المرى وانما لا السعة وغير ذلك فقد بطلنا فمما تقدم
واذا كانت مدارك الاستحالة باطلة فالاستحالة ممنوعة فالقول بالجواز
واجب للخصم ان يقول وان سلم لكم بطلان مدارك المعينه فلم يقيم سلطان
جميع المدارك وما المانع من ان يكون ثم مدرك من مدارك الاستحالة لم
تعد واعلم وعدم الاطلاع عليه مع البحث والسفر غير موجب للميقين بعد
كما تقدم قال القاضي ابو بكر القائل من المشككة فالان قابل بالجواز قطعا وقابل
بالاستحالة قطعا والقبائل متفقان على امتناع الوقف والتشكك في
احد الامر من فمتنع القول به لما فيه من مخالفة الاجماع فلم يبق الا القول بالاستحالة
او الجواز حرما ومر قال بالاستحالة لم يقل مدرك غير ما ظهر فقد انفق القائلون
بالجواز والاستحالة على نفي مدرك اخر فمن ادعاه يكون خارقا للاجماع وقال امام
الحرثين قد اجمعنا على لقطع نحو زحذوث امثال السموات والارض بقدره
الله تعالى مع امكان ورود هذا السؤال بعينه فكل ما يقوله الخصم في جواب
فهو جوابه منها والجوابان ضعيفان اما الاول فمع ان حاصله يرجع الى التشكك
بالاجماع وهو سمع لا عقلي فلما قيل ان يقول بقسام امثلة لبا القاطع بالجواز

والفطاح بالاستحالة وان كان اجاعا منهم على لقطع مع الوقف والتردد
 لكن لانهم اجمعهم على حصر مدارك الاستحالة بل للخصم ان يقول مدارك
 الاستحالة عندي اسفأ مدارك الحواز وعند ذلك فاما ان يشبوا
 مدارك الحواز فقد صح ما قلته وان يسموه فلا حاجة الى هذه الحججة ثم
 وان قدرنا انشاء جميع مدارك الاستحالة فلا يلزم من انشاء الدليل
 انشاء المدلول في نفسه لحواز ان يكون المدلول متحققا وان لم يخلق الله تعالى
 عليه دليلا كما تقدم وعند ذلك فالجزم نفي الاستحالة يكون ممثعا
 فان قلنا اذا كانت مدارك الاستحالة مسفاه فالجزم بالاستحالة ممتنع
 ولا سبيل الى الوقف لما تقدم فلم يبق الا لقطع بالحواز مع انشاء دليله
 ايضا ممتنع ولا سبيل الى الوقف فبح الجزم بالاستحالة فان ممتنع عند ذلك
 دليل الحواز فلا حاجة الى هذه الحججة وان لم ينو ادلس الحواز فقد يقابل
 الجانبان واما الجواب الثاني للخصم ان يقول فيه انما يلزم من هذا ان لو
 كنت فادلا لحواز خلق امثال السموات والارض بالنظر الى معنى مدارك
 الاستحالة وليس كذلك بل انما قلت بالنظر الى وجود دليل الحواز حتى
 انه لو لم يقر عندي دليل الحواز لما قلت به **الحجج الاربعة** وهي
 اشبه الحجج هو ان الادراك عبارة عن كل ما يحصل به مزيد كشف وايضا
 على ما حصل في النفس من العلم بما علمنا عليه ما حققناه في مسألة الادراكات فاذا
 هذا الكلام لا يزيد على ما حصل في النفس من كل واحدة من الحواس بالمسعى ادراكا
 كما مضى وقد تناهنا فمضى ان الادراك بالروية ليس بخروج شيء من البصر الى
 المبصر ولا بانطباع صورة المبصر في البصر انه لا يتفق بالاقابلة ولا
 انضال الجسم ولا انه محصورة وانما هو معنى خلقه الله تعالى في الحواس
 المحصورة وانما هو معنى خلقه الله تعالى في الحواس المحصورة حكم جرى
 العادة وانه لو خلق ذلك الادراك في القلب او غيره من الاعضاء لكان
 جازوا واذا عرف ذلك فالعقل لحواز خلق الله تعالى في الحاسة البصرية
 بل وفي غيرها زيادة كشف واضحا بالنظر الى ذاته ووجوده بالنسبة الى

ملاحظ ان يقول
 و الجزم انشاء الحواز

ما حصل

بالبهرهان والجزم ليقيني من العلم به فان ذلك في نفسه ممكن والقدر
 لا يفسر عنه وذلك هو المسعى الروية وعلى هذا فقد ظهر جواز تعلق الروية
 لجميع الادراكات من الطعوم والروائح وكل موجود من العلوم والقدر
 والارادات وغيرها مما لا يتعلق به الروية في مجاري الاعادات فان
 قلنا ما ذكرته في حوازي انبات الروية اما ان يعموا به كل ادراك او يحكموا بكونه
 خاصا بالروية فان كان الاول فلزم مكر على سياقه ان يكون الرب تعالى
 مسموعا ومشموما ومذاقا وعلوفا وذلك مما عايش عن القول به ازا
 العقول وان اوجتم لخصه بالروية فالفرق حكم غير معقول ثم وان
 دلالة اسلمنا ما ذكرته على حوازي الروية غير انه معارض على عدم الجواز
 ويانه من وجهين الاول انه لو جاز ان يكون مرشفا في لدنا لان الموانع من لغير
 المفرد والبعث المفرد والحجب منفسه والالجاز ان يكون من ايدينا جيل شامخ
 او حمل واقف ونحو لا يراه مع سلامة الاله وانشاء الموانع وهو محال فثبت
 لمرجع انشاء الموانع لم يكن ذلك الالكونه غير مرئية في نفسه الثاني انه لو
 جاز ان يكون حورا او عرضا ضرورة كونه في الجهة وهو على الله تعالى محال
 وان لم يكن في مقابلة الراي فالروية متعدية غير معقولة وارباعا عضدا
 ذلك بالشبه التي سبق ذكرها في تحقيق الادراكات وما نفضي اليه من
 التجسم والايه على نفاصيله **والجواب** اما الاشكال الاول فقد
 اختلف في جوابه اصحابنا فهم من عم وقال الرب تعالى مدارك الادراكات
 الخمسة طردا للدليل المذكور غير انه لا يجوز تعلق الاسباب المقارنة لهذه
 الادراكات في الشامد عادة بالله تعالى كقلب الحدفة نحوه والاصفا
 بالاذن لجهته والتحرك اليه لقصد ادراكه لكنه لا يطلق عليه بهذه
 الاسماء لعدم ورود الشرع بها وهذا هو مذمب الشيخ الى الحسل لا شعري
 ومنهم من قال ان باقي الادراكات لا تعم كل موجود بل ادراك السمع مخصوص بالصوت
 والباري تعالى ليس بصوت ولا الصوت من صفاته فلا يتعلق به السمع و
 الشم يتعلق بالروائح والرب تعالى ليس براحة ولا الراحة من صفاته فلا

مرشفا كما ان يكون في صفاته الراي ادراكا في صفاته
 فان كان الاول فكلهم ان يكون في جهة و انهم ان يكون

لخار
 رسا

تعلق به ادراك الشئ والذوق تعلق بالطعم والرب ليس بطعم ولا الطعم
من صفاته فلا تعلق به الذوق واللمس تعلق باليكفيات الملموسة والرب
تعالى ليس بكيفية ولا الكيفية الملموسة من صفاته فلا تعلق به ادراك اللمس
والذي يدل على صحته منذ اما مجده كل عاقل من نفسه من التفرقة من هذه
الادراكات ولو احدث في الادراك لوقع الالتباس من الادراكات
وهو محال وهذا هو مذنب عبد الله بن سعيد والقلائع كثير من اصحابنا
وعلى هذا فحصول مثل هذه الادراكات لله تعالى واصفاً بها غير متمنع
عقلاً وان لم يخاطبها عليه لعد مردوداً للشرع بها وان حصول
الادراكات المختلفة لمدرک واحد غير متمنع واما تعلق الادراكات المختلفة
بمدرک واحد من جهة واحدة فمتمنع كما يتناهى واما انتفاء الروية في وقتنا
هذا فانما يلزم منه انتفاء جواز تعلق الروية بالله تعالى ان لو لم تقدر ثمرات
منع من الروية ولا مستند لهم في حصر الموانع غير الممتنع والبر وهو غير يقيني
كما سبق كيف وانه من المحتمل ان يكون المانع من الادراك بغير النفس بالشواغل
البدنية وانما هي تلك الرذائل الشهوانية وعند صفوها في الدار الاخرى
وزوال كدورها بانقطاع علاقتها وانفصال عواقبها تحقق لها ما كانت
مستعدة لقبوله ومتمتة لادراكه وان سلمنا انتفاء الموانع مطلقاً فلان
وحوب تعلق الروية ووقوعها لجواز ان لا يخلقها الله تعالى كما سبق سانه و
ما ذكره من الاستشهاد بالصور المذكورة فغير متمنع عدم الروية فيها عقلاً
وان كان متمنعاً عادة كما سبق ثم كيف نكر ذلك مع ما قد ورد من الاجاب
المتواترة الصادقة عن النبي الصادق بما اوجب لنا العلم بانه كان عليه
السلام يرى جبرئيل وسمع كلامه عند نزوله عليه ومن هو حاضر عنده لا يدرك
شيئاً من ذلك مع سلامة الاله الادراك وانتفاء الموانع واما الاشكال
الاخر فنسند فحقيقناه من امتناع اشتراط المقابلة وكل ما ذكره من
الشروط فان الادراك مع ذلك غير متمنع كيف وان هذا بعينه لازم
على من اعترف بهم بان الله تعالى يرى نفسه ويري عينه فما هو جوابه في روية
الله

واما المحذورة السعيت
الله للمفسر هو الحواب في روية الله تعالى روية غيره **واما المحذورة السعيت**
فقوله تعالى رب ارنى انظرا لك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبال فان
استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاحتجاج من وجهين الاول ان موسى عليه
السلام سأل ربه الروية بقوله ارنى انظر اليك ولو كانت الروية مستحالة
فاما ان يكون موسى عالماً بالاحالة او جاهلاً بما فان كان عالماً بالاحالة فالعامل
لا سال المحال ولا يطلبه فضلاً عن كونه نبياً كرمياً وان كان جاهلاً فلزم ان
يكون احاداً معتزلة ومن حصل له طرقاً من علومهم اعلم بالله تعالى وبما يجوز عليه
وما لا يجوز عليه من النبي الصفي والقول بذلك غاية الجاهل والرعونة
واذا بطل القول بالاحالة مما يلزم عليه من المحال لعين القول بالحواز وهو المطلوب
الوجه الثاني قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني تعلق الروية
على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن في نفسه وما تعلق وجوده على الممكن فهو
ممكن فان قيل اما الوجود الاول فالكلام عليه من وجوه الاول لان سأل موسى
سأل الروية وانما سأل ان يعلم به علم ضرورياً وعبر بالروية عن العلم اذ
العلم لازم للروية والعبرة باسم احداً للارزاق من الاخر سأل عن العلم اذ
المحوز كما في قوله جري النهر وسأل الميزاب والمراد به اله الذي فيه وهذا
موتنا وبل انه اله ذيل العلاف وتابعه عليه الجباري واكثر البصر من سلمنا انه
اسأل العلم به ولكن انما سأل ان يريه علماً من اعلام الساعة بطريق حدف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله واسئل القرية والمراد به
اسئل القرية ويكون معنى قوله ارنى انظر اليك اي اري علم من اعلامك لدالة على
الساعة وهذا موتنا وبل الكعبى والتغذابين من المعتزلة سلمنا انه سأل
الروية ولكن لنفسه والاجل دفع قومه في قوله ارنى الله حمرة الاول ممنوع والسنة
مسألة ذلك لانهم لما سألوه الروية اضاف الروية اليه نفسه ليكون معه
البلغ في دفعهم وردتهم عما سألوه نسهاً بالاعلى على الادنى وهذا تامل المحاظ
ومتبعيه سلمنا انه سأل الروية لنفسه ولكن لان سأل ان ذلك ينابيع العلم
بالاحالة اذ المقصود من سवाल الروية انما هو ان يعلم الاحالة بطريق سمع مصداقاً

١١

الى ما عتده من الدليل العقلي لقصد التاكيد وذلك جائز بدليل قول ابيهم
 الخليل ربارني كيف تحي الموتى قالوا لو نؤمن قال لي ولكن ليطمين قلبي
 يضم دليل المشاهدة الى دليل العقل سلنا انه سأل الرؤية مع عدم علمه
 باستحالتها ولكن ذلك غير قاطع في ثبوتها مع كونه عالما بغزة الله تعالى وادبائه
 ولهذا سأل وقوع الرؤية في الدنيا وهي عبر واقعة اجماعا سلنا انه كالمالما
 باحاله الرؤية ولكن لم يقلتم بامتناع السؤال وانما يكون ممنوعا ان لو كان
 ذلك محروما في شرعه فالصغار غير ممنوعة على الابياء علي ما مائة واما الوجه
 الثالث فالكلام عليه ايضا من جهين الاول لانسل انه علق الرؤية على امر
 ممكن قولكم انه علقها على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن فقوله علقها على
 استقرار الجبل حال سكونه او حال حركته لا جائز ان يقال الاول والا لوجدت
 الرؤية ضرورة وجود الشرط فان الجبل حال سكونه كان مستقرا ولو سبق الا
 الثاني ولا يخفى ان استقرار الجبل حال حركته محال لذاته الثاني وان سلنا ان
 استقرار الجبل ممكن غير المقصود من تعليق الرؤية عليه ليس موثقا حوازا لرؤية
 او عدم حوازا لما اذ هو غير مسئول عنه بل المقصود انما هو ان الرؤية لا تقع
 لعدم وقوع الشرط المعلق به ليكون ذلك مطابقا للسؤال وهو حاصل لعدم
 الشرط وسواء كانت الرؤية جائزة في نفس الامم لا يروا سلنا دلالة ما ذكره
 من الوجهين على حوازا لرؤية فهو معارض ما يدل على عدم الحواز وهو قوله تعالى لن
 ترانه وكلمة لن للتايبيد والتحليد وتحقيق النفي وتاكيد واما قول موسى عليه
 السلام انت البك دليل كونه محطئا في سؤاله ولو كانت الرؤية جائزة لما
 كان محطئا والجواب اما قولهم انه انما سأل الجبل الضروري ربه فمن دفع الوجهين
 الاولان لظن ان اطلق معنى العمل لكنه اذا وصل الي في بعد جملة عليه ويكون
 ظاهرا للرؤية على ما ياتي ولا سبيل الى مخالفة الظاهر من غير دليل الثاني و
 ان امكن جملة على العمل لكن يمنع الحمل على العلم منها وبيانها من بلثه اوجه الاول انه
 يلزم منه ان يكون موسى غير عاجز ربه والامام سأل حصول ما هو حاصله ولا
 يخفى ان سببه ذلك المصطفى للنبوة المكرم بالرسالة المحتضن لمخاطبة مع معرفة
 المعتزلة

وان كان محروما
 في شرعه

المعتزلة ومر شد اطراف من العلم بالله من اعطى الجاهلات كما تقدم الثاني
 ان قوله تعالى لن ترانه جواب عن سوا الروايات المعتزلة بمعنى على ان قوله لن ترانه
 محمول على نفى الرؤية فلو كان طلب موسى للعلم لما كان الجواب مطابقا للسؤال
 الثالث انه لو سأل التاويل لسأل مثله في قوله تعالى ارنا الله حمزة وفي قوله
 تعالى لا يدركه الابصار لتساوي الدلالة وهو ممنوع بالاجماع وقوله تعالى حمزة
 لا يدركه على كون النظر موصولا بالي قولهم انه انما سأل ان يراه على من اعلام الساعة
 قلنا لا يستقيم ذلك لوجوه ثلثة الاولى انه على خلاف لظاهر كما سبق من غير
 دليل الثاني انه اجابه بقوله لن ترانه وقوله لن ترانه ان كان محمولا على نفى
 ما وقع السؤال عنه من رؤية بعض الالات فهو حلف فانه قد اراه اعطى الالات
 وهو تدرك الجبل وان كان قوله لن ترانه محمولا على نفى الرؤية فلا يكون
 الجواب مطابقا للسؤال الثالث انه قال تعالى فان استقر مكانه فسوف
 ترانه فان كان ذلك محمولا على رؤية الاله فهو محال فان الاله لست في استقرار
 الجبل بل في تدركه وان كان محمولا على الرؤية فلا يكون مرتضا بالسؤال و
 ملذه المحالات انما لزم من حمل الاله على رؤية الاله فكون ممنوعا فظهر انما
 سأل الرؤية لفصد مثل هذا الجواب لدفع قوله عنه اجوبة بلثه الاول ان
 ما ذكره على خلاف لظاهر المفهوم من سؤاله الرؤية لنفسه من غير دليل الثاني
 انه لو علم ان الرؤية غير جائزة لما سألها من الله تعالى واما قولهم ان نفسه لفصد
 دفع قوله بل كان يجب ان يبادر الى ردعهم وزجرهم عن طلب ما لا يليق بحلال الله
 تعالى كما لظهر انهم قوم يحملون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة الثالث
 انه قد وقع زجرهم وردعهم عن سوا الههم ارنا الله حمزة باحدا لصاعقة وهو ينظرو
 وليس في اخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه بل انما كان ذلك لانهم
 طلبوا ذلك في معرض التشكيك في نبوة موسى وقصد اعجابهم عن ذلك فانكر
 الله تعالى ذلك منهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض نبوعا
 وقولهم انزل علينا كتابا من السماء وان لو كان ذلك مستحيلا لطر الى ما قصد
 من الاعجاب بقولهم المقصود من السؤال انما هو ضم الدليل السمعي الى الدليل العقلي

لهم والعدا ان الاله
 عتده على ما قال تعالى
 ما حد لهم الصاعقة

للتأكيد فمندفع من وجهين الاول انه اذا كان عالما باحالة الروية فلا يخفى ان
 العلم غير قابل للزيادة والنقصان وطلبه للتأكيد فممنوع وعليه مذا قال بعض
 المتأولين يجب صرف الوجود لخليل ارنى كسفي المونة عن قصد التأكيد لعله
 باحيا الله تعالى الموي لما ذكرناه الى محاطة جبرئيل بذلك عند نزول الوحي
 ليعلم انه من عند الله تعالى وموعد لوجهين الاول انه خاطب به الرب تعالى بقوله
 رب ارنى وجبرئيل لسرب الثاني ان احاء الموتى غير مقدور لجبرئيل فلا
 يحسن التسوية له باحيا الموي بل الاول اصره الى ما نقل عنه عليه السلام انه
 كان قد اوحى الله تعالى اليه اى اتحادا سا نا خلا وعلامته ان اوحى الموي
 بسبب دعائه فوقع في قلبه انه ذلك لانسان فطلب لك ليظهر قلبه
 بانه هو ذلك الخليل الثاني وان امكن طلب باكي العلم باحالة الروية فمضمرة
 الدليل السمعى الى العقلي فقد كان يمكن ذلك بطلب اظهار الدليل السمعى له
 من غير ان سال الروية مع احاطتها قهرانه لو لم يكن عالما باحالة الروية
 مع سواله لها جوابه ما سبق وعدم معرفته باحالة وقوع الروية في الدنيا
 انما كان لان الروية في الدنيا غير مستحيلة لذاتها ولا مانع منها لولا الدليل
 السمعى لعله لم يكن قد علمه بعد ولا ظهر له الا بعد السوال وقوله تعالى ارنى
 قهران ذلك لم يكن حراما في شرعة قلنا وان لم يكن حراما غير انه لا فائدة في طلب
 المحال وما لا فائدة فيه فمنصب السبي منه عنه قهر الصغار جازة على الالبياء
 ممنوع على ما مائة قهر على الوجود الثاني لان سلم انه علق الروية على شرط ممكن فلنا
 لانه علقها على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن ولهذا فانه لو فرض وجوده
 او عدمه لا يلزم عنه لذاته محال قهر لشرط هو الاستقرار حالة الحركة على ما ورد
 فمندفع بانهم اقلوا الشرط هو الاستقرار في حالة وجود الحركة مع الحركة فهو
 زيادة اضمار في الشرط ترك لظاير اللفظ من غير دليل فلا يصح وان قالوا الشرط
 هو الاستقرار في الحالة التي وجدت فيها الحركة بدلا عن الحركة فلا يخفى حوازه قولهم
 انه لا يلزم ان يكون المعلق على الممكن ممكنا على ما فرده ليس كذلك فانه لو قدر
 وجود الشرط فان لم يوجد الشرط كان تعلق الوجود على الوجود ممسعا وان

اليه

وجد المشروط فهو المطلوب واما ما ذكره من المعارضة بقوله تعالى ان
 ترانى فمندفع لادبجة او جبالا قول ان لن للتبايد بل للتأكيد بدليل
 قوله تعالى ولن تمنوا ابدا مع انهم تمنونه في الآخرة الثالثة انها وان كانت
 للتبايد ولكن لاحتلاله اراد به عدم الروية في الدنيا وهو الاول لا يكون
 الجواب مطابقا لسؤال موسى وهو فلم يسأل الروية في غير الدنيا الثالث
 انها وارجح على التبايد مطلقا فحاشا اشفاا وقوع الروية ولا يلزم
 منه اسفاء الجواز الرابع وارجح على اشفاء الجواز من الوجه الذي ذكره
 غير انه يدل على الجواز من حشانه احال اشفاا الروية على غير الراى وضعفه
 عن الروية بقوله لن تترك ولو كانت روتة غير جاز لكان الجواب لست
 تترى كما لو قال ارنى انظر اليك الى صورتك ومكانك فانه لا يحسن ان
 يقال لن ترانى صورتك ولا مكانك بل لست بذي صورة ولا مكان وقول موسى
 عليه السلام انت الملك مما لا ينهض شبهه في حوازه خطأ وحملة حوازه
 الروية لوجهين الاول هو ان التوبة قد يطلق بمعنى الرجوع وان لم يسبقها
 ذنب ومنه قوله تعالى تاب عليهم اى رجع عليهم بالفضل والانعام وعلى
 مذاق لا بعد ان يكون المراد من قوله تبت اى رجعت عن طلب الروية عند
 قوله تعالى لن ترانى وقوله عليه السلام وانا اول المؤمنين ليس المراد به ابتداء
 الايمان في تلك الحالة بالله تعالى بل المراد به اضافة الاولية اليه الى الامانة
 الثالثة انه وان كانت توتة مستدعي سابقه الذنب فلس في ما يدك على ان
 الذنب في سواله بل جاز ان يكون التوبة عما يقدم من الذنوب قبل السوال
 مما راي من الاموال والالنة العظمة من تبايد الجبل على ما عادة المؤمنين
 والصلحاء من تجديد التوبة على ما سلف اذا راوا انه عظمة وامرهم ولا

الفصل الثاني

في بيان وقوع الروية في الآخرة للمؤمنين
 وقد اخرج بعضهم في ذلك مسلكا ضعيفا وهو ان قال الامة في هذه المسئلة
 على قولين فمنهم من قال حوازه الروية وقوعها في القيمة للمؤمنين منهم من نفى
 الامرين وقد ثبت بالدليل حوازه الروية فلزم منه وقوع الروية والالكان

انا لا سلم

القول بالحواز وامتناع وقوع الرؤية قولنا بالشاخر فالاجماع وموباظرو
 هو غير صحيح فان حرف الاجماع انما يكون بالقول باثبات ما اتفق الاجماع عليه نفسه
 او نفي ما اتفق الاجماع على اثباته وذلك غير متحقق فيما نحن فيه فان القول
 الثالث انما هو التفصيل ولا معنى له غير القول بالحواز والقول باتساق الوقوع
 والقول بالحواز ليس على خلاف قول الاجماع اذ فيه موافقه مذهب من قال به
 والقول بانساق الوقوع والقول بالحواز ليس على خلاف قول الاجماع اذ فيه
 موافقه مذهب من قال ليس خارقا للاجماع بل فيه موافقه مذهب القائلين في
 كل طرف قد وافق مذهب ذي مذنب لا انه خارق للاجماع ومذا كما ان القائل
 في مسلمة المسلم بالذي في الحربا لعبد قائلان فقابل بحربا ان لقصاص فهما وقابل
 نفسه فهما ومن صار الى حوزان قتل المسلم بالذي لقيام دليل في نظره لا
 يلزمه ان يقول ذلك في الحربا لعبد من غير دليل ولا يكون بذلك خارقا للاجماع
 ولا ممنوعا منه بالاجماع والمعتد في ذلك قوله تعالى وجوده يومئذ ناظر
 الى ربهما ناظره ووجه الاحتجاج منه ان النظر قد يطلق في لغة العرب بمعنى
 الاشارة ومنه قوله تعالى انظر وناقتبس من نور كراى انظر ونا وقوله تعالى
 ما نظروا الا بصحة واحدة اي ينظرون وقوله تعالى فساظره يرجع ^{المسئلون}
 ومنه قول الشاعر فان بك صد رمذا السور وب فان غدا لناظره قرب
 اي لمنظره واذا استعمل النظر باناء هذا المعنى استعمل من غير صلة وقد يطلق
 ويراد به التفكير والاعتبار واذا استعمل باناء وصل بهي ومنه يقال نظرت
 في المعنى الفلان اي فكرت فيه واعتبرت وقد يطلق بمعنى التعطف و
 الرافة واذا استعمل باناء وصل بالامر ومنه قولهم نظرت فلان لفلان اي
 تعطف عليه وراف به وقد يطلق بمعنى الرؤية والابصار واذا استعمل
 باناء وصل بالي ومنه قول الشاعر
 نظرت الى من حس الله وجهه فيناظره كادت على امتى بعضي
 والمراد به الرؤية والنظر في الالة موصول بالي فوجب جملة على الرؤية والابصار
 فان قل النظر الذي موصفه الوجوه انما يمكن جملة على الرؤية ان لو كانت

الوجوه بمعنى الجوارح وليس كذلك بل المراد بالوجوه في الالة الانفس و
 الاشخاص الشريفة النفس بالايان دون الجوارح ولهذا يقال اقبل
 وجوه القوم اي رؤسائهم واشراقتهم ويدل على ذلك قوله تعالى وجوه
 يومئذ باسرة والاصل الجوارح المفهوم من لفظ الوجوه ههنا وليس المراد
 من قوله وجوه يومئذ باسرة الوجوه بمعنى الجوارح بدليل قوله نظن ان
 فعلها فاقرة والظن ليس للوجوه بمعنى الجوارح فكذا لك لوجوه لناظرة
 سلمنا ان الوجوه بمعنى الجوارح ولكن لا سلمنا ان المراد من النظر المضاف اليها
 الرؤية قولهم ان النظر الموصول بالي في اللغة للرؤية لا سلمنا ان الي ههنا
 حرف وبيان هو ان الي قد يكون اسما فان الي واحدا لا لا الي النعم ومنه
 قول الشاعر فهل كرهنا الى فاني طبيب بما اعطى النطاسي جديما
 اي فما عندي وعلى هذا فتقدير ان يكون بمعنى واحد الا لا فيكون معنى
 قوله وجوه يومئذ ناظرة الى بعة ربهما من نظرة وعلى تقدير ان يكون معنى عند
 يكون معناه وجوه يومئذ ناظرة ليهما ناظرة الى عند ربهما ناظرة اي
 من نظرة نعمة ربهما سلمنا ان الي ههنا حرف ولكن لا سلمنا ان الي بمعنى الحرف
 اذا اقترنت بالنظر يكون للرؤية بل قد يرد بمعنى تقيب الحدفة الى جهة
 المري ومقابلتها له ومنه جيلان منناظر ان اذا تقابلوا وقد يرد بمعنى
 الاشارة وقد يرد بمعنى الرحمة وقد يرد بمعنى التفكير والاعتبار اما الاول
 فبيان من سته اوجه الاول انه يصح ان يقال نظرت الى الهلال فلما ربه
 ولو كان النظر بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولو كان بمعنى بوجه الحدفة
 له لكان حقا الثاني انه يصح ان يقال ما نلت نظري الى الهلال حتى رايته
 ولو كان النظر بمعنى الرؤية لكان النظر غاية لنفسه ولا كذلك في
 تقيب الحدفة وايضا فانه يصح ان يقال بطرت فرايت ترتيبا لرؤية على
 النظر بقاء التعقيب يدل على المغايرة والذي يترتب عليه الرؤية انما هو
 تقيب الحدفة الثالث انه يصح ان يقال اما ترى كيف نظرت فلان الي
 فلان ولو كان النظر هو الرؤية لما كان مرثيا بخلاف تقيب الحدفة الرابع

استعملت الي في قوله تعالى انظر وناقتبس من نور كراى انظر ونا
 وقد يرد بغير خبر ربه في قوله تعالى

قوله تعالى وترام نظر من اليك وهم لا يبصرون والمراد بالنظر هنا قلب
احداهم نحوه بدليل قوله وهم لا يبصرون ولو كان النظر بمعنى الرؤية لكان
متناقضا الخامس هو ان النظر الموصول بالي قد يوصف بما لا يوصف به الرؤ
من الصلابة والشم والضعف والازوار والرضي والخمر والذوق الخشوع
وحو ذلك وذلك بما يكون عليه عين الناظر من الاوضاع المختلفة
والتقلب المحضوص الكيفية في تحريكها ومن المعلوم ان الرؤية لا تختلف
باختلاف هذه الاحوال ولا يوصف بها فان العرب لا تصف الا ما يراه فدل
على ان النظر بمعنى قلب الحدقة لا معنى للرؤية السادسة انه يصح الامر بالنظر
والهني عنه فقال انظر الي فلان ولا ينظر الي فلان ومتعلق الامر والهني
ما كان مقدورا للناظر والرؤية غير مقدورة له بخلاف قلب الحدقة
فكان هو المراد بالنظر واما الشاي وموتيان ان النظر قد يراد بمعنى الاشارة
وان كان موصولا بآية وذلك ما نقل عن العرب انها تقول نظرت الى فلان
معنى انظرته ويقال نظري لآية الله تعالى فلان اي انظاري ولهذا يصح
هذا الاطلاق من لآية روية له كالأعمى ومنه قول الشاعر **شعر**
ويوم ندي قار رات وجونهم لآية الموت من وقع الشيوخ نواظرا
اي منظر ضرورة ان الموت لآية ايضا قول الشاعر
وجوه ناظرات يوم يبد الى الرحمن بآية الفلاح اي بالفرح من عنده
منه قول الشاعر اني لك لما وعدت لناظر نظر الذليل الى الغرير لقا
اي منتظر وايضا قول الشاعر كل الخلاق ينظرون سجالة
نظر الجحجح الى طلوع هلال وقال آخر **شعر**
وجوهها ليل الحجاز على النوي لآية ملك نحو المعارب ناظرة والمراد به
الانظار لاستحالة الرؤية وفي مثل هذه الصورة وقال آخر **شعر**
وشعب سطورن الى بلال كما نظر الطاجيا الغمار وحا الغمار لا يري
وانما انتظر وكذلك المشبه به واما بيان الثالث فقوله تعالى في حق الكفار و
لا ينظر اليهم وليس المراد به الرؤية فانه كان يراه ولم يكن المراد به نفى النظر عن

قلب الحدقة والالكان معناه ولا قلب حدقة البصر ولا جهتهم وهو
محال ولا معنى للاشارة ولا الاعتبار فانه تعالى وسقدس عنك وكان محلا
على تركا لرجة واما ما ان الرابع فقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كمن خلفت
ولس المراد بالنظر المحيوس عليه الرؤية ولا قلب الحدقة لمشاركه الكفار
في ذلك ولا الاشارة فامر سبق الا الفكرة والاعتبار سلنا ان النظر الموصول
بآية للرؤية حقيقته ولكن للرؤية المشترطة بالشروط المذكورة من قلب النظر
امرا الاول مسلم والثاني ممنوع وسانه ان لقران نزل بلغه العرب على ما قال
تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه والعرب ما كانت يفهم من الرؤية غير ما ذكرناه فكان اسم النظر موصو
بآياتها وذلك في حق الله تعالى محال واذا عذر حمل لفظ النظر على حقيقته
فلا بد من المحذور حذر من تعطيل اللفظ وذلك محله على الاشارة وغيره
فما حمله اللفظ سلنا انه للرؤية مطلقا ولكن يجب تاويله محله على رؤية
ثواب بطريق حذف المضاف اقامة المضاف اليه مقامه ودليل وجوب
العمل بهذا التاويل السمع والعقل اما السمع فقوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار فهذه الالة صريحة في نفي ادراك الله تعالى بالابصار
كف وقد ورد ذلك في معرض الممدح والاستعلاء فلو امكن ان يكون
مدركا في وقت ما نزل عنه الممدح والاستعلاء وهو محال والجمع بين العمل
بها ونظامها ذكره ممتنع وعند ذلك ولا بد من تاويل ما ذكرته
حذرا من تعطيل احدا لدليلين وايضا قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب دل على امتناع الرؤية في حق من يكلمه فمن لا
يكلمه اولى الزيادة ولانه لم يفرق احد من الامة بينهما وايضا قوله تعالى
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا وصف من سأل ربه بالعتو ولو كانت
الرؤية غير ممتنعة اما لذاتها او لغرضها لما كان كذلك لو سأل غيرنا
من الممكات وايضا فان الله تعالى عاقب من سأل ربه بدليل قوله واذا ظنتم

يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة واسم
تنظرون وقوله تعالى فقد سا لواموسى اكبر من ذلك فقا لو اننا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة لصاعقة ولو كانت الروية جائزة او واقعه لما عاقبتهم
على سواها كما لو سا لو اعترها من الحكايات وقوله تعالى للكليم لن تراي و
لن للتبايد فخر موسى اولى الابرار واما من جهة المعقول فمن ثلثة اوجه
الاول المرى لا بد وان يكون مقابلا للرأي كالأجسام اذ يحكم المقابل
كالاعراض ورؤية الانسان وجهه في المرأة اذ ليس هو في مقابله وجهه
وذلك يوجب كون المرى جوهرا او عرضا وان يكون في حيز وجهه وذلك
على الله تعالى الثالث ان المرى لا بد من ان يطبع صورته في عين الناظر وان
يكون متلونا متشكلا مقددا على ما سلف وذلك في حق الله تعالى
مجال الثالث انه وان كانت هذه الشروط في رؤية الاجسام والبار
ليس يحتم فلا بد من اشتراط سلامة الحاسة وان يكون الرب تعالى تحت
بصر ان يرى والحاسة سالمة فلو كان بحيث يصح ان يرى لوحيان يرى
في الدنيا لانه يلزم من وجود شروط الادراك وجود الادراك ضرورة
فصح لمرى على انه ليس بحال ان يرى والجواب قولهم المراد بالوجه المخلص
عنه حو به الا قول المنع وبيانه ان المتبادر من لفظ الوجه عند الاطلاق انما
هو الحوارح والاصلي في كل ما كان كذلك ان يكون حقيقة فيه وحيث يطلق
الوجه على الرؤساء والاشراف فانما كان بطريق المجاز ثبته بالوجه حيث
كانت اشرف الاعضاء واجلها قولهم المراد بالوجه الباسر الاشخاص فكذلك
الوجه الناظر عنه جوابان الاول لان سلم ان لوجه الباسر الاشخاص
والصافها بالنظر في يوم القيمة على خلاف العادة غير متمنع كما في استنطاق
الاندي والادب بالشهادة على ما قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم الثاني وان لزم التخوذ في لوجه الباسر فلا يلزم التخوذ
مطلقا سلنا ان لفظ الوجه غير ظاهر بحكم الوضع في الجوارح غير انه قد
اقترن بها ما يدل على كونها هي المراد وبيانه انه وصفها بالنظارة وهي الاشراف

وهلك الاسارر وذلك انما يوصف به الوجوه بمعنى الحوارح لا بمعنى الشرف
والرؤساء سلنا ان المراد بالوجه الاشخاص والافسح لكن ليس في اضافته
النظر اليها بما يمنع من حملها على الرؤية اذا كان موصولا بالوجه لوقال تعالى انما
يوسدناضرة الى ربها ناظرة كان ذلك محمولا على الرؤية فوهو ان اي قد يطلق
بمعنى واحد الا لا ومعنى عند عنه جوابان الاول ان ذلك وان كان سائغا
الا انه بخلاف الظاهر المتبادر الى الفهم من اطلاقها فانها مشهورة للجهة
دون ما ذكره والاصل فيما كان كذلك ان يكون هو الحقيقة لثان
وان سلنا عدما لطهورة حكوا الوضع في الحرف غير انه امتزج به ما يدل
على ارادة الحمزة حيث ان الله انما وردت تشبيرا للمؤمنين ونخصصا لهم لانها
والاكرام وذلك لا يكون الا بما يونهه وكرامة ولا يخفى تحقق ذلك عند
حملها الى الحرفه لان النظر يكون بمعنى الرؤية وروية الله تعالى من اجل النعم
الكرامات وهي من اعلى الدرجات ولو حمل الى على احد الاله فكذلك تقدير
الكلام وخوه يوسدناضرة نعمة الى ربها ناظرة وقوله ناظرة بمعنى الرؤية او
بمعنى الاضطراد فان كان الاول فلا يخفى ان الرؤية لا يكون نعمة ولهذا فانه قد
لشترك في رؤية نعمة الله تعالى للمؤمنين والكفار وان كان الثاني فانظر
النعمه لا يكون نعمة بل يكون عذابا ومنه قولهم الاضطراد الموت الاحمر ولا يصلح
ذلك للتبشير وكذلك لاصا لو حمل على معنى عند فليكون تقدير الكلام وجوه
يوسدناضرة عند ربها ناظره ولا بد من اضمار ثواب ربها او نعمة ربها ولو
كان النظر بمعنى الرؤية والاضطراد وفيه مع ما ذكرناه من الجدور زيادة الاضطراد
والاضمار على خلاف الاصل فوهو لا سلنا ان الى اذا اقترنت بالنظر يكون للرؤية
قلنا دلالة ما سبق قولهم يصح ان يقال نظرت الى الهلال فلما رآه لاسلم صحة
ذلك في وضع اللغة بل الذي يعولها العرب نظرت الى مطلع الهلال فلما رآه
الهلال ورى باحد فالمطلع واقم المضاف اليه مقامه محوذا واستعاره وعلى
هذا يكون الجواب عن قولهم ما زالت نظر لي الى الهلال حتى تاسه وقولهم نظرت
من باب التاكيد وذلك جائز عند اختلاف الالفاظ وان اجد المعنى ومنه قول

م

امرئ القيس شعر مكرمه مقتل مدبر معًا كجلود صخر حطة السيل من بها
اضاف الخلود الى الصخر وبما معنى واحد وعلى هذا فانه بحسن انتقال ادركته
فراسته وقوه انظر كيف ينظر فلان الى فلان فهو يجوز باسم الرؤية عن قلب
الحدقة لان قلب الحدقة سبب الرؤية في العالب والمجوز باسم المسبب عن
السبب جاز ومذا هو الجواب عن قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون فظهر ان النظر قد يوصف بالانوصف به الرؤية الحقيقية و
ليس كذلك ولا مانع من صفتها ذكره من الصفات فظهر ان العرب
لا يصف الاماراه ليس كذلك فانها كما يصف المربيات فقد يصف ما لا يرى
في مجازي العادات كالشجاعة والجبرم والكرم والنخل والبر والعقوق و
العشق والشوق ونحو ذلك وفما نحن فيه خاصة فانهم يصفون النظر بمعنى
الرؤية ومنه قول الشاعر شعر نظرت الى من حسن الله وجهه
فانظره كادت على وامق يقضي شعر وفظهر ان النظر بامور به ومنه عن قلنا
الامر والنهي وان لا يتعلق بغير المقدور فاذا اضيف الامر الى النظر الموصول
بالي فهو حقيقه في الرؤية غير انه لما عذر حمل الامر عليه لكونه غير مفرد ويجوز
به عن سببه وهو قلب الحدقة كما سبق فظهر ان النظر الموصول بالي قد ورد
معنى الانظار لاسم ذلك والناقل عن العرب انها تقول نظرت الى فلان بمعنى
اسطره ان كان غير موكوف به فلا التفات اليه وان كان موكوف به فلفظه ح
بالسنة الى النقل المشهور لما ثور عنهم انهم قالوا النظر الموصول بالي لا يكون
الا بمعنى الرؤية وانه لا يقال نظرت الى فلان بمعنى اسطره بل اذا اردنا انظار
فل يطره واسطرته لا غير فظهر ان نظري الى الله ولي فلان معناه اني ارتقب
الخسر والفرج من الله وفلان سطر الى جهة فلان والى السماء ادهى في نظر اهل
اللغة والعرف حمة لله تعليه ولهذا يرفع الناس ايدهم بالدعاء اليها وعلى هذا
يكون الجواب عن قول الشاعر شعر وجوه ناظرات يوم يدر
الى الرحمن بالصلاح وقول الشاعر الى الموت من وقع السيفي ناظر
فالجمول على الرؤية الحقيقية ايضا والمراد به رؤية الكرم والفر والضرى والطير

المفضي

المفضي الى الموت تعبيرة باسم الطبيب عن السبب ويحتمل ان يكون المراد بالموت
امل الحرب الذي يجرى الموت على ايديهم كجوز او استعارة ومنه قول حرير
انا الموت الذي خجرت عنه فليس لها رب منه كاد وقول الشاعر
انك اليك لما وعدت لناظر فجمول ايضا على الرؤية ومعناه ناظر الي
بجهدك ارتقب الجاز الوعد وقوله كل الخلاق ينظرون سجالة
اي يرون ولا يمنع حمل النظر المطلق على الرؤية وانما الذي يمنع حمل
النظر الموصول بالي على غير الرؤية وكذلك ايضا نظر الحجج الى طلوع ملال
معنى الرؤية ويكون بقدر الكلام كل الخلاق يرون سجالة كما يري الحجج
طلوع الهلال وقول الشاعر الى ملك نحو المغارب ناظره فقد قل ان سدا
البيت من احلاف المتأخرين الذين لا يحتاج باقوالهم وان كان حجة فالمراد به الرد
الضاد ومعناه انهم ناظرون الى جهة الملك في المغارب لارتقاب الاحسان
والانعام وقول الشاعر شعر وشعب ينظرون الى بلال
كما نظر الصالحا العام فالمراد به الرؤية ايضا اذا لامتنع النظر المطلق
على الرؤية كما سبق والمراد بها الغمام الماء التازل منه الذي هو سبب الحاء
ثم وان سلمنا ان النظر الموصول بالي قد يطلق بمعنى الانظار غير انه محار بعيد
والحقيقه ما ذكرنا فلا تترك الابد بل وان سلمنا انه ظاهر في الانظار غير انه
يمنع حمل النظر في الابه عليه لوجوه خمسة الاول هو ان الابه انما ورد في التفسير
الا وحصيهم بالانعام عليهم وذلك لا يكون الا بما هو نوعوا لانظار ربقه لانفة
على ما سلف فكون بعيدا عن المقصود الثاني ان الانظار لا يفتح له غير لتطلع
والتوقع لما عساه ان يكون وان لا يكون ومنه في حصول ما يريد في وقت ولا يخلف
عنه على الاستمرار والدوام فلا يستي منظره ولهذا لما كان الرب تعالى عالما
بما يريد في وقت من غير تخلف لم رسم منظره وامل الختان مستيقنون فبرام
نعم الله تعالى عليهم فلا يصح اصافهم بالانظار الثالث هو ان النظر مضاف
الي الرب تعالى بقوله لى ربه ناظره فلو حمل النظر على الانظار فاما ان
يكون المنتظر هو الرب تعالى او غير فان كان الاول فهو محال اذا الرب تعالى

لا ينظر نفسه اذا لا يطار بوقع وقوع امامه والرب تعالى لا يتوقع وقوعه
وان كان الشاى فيلزم منه الاضمار وهو على خلاف الاصل الرابع هو ان
الموصوف بال نظر لوجوه وهي معنى الخواص كما سبق والوجوه بمعنى الخواص
لا يوصف بال نظر الخامس ان الوجوه الموصوفه بكونها ناطقه موصوفه بالنظر
بقوله وجوه بؤس ناطقه والنضارة والانتهاج انما يحصل بالنظر لا بالانظار
واما قوله تعالى في حق الكفار ولا ينظر اليهم فمحمول انصاعا على النظر الحقيقي وهو قوله
غير ان النظر الحقيقي ينقسم الى نظر مخط وهو ما سيقب العفوية والى نظرحمة
وهو ما سيقب الاحسان والرافة وعند ذلك فلا يلزم من كونه غير ناطق
اليهم نظرحمة ان لا يكون ناطقا اليهم اصلا فانه لا معنى لنظر الرحمة غير النظر الذي
يعقبه الصنع والعفو فاذا لم يعقب نظره اليهم الصنع والعفو قل لنظر اليهم
نظر رحمة وان كان ناطقا اليهم حقيقة واما قوله تعالى افلا ينظرون الاابل
كف خلقت فالمراد بالنظر الحقيقي غير ان النظر الحقيقي وحققنا انفسنا الي ما
يعقبه الاعتبار والى ما لا يعقبه الاعتبار والمراد من الاية انما هو النظر الاول
دون الثاني وذلك لاننا في النظر الحقيقي قولهم انه حقيقة في النظر المشروط
بالشروط المعتمده من قبل قلنا النظر حقيقة لا تختلف بالشروط وعدمها بل
غاتها ان وجود النظر متوقف عليها لانفس الحقيقة اذ شرط الوجود لا يكون
داخل في المفهوم من النظر وعند ذلك فيجب حمله على مطلق النظر اذ هو المفهوم
منه واما اعتبار الشروط وعدم اعتبارها فما هو دليل العقل وقد اطلنا
كل ما قبله قوله وان كان النظر حقيقة في مطلق الروية فيجب تاويله قلنا
الاصلا انما هو العمل باللفظ في حقيقة الا يدل عليه دليل وقوله تعالى لا يدرك
الابصار لادل على ان الباري غير ميري الا ان يكون الادراك هو الروية ونحن ان
سلكنا مذهب كثير من امتنا كالفلاسفة وعند الله من سعد وعنه وهو ان الله
تعالى يرى ولا يدرك اذا الادراك ينسب عن الحقوق والاحاطة بالمدرسة و
تقديره وتحديد فقد اندفع الاشكال وان سلكنا مذهب الشيعية الجس من
ان الادراك بالروية هو الروية فنقول ان نفي الادراك عن الابصار اما ان يكون

محمولا

محمولا على نفسه عن الكل حمله او عن البعض دون البعض او عن كل واحد
واحد لا يسيل الي نفسه عن كل واحد واحد لعدم دلالة اللفظ عليه و
ان كان الاول والثاني فهو مسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مدركا في
الحملة فان نفي الادراك عن الابصار جملة لا يوجد النفي عن كل واحد واحد
وكذلك النفي عن البعض لا يوجد النفي عن الباقي ثم وان سلمنا انه اراد
به كل واحد واحد من الابصار فنحن نقول به ايضا فان المدرس عندنا للباري
تعالى انما هو المذكور ذوا الابصار لانفس الابصار فان قلنا ان الابصار
لا يدركه فكذلك لا يدرك غيره فلا فائدة للتخصيص قلنا انما يلزم فائدة التخصيص
ان لو انحصرت فائدة التخصيص في نفي حكم المنطوق عن المسكوت وهو غير مسلم
ولعله كان لخصوص سوال سائل سأل عنه دون غيره او لمعنى اخر وان
سلمنا انه اراد بالابصار المنصرين ولكن لا نسلم ان الالف واللام للعموم
في الاشخاص فلا نسلم انها للعموم بالنظر الي الازمان ولا يلزم من العموم في
الاشخاص العموم في الاحوال ولهذا فانه لو قال كل من دخل في دارى فاعطيه
دراهما فانه وان عم كل دخل فانه لا نعم كل زمان حتى انه لو دخل مرة ناسه من
دخل اول فانه لا يستحق شيئا قولهم انه لو جازان يري في بعض الازمان لزال
عنه التمدح والاستعلاء عنه اجوبة ثلثة الاول انا لانسل انه اراد
التمدح بكونه لا يدركه الابصار فانه وان يميز بذلك عن غيره من المدرسات
فمشارك للمعدوم في ذلك الاجماع منا ومن الخصوم والطغوم وللرواح عند
فان قلنا ومشاركه لبعض الاشياء في نفي كونه مدركا لانزل حكم التمدح بكون
بعض الاجسام وجميع الاعراض كذلك قلنا ليس التمدح نفي السنة والنوم
عنه بل بما به عليه بذلك من نفي الغفلة والذهول واستخاله خروجه عن
كونه عالما وذلك غير موجود في الاعراض وغيرها من الاجسام الثاني وان
سلمنا انه اراد به التمدح ولكن لا نسلم ان معنى التمدح بطل بسبب عدم استمرار
ذلك في كل زمان فانه تعالى كما تمدح بالصفات النفسانية اللازمة وقد
تمدح بالصفات الفعلية الغير اللازمة لكونه خالقا قادرا قاه وموجدا

انقار
وان سلمنا انها للعموم

م

الي غير ذلك لو كان التمدح لا يتم دون الالكون مدركا لما كان لمخصيص
الكفار بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحونون فائدة لعموم ذلك
بالنسبة الي غيرهم الثالث وان سلمنا لزوم ما به التمدح في كل زمان و
لكنا نعلم ان ما ابتغى لنفسه من الادراك وهو غير ما نفاه عن الابصار وعند
ذلك فاما ان يكون ادراك الرب تعالى بمعنى الرؤية كما قاله البصرون من
المعتزلة واما المعنى العمل بالمعنى الرؤية كما قاله المعتزلة لا يكون منهم فان كان
الاول فهو محال على اصله حيث قالوا ان الادراكات لا تدرك والابصار من
الادراكات وان كان الشاى فدلولة ان الابصار لا يعلم ولا يلزم من ذلك نفي
الادراك كما لا يلزم من نفي الادراك عن النفس نفي العمل وان سلمنا ان الالوية عامة
مطلقا غير انها عامة في كل الاشخاص والازمان وانما خاصة في بعض الاشخاص
وبعض الازمان واذا تعارض الخاص والعام كان الخاص مقدما لكثرة دلالته
ولما فيه من الجمع بينه وبين العام فانه لا يلزم من العمل بالخاص ابطال العام الكلية
لابطال العمل به في غير محل الخصوص بخلاف العكس ولا يخفى ان الجمع من الدليلين
اويل من تعطيل احدهما والعمل بالآخر سلمنا ظهور ما ذكره ووجهه ولكن
ان دل على نفي الرؤية فلا يلزم منه انتفاء الجواز وقوله تعالى وما كان للنشر
ان يحكم الله الا وحيا او من وراء حجاب ليس فيه على ما يدعى كونه محجوبا بحاله الوحي
والالما كان التردد مفيدا او اما وصف من طلب الرؤية بالاعتقود لم يكن
لكونه غير مري بل لانه طلب ذلك على سبيل التعجيز والتشكيك في نبوة
المرسل الله على ما سلف وقوله تعالى لن ترانه فقد سبق جوابه ايضا وما
ذكره من الشبه العقلية فقد ابطالنا ما ايضا فاما تقدم فهذا اما عندنا
في هذه المسئلة والله اعلم بالصواب النوع الرابع في ابطال التشبيه وما
لا يجوز على الله تعالى ويشتمل على احدى عشر مسئلة في انه تعالى ليس بجسم
ب 2 انه ليس بجسم في انه ليس عرض في امتناع حلول الجوارح بانه
ه في انه في جهة ولا مكان وانه ليس في زمان في انه لا محل في محل في
الرد على النصارى في انه لا يوصف بالالوهة واللذة ولا شي من اجناس الاعراض

علي

ليس

في م

في

في انه ليس بجسم ياتي في استحالة الكذب في كلامه المسئلة الاولى في
انه ليس بجسم من ذهب امل الحق ان الله تعالى ليس بجسم وذهبنا لفلافة
والنصارى في انه جومر بسيط لا تركيب فيه ورتبا تماشى بعض الخذاق
من الفلاسفة كابن سينا وغيره من اطلاق اسم الجومر على الله تعالى مصبرا
منه في ان الجومر هو الذي له مائة اذا وجدت في الاعيان كان وجودها
لا في موضع وذلك لا يكون الا ما في وجوده يزيد على ما يمتد والبارى
لا يزيد وجوده على ما يمتد بل ذاته وجوده ووجوده ذاته فلا يكون جومرا
والمعتد هو ان نقول لو كان لبارى تعالى جومرا لم يخل اما ان يكون جومرا
كالجواهر والاكال الجوامر فان كان الاول فهو محال لوجوه خمسة الاول انه
لا يخلو اما ان يكون وجوده واجبا لذاته او ممكنا فان كان واجبا لذاته لزم
اشتراك جميع الجوامر في وجودها لذاتها ضرورة اشتراكها في
معنى الجومرية وهو محال وان كان ممكنا لزم ان يكون قابلا للحدوث والعدم
وهو خلاف الفرض اذ الكلام انما يثبت ووجب الوجود لذاته الشاى انه اما
ان يكون قابلا للحرية او لا يكون قابلا للحرية فان كان الاول لزم ان يكون
جسماء كبيرا وهو محال كما ياتي وان كان الثاني فلزم ان في الحقايرة والصغر
تمثلة الجومر لقرء والله تعالى يتقدس عن ذلك الثالث انه لا يخلو اما
ان يكون لذاته قابلا للحلول الاعراض المتعاقبة عليه او لا يكون قابلا لها
فان كان الاول فلزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال كما ياتي وان كان
الثاني فلزم امتناع ذلك على كل الحواضر ضرورة الاشتراك بينها في
المعنى وهو خلاف المحسوس الرابع انه لا يخلو اما ان يكون ذاته قابلة لان
شارا لها انها منها او منها او لا يكون قابلة لذلك فان كان الاول فكون
متميزا اذ لا معنى للمتميز الا المذاق والمتميز على الله تعالى محال لوجهين الاول
اما ان يكون منتقلا عن غيره او لا يكون منتقلا عنه فان كان منتقلا عنه
فكون متحركا وان لم يكن منتقلا عنه فكون ساكنا والحركة والسكون
حادثان علمية وما لا يخلو عن الحوادث فيكون حادثا والحادث لا يكون

يكون

واجبا لذاته الوجها لثانيه هو اختصاصه بجزءه اما ان يكون لذاته او
 لمختص من خارج فان كان لذاته فليس هو واسم محصيل غير من الجواهر
 ضرورة المساواة في المعنى وان كان غيره فكون الرب تعالى مفعلا
 لغيره في وجوده فلا يكون واجب وجود لذاته وان كان غير مختص
 في كل جوهر ان يكون غير مختص ضرورة المساواة في المعنى وهو محال كيف
 فانه لا معنى للجوهر غير المتجيز بذاته فما لا يكون كذلك لا يكون جوهر الخامس
 انه لو كان جوهرًا كما هو لما كان مفيدا لوجود غيره من الجواهر فانه لا
 لبعض الجواهر معلولا وان يكون كل جوهر معلولا للآخر والكل محال فان قيل الجواهر
 وان تاملت في الجوهرية الا انها متميزة ومتغايرة بامور موجبة لتعريف كل واحد
 منها عن الآخر وعند ذلك فلا مانع من اختصاص بعضها بامور واحكام لا
 وجودها في البعض الآخر ويكون ذلك باعتبار ما به التعريف لا باعتبار ما
 به الاشتراك فقوله والكلام في اختصاص كل واحد بما به التعريف الكلام
 في الاول وهو تسلسل متمنع فلم يتق لا ان يكون اختصاص كل واحد من الجواهر
 بما اختص به لمختص من خارج وذلك على الله تعالى في مجالسنا ان قلنا جوهر الجواهر
 وان قلنا جوهر الجواهر فهو تسليم المطلوب فاننا انما نذكر كونه جوهر الجواهر
 واذا عاين الامر الى الاطلاق اللفظي فالنزاع لفظي ولا مشاحة فيه الا
 من جهة ورود المعتد من الشارع به ولا يحتمل ان ذلك مما لا سبيل له
 اثباته وعلى هذا فنقول انه جوهر بمعنى انه موجود لانه موضوع والموضوع هو
 المحل المنفرد ذاته المقوم لما يحل فيه كما قاله الفلاسفة او انه جوهر بمعنى انه
 قائم بنفسه غير مفتقر وجوده الى غيره كما قاله النصارى مع اعترافه
 لا ثبت له احكام الجواهر فقد وافى المعنى واخطا في الاطلاق من حيث انه
 لم ينقل عن العرب اطلاق الجوهر بازاء القائم بنفسه ولا ورد فيه اذن من
 الشارع فان قيل لاحقا باطلاق اسم الجوهر على الجواهر الحادثة وانها مختصة
 بهذا الاسم عن جميع اجناس الاعراض ولا شك ان بين الجواهر والاعراض
 اتفاق وافتراق وليس مدلول اسم الجوهر ما به الاتفاق والالتصنيف الاعراض

بالعلم دون
 ويلزم من ذلك
 ان لا يكون سمي
 من الجواهر

جواهر فلم يتق لا ان يكون المدلول ما به الافتراق وما به مفارقة الجواهر
 للاعراض انما وقامها بانفسها وانها موجودة لاني موضوع وهذا المعنى محقق
 في حق الله تعالى اصح سميت جوهرًا بالنظر الى تحقق موضوع الاسم لغة
 فقوله من اصحابنا من منع كون الجواهر الحادثة قائمة بانفسها ومولختار ان
 استحق الاسفار في مصرا منهم لانه ان تقاير نفسه هو الغنى المطلق عن الافتراق
 الى الغير مطلقا وهو على وفق اشعار اللغة فانهم يعبرون بالقاهر بنفسه عن
 من تقدرونه مستهددا بنفسه غير محتاج الى الاعوان والانصار والجواهر
 لست كذلك فانها مفتقره في حدوثها الى المحدث وفي استمرارها الى المستمر
 البقاء وبعض الاعراض وعلى هذا فقد امتنع ان يكون مناط الاسم الجوهر هو القيام
 بالنفس به وان سلمنا ان الجوهر الحادث قائم بنفسه فلا نسلم انه لا امتياز للجواهر
 عن الاعراض لانه فانها متميزة بكونها متميزة بذاتها وانها محل الاعراض ولعل
 مناط اسم الجوهر هذا وهو غير متحقق في الاله تعالى سلمنا ان مناط الاسم كونه
 قائم بنفسه غير ان غير كاف في جواز الاطلاق دون اذن الشارع ولا يصح سمته
 شيئا لكونه جوهرًا اذ هو مدلول اسم السخي في وضع اللغة وان يسمى اصل الشيء
 جوهرًا ومنه يقال لذات الشيء جوهره ولست لرحل جوهره ولقد يطلق ايضا
 على كل شيء نفيس خطيرانه جوهره ومنه يقال لذات لرحل جوهره ولست لرحل
 جوهرًا ومنه يقال لبعض الجواهر لنفسه جوهره والبارى تعالى اصل كل شيء و
 الانفس من كل نفيس فكان جوهرًا قلنا ان لم يكن المصحح لاطلاق اسم الجوهر في
 الشاهد موجودًا في الغايب فقد امتنع الاتفاق وان كان موجودًا قائمًا
 لصح الاتفاق ان لو صح لقياس في اللغة وهو غير مسلم وان صح ولكن لا بد من
 الاطلاق الشرعي الاذن فيه على ما تقدم المسئلة الثانية في ان البارى تعالى
 ليس بجسم وذهب اهل الحق ان البارى تعالى ليس بجسم وذهب بعض الجاهل الى انه
 جسم ثم اختلفوا فذهب بعض الكرامنة الى انه جسم بمعنى انه موجود وذهب بعضهم
 الى انه جسم بمعنى انه قائم بنفسه وذهب بعض المجتهدية الى انه جسم حقيقة و
 انه متصف باحكام الاجسام وهم منهم من قال انه مركب من لحم ودم كما قال ابن

فقدما لكونه عالما اذ هو
 مدلول اسم العقدة لعمه
 والبرادك ما قل
 بعد يستي

وغيره ومنهم من قال انه نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة
 اشبار بشبر ومن المجسمه من قال وقال انه على صورته لانسان لكن منهم من قال
 انه على صورة شاب امر دجعد ققط ومنهم من قال انه على صورة شح اسط
 الراس واللحمة تعالى الله عن قول المبطلين والمعتد في نفى التجسيم ان يقال
 لو كان لباري تعالى جسما فاما ان يكون كاجسام اولالا كاجسام فان كان
 كاجسام فهو محال لثمانية اوجه منها اربعة وهي تدركه في استحالة كونه جزوا
 وهي الاول والثالث والرابع والخامس يخص الجسم باربعة اوجه الاول
 انه اذا ثبت ان الرب تعالى غير متصف بكونه جوما امتنع ان يكون منصفاً بكونه
 جسماً لان الجسم مركب من الجواهر مفتقرة لها ويلزم من انتفاء ما لا بد منه في كونه
 جسماً لا يكون جسماً الثاني انه قد ثبت ان الرب تعالى منصف بالعلم والقدرة
 والارادة وغير ذلك من الصفات السببه من قبل لو كان لباري تعالى
 جسماً كاجسام لزم من اتصافه بهذه الصفات المحال وما لزم منه المحال فهو
 محال وبيان ذلك من وجهين الاول انه لو اوصف بكل واحد من هذه الصفات
 فاما ان يكون كل جزو من اجزائه منصفاً بجميع هذه الصفات واما ان يكون
 المنصف بجملة بعض الاجزاء دون البعض واما ان يكون كل جزو من هذه الصفات
 واما ان يقوم كل صفة من هذه الصفات مع اتحادها بحملها الاجزاء فان كان
 الاول فلزم منه بعدد الالهة وهو محال كما يات وان كان الثاني فهو متع لوجه
 الاول انه لا اولوية بان يكون بعض الاجزاء منصفاً بها دون الباقية مع
 التساوي في المعنى فان قلنا هذا فلزم ان لو تساوت الاجزاء ولعلم
 مركب من اجزاء مختلفة بالنوعه وعليه فلا يقال لا اولوية فقول تلك الاجزاء
 اما ان يكون اصلاً اجساماً او جواهر بسيطة لا تركيب فيها فان كان الاول فالكلام
 في اتصاف ذلك الجسم الذي هو الجزء كالكلام في الاول وهو سلسل مسع و
 ان كان الثاني فلذلك الجزء هو الاله وهو عود الي ان الرب تعالى جوهري وقد
 اطلبناه الوجه الثاني انه يلزم ان يكون الاله تعالى بمود لك بانه واقامت
 هذه الصفات بجزو واحد لان الحكم بالعالمية والقادرية وغير ذلك لعدم

نفسه

ان

دور غيره و
لا يمكن ان يقال

الجملة فانا سنبين ان حكم العلة لا تعدى محلها وان كان الثالث وهو
 ان يكون كل جزو من هذه الصفات من جملة الصفات ولا وجود لغيرها فافه
 فلا اولوية انصافاً وان كان الرابع فهو محال ما فيه من قيام المتحد بالمتعدد الوجود
 الثاني في بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه الصفات وهو انه لا تخلو اما
 ان يكون اتصافه بها واجباً لذاته او لغيره لاجاز ان يقال بالاول والا
 لزم اتصاف كل جزو منها وجوباً لذاته للتساوي في الخفية على ما وقع بالعرض
 وان كان الثاني فلزم ان يكون الرب تعالى مفتقراً الي ما تخصصه نصفاً
 والمحتاج الى غيره في افادة صفاته له لا يكون لها الثالث مؤانته لو كان
 جسماً لكان له بعد وامتداد ذلك اما ان يكون غير متناه او متناه متناه فان
 كان غير متناه فاما ان يكون غير متناه مع جميع الجهات او من بعض الجهات
 دون البعض فان كان الاول فهو محال لوجهين الاول ما سبقته من اجالة بعد
 لا تناسي والثاني انه يلزم منه ان لا يوجد جسم غير او ان يماحل الاجسام وكما لظ
 الفاذورات وهو محال وان كان الثاني فهو ايضا ممنوع لوجهين الاول ما سبقته
 من اجالة بعد لا تناسي والثاني اما ان اختصاص احد الطرفين بالنهاية دون
 الاخر لذاته او لمخصص من خارج فان كان الاول فهو محال لعدم الاولوية وان
 كان الثاني فلزم ان يكون الرب تعالى مفتقراً في افادة مقداره الى جزو
 ومخصص ولا معنى للمبعد غير نفس الاجزاء على ما تقدم فكون الرب محلول
 الوجود وهو محال وان كان متناهياً من جميع الجهات فله شكل ومقدار
 وهو اما ان يكون مختصاً بذلك المقدار والشكل لذاته او الامر خارج فان
 كان الاول فلزم اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة
 وان كان الثاني فالرب تعالى محتاج في وجوده الى غيره وهو محال الرابع
 انه لو كان جسماً لكان مركباً من الاجزاء وهو محال لوجهين الاول انه لو كان مفتقراً
 الي كل واحد من تلك الاجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون اجزائه
 وكل منهما غير مفتقرا اليه وما افتقرا الي غيره كان ممكناً لاجباً لذاته وقد قيل
 انه واجب لذاته الثاني ان تلك الاجزاء اما ان يكون واجبة الوجود لذاتها

١٤٠

م
يوز

او يمكنه او البعض اجبا والبعض كما لا يجازيها ل بالاول على ما سياتي
بحقته في اثبات لوجدانه وان كان الشاي او الثالث فلا يخفى ان المتفكر
لي الممكن المحتاج الى الغير اولى بالامكان والاحتياج والممكن المحتاج لا
يكون واجبا لذاته وما لا يكون واجبا لذاته لا يكون الها من ذاك ان قيل
انه جسم كالاجسام وان قيل انه جسم لا كالاجسام كان النزاع في اللفظ ود
المعنى فالطريق في الرد ما اسلفناه في كونه جوهر اقل من ان يشاهد من
الموجودات لتبيل الاجسام واعراضا واثبات قسمة تلك مما لا تعلقه و
اذا كانت الموجودات منحصرة في الاجسام والاعراض فالباري ليس بعرض
لان لعرض مفتقر الى الجسم والباري لا يفتقر الى شئ والا كان ما يفتقر اليه
اسرف وهو محال واذا لم يكن عرضا تفتقر ان يكون جسما وايضا فانه قد ثبت
ان الرب تعالى فاعل على الحقيقة ولربنا مد فاعلا على الحقيقة لاجساما حتى
انه لو اخبر بخبره انه راي فاعلا على الحقيقة ليس جسم لكان ذلك مستنكرا
كاستبكاره انه شاهد وليس جسم فكذلك في الغايب ومذا كما انه لما استحال كون
العالم عالما في الشاهد دون العلم وبدون الحيوة ووجب طرد ذلك في الغايب
وايضا فانه قد ثبت ان الله تعالى عالما بالاجسام ولا معنى لكونه عالما بها غير
انطباع صورها في نفسه وانطباع المتخري في غير المتخري محال وايضا قد ثبت
انصافه بالعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات ولا معنى لقيام الصفة
بالموصوف الا انها موجودة في الجبر تعلقا لعلها والا فلا يكون قيام احد بها الاخر
او يمس العكس اذا كان البارئ في الجهة كان جسما وايضا في كونه
جسما ما ورد من الطوارق الدالة على كونه بوجه وبين وعينين لغير ذلك من
الصفات الحرة وذلك دليل على كونه جسما وان سلمنا انه ليس جسما على الحقيقة
ولكن المانع من اطلاق اسم الجسم عليه وان لم يكن جسما في الحقيقة كما اطلق عليه
انه نفس وورد به القرآن بقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
وليس نفس حقيقة اذا النفس لا تخرج عن كونها جسما لطيفا او جوهر او عرضا

على اختلاف المذاهب والجواب اما الشبهة الاولى فتدفعه فان حاصلها
يرجع الى الوهم باعطاء الغايب حكم الشاهد من غير جمع جامع والحكم على غير
المحسوس مثل ما حكى به على المحسوس وهو كذب غير صادق كما سلف و
ذلك كحكم الوهم على ان اعداد العالم لا نهاية لها وانها من نهاية الا وبعد
نهاية اخرى الى امتناهي وان العقل قد دل على النهاية ثم ولو لزمن ان يكون
جسما في الشاهد للزمن ان يكون حادنا كما في الشاهد وان لا يخلو عن الاعراض
التي لا يخلو عنها الاجسام في الشاهد كالحركة والسكون وغير ذلك به
اندفاع الشبهة الثانية ايضا وما استشهدوا به من فضل العلم والعالم عنه
جوابا الاول لا نسلم ان كون العالم عالما بربنا على قيام العلم به كقول العلم
علة له على ما سياتي في ابطال الاحوال الثاني وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم
ان مستند كونه علة في الغايب لكونه عالما القياس على الشاهد بل مستند
ذلك انما هو الدليل القاطع العقلي العام للشاهد والغايب ما ان يكون احدهما
مقاسا على الآخر فلا وما شبهة الانطباق فقد سبق جوابها والقول بانها لا
معنى لقيام الصفة بالموصوف غير وجودها في الجهة بتعاني الجهة لعلها غير مسلم
واما الطوارق الدالة على التجسيم فقد سبق جوابها فوهوما المانع من مجرد التسمي
فلنا عدم مساعدة اللغة وورد الاذن من الشارع بذلك ولا يلزم
من سميت نفسا سميت جسما فان مدلول النفس في كل شئ ذاته وحقيقته و
لهذا يقال نفس الجوز ونفس العرس اشارة الى ذاته والرب له ذات وحقيقته
فكان مسمى اسم النفس وان سلمنا اطلاق الاسم مجردا عن تسميته فلا يلزم مثلها
الجسم من غير جامع وان وجدنا جامع فانما يصح القياس بالخلاف ان لو كان
القياس في اللغة صحيحا وهو ممنوع والاصح ان يسمى سبحانه ونفسها وهو باطل كما سبق
المسئلة الثالثة
في انه تعالى ليس بعرض وقد اتفق العقلاء على ان الرب تعالى ليس بعرض
لانه لو كان عرضا فاما ان يكون من جنس الاعراض او لا يكون من جنسها فان كان
من جنس الاعراض فهو ممنوع لاربعة اوجه الاول انه لو كان من جنسها لكان ممكنا

او كانت باقى الاعراض واجبة ضرورة التساوي في معنى العرضة ومجال
الثاني انه لو كان من جنسها فاما ان نفتقر الى محل بقوم به او لا نفتقر فان
كان الاول خرج عن كونه واجب الوجود لذاته لافتقاره الى ما تقوم به
وجوده وان كان الثاني لزومه استغناء باقى الاعراض عن محل ضرورة الاجاد
في معنى العرضة الثالث لو كان عرضا لاستحالة بقاءه على ما ياتى
وخرج عن كونه واجبا لوجود لذاته **الرابع** انه قد ثبت كون الرب تعالى
متصفا بالصفات النفسانية من العلم والقدرة وغير ذلك وهذه
الصفات معاً ولو كان عرضا لكان معنى المعنى لا تقوم بالمعنى هذا ان كان
من جنس الاعراض وان لم يكن من جنسها فاصل النزاع راجع الى اللفظ ود
المعنى كما سبق ولا وجه لاطلاقه مع عدم ورود الشرع به والله اعلم **المسئلة**
الرابعة في بيان امتناع حلول الحوادث ذات الله تعالى وقيل الخوص
الحجاج لا بد من تخصيص محل النزاع فقوله المراد بالحوادث المنازع فيه الوجود
بعده لعدم كان ذاتا قائمة بنفسها كالجوهر واصفه لغيره كالاعراض واما
لا وجود له كالعدم او الاجزاء عندنا لقبها فانه غير موصوفه بالوجود
ولا بالعدم كالعالمية والقادرية والمردية ونحو ذلك والنسب و
الاضافات فانها عند المتكلم امور وثمة لا وجود لها فالحق من ذلك
بعد ان لم يكن فيقال له منجد ولا يقال له حادث وعندنا فقوله
العقلاء من ارباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة قيام الحوادث ذات
الله تعالى غير الجوس والكرامة فانهم اتفقوا على حوان قيام الحوادث ذات
الله تعالى غير ان الكرامة لم يحوزوا قيام كل حادث ذات الرب تعالى
بل قالوا اكثرهم موما نفتقر اليه في الاجاد والحلق ثم اختلفوا في هذا الحادث
فمنهم من قال بقوله كن ومنهم من قال لهو الارادة فخلق الارادة او القول
في ذاته يستند الى القدرة القدسية لانه حادث باحداث واما حلوله في
المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على خلاف مذهبهم فالمخلوق القائم
بذاته يعبرون عنه بالحادث والحارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث

ومنهم من زاد على ذلك حادثين اخرين وهما بالسمع والتبصر واجمعت
الكرامة على ان ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يجد له منها اسم ولا
يعود اليه منها حكم حتى لا يقال انه قابل بقوله ولا يريد بارادة بل قابل بالقائمة
ومرديا لمردية ولم يحوزا عليه اطلاق اسم متجدد لمركن في انزاله بل قالوا انما
كلها اذ لمة حتى في الخالق والرازق وان لم يكن في الازل رزق ولا خلق
واما ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها فكان منها ما لا يفتقر
المتكلمون على امتناع اتصاف الرب بها غير ابي الحسين البصري فانه قال
تجدد عالميات لله تعالى بتجدد المعلومات وما كان من النسب والاضافات
والتعلقات فمتفق من ارباب العقول على جواز اتصاف الرب تعالى بها حتى
يقال بانه موجود مع العالم بعد ان لم يكن وانه خالق العلم بعد ان لم يكن ما
كان من الاعلام والسنلوب وان كان سلبا مستحيل بقدر وجوده لله تعالى
فلا يكون متجددا بالاجماع ككونه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك و
ان كان سلبا مستحيل بقدر اتصاف الرب تعالى بوجوده مع وجوده
ونعدم هذه المعنة عند فرض عدم ذلك الحادث فتجدد له صفة سلب
بعد ان لم يكن واذا اتينا على تخصيص محل النزاع فعودنا الى المقصود وقد اجمع
اهل الحق على امتناع قيام الحوادث ذات الرب تعالى بحج ضعفه الاولي
قالوا لو كان الباري تعالى قابلا لحلول الحوادث بذاته لما اخلا عنها او عن
اضدادها وضا الحوادث حادث وما لا تخلو عن الحوادث فيجب ان يكون
حادثا والرب تعالى ليس كحادث وهذه الحجية مبنية على خمس مقدمات الاو
ان كل صفة حادثه لا بد لها من ضد والثانية ان ضد الصفة الحادثة لا بد
وان يكون حادثا والثالثة ان ما قبل حادثا فلا تخلو عنه او عن ضده والرابعة
ان ما لا تخلو عن الحوادث حادث والخامسة ان حدوثه على الله تعالى محال
اما ان الرب تعالى ليس كحادث فقد سبق تقريره واما ان ما لا تخلو عن الحوادث
فهو حادث فسياتي بتقريره في حدوث الجوهر وانما الاشكال في المقدمات
الثلاثة الاولى وذلك ان لقابل ان يقول قولكم ان كل صفة حادثه لا بد لها

كل النسب والاضافات فغير متشعب اشبهت بالرب تعالى
بعلوان لم يكن للانفلاق فانه اذا اكل الحاد شعور حاد اعرج
الرب تعالى هم

من ضد فاما ان يراد بالصد معنى وجودي يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة
لذاتها واما ان يراد به ما هو اعم من ذلك وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود
الصفة لذاتها وان كان عدما حتى يقال بان عدم الصفة يكون ضد وجودها
فان كان الاول فلا نسلم انه لا بد وان يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار
والاستدلال على موقع المنع عسرا وان كان الثاني فلا نسلم انه يلزم ان
يكون ضد الحادث حادثا والا كان عدم العالم المتناقض على وجوده حادثا
ولو كان عدمه حادثا كان وجوده سابقا على عدمه وهو محال ثم وان سلمنا
انه لا بد وان يكون ضد الحادث معنى وجودنا ولكن لا يسلم امتناع خلق المحل
عن الصفة وضد هاهنا الاعتبار وحث قرنا في مسألة الكلام والادراك
ان لقابل للصفة لا يخلو عنها او عرضتها انما كان بالمعنى الاعم لا بالمعنى
الاخص فلا مناقضة **الحجرا** **الثانية** انه لو قامت الحوادث بذاته كان
ها سبب والسبب اما الذات وخارج عنها فان كان هو الذات وجب واما
بد واما الذات وخرجت عن ان يكون حادثا وان كان خارجا عن الذات فاما
ان يكون معلولا للذات او لا يكون معلولا له فان كان الاول لزم
الدور وان كان الثاني فد لك الخارج يكون واجب الوجود بذاته ومفدا
للاله صفاته فكان اولى ان يكون هو الاله ومذم الحالات انما لزم من
قام الحوادث بذات الرب تعالى فكون محالا ولقابل ان يقول وان اختلفت
الصفات الحادثة الى سبب فالسبب انما هو القدرة القدسية والمشبه الاله
القائمة بذات الرب تعالى كما هو مذمب الكرامة على ما اوضحناه فليس السبب
هو الذات ولا خارج ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور والا كان العالم
قدما وهو محال فان هل اذا كان المرح للصفة الحادثة هو القدرة القدسية
والاختلاف فلا بد وان يكون الرب تعالى قاصدا للمحل حدوثها ومحل حدوثها
ليس الاذاته فوجب ان يكون قاصدا لذاته والقصد الى الشيء يستدعي كونه في
الجهة وهو محال ثم ولما كان قائم كل حادث به وهو محال وايضا فان لصفة الحادثة
عند الكرامة انما هي قوله كن والارادة التي هي مستند وجود المحدثات

وعند

وعند ذلك فلا حاجة الى الحادث الذي هو القول او الارادة لا يمكن
اسناد جميع المحدثات الى القدرة القدسية فلنا اما الاول فنقد ففان
القصد الى اجاد الصفة وان استدعي القصد الى محل حدوثها فانما يلزم من
ذلك ان يكون المحل في الجهة ان لو كان القصد بمعنى الاشارة الى الجهة وليس
كذلك بل بمعنى زيادة احداث لصفة فيه وذلك غير موجب للجهة ثم وان كان القصد
الى اجادا لصفة في المحل يوجب كون المحل في جهة فلزم من ذلك امتناع
القصد من الله تعالى الى اجادا الاعراض لان القصد الى اجادا بما يكون قصدا
لمحاله ويلزم من ذلك ان يكون محالها في الجهات والقصد الى محله في جهة
من لسن في الجهة محال وذلك يفضي الى ان يكون الرب تعالى في جهة عند
خلق الاعراض وهو محال والقول باننا اذا جاز خلق بعض الحوادث في ذواته
خلق كل حادث فدعوي مجردة وقياس من غير جامع وهو باطل على ما اسلفناه
في تحقيق الدليل واما الثالثة فخالصه يرجع الى لزوم رعاية العرض والحكمة
في افعال الله تعالى وهو غير موافق لاصولنا وان كان ذلك بطريق الالزام
للخصم فلعله لا يقول به وان كان قابلا به فليس القول بتخطئه في القول
بحلول الحوادث بذات الرب تعالى ضرورة تصويبه في رعاية الحكمة اولى
من العكس **الحجة** الثالثة انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته كان قابلا
لها في الازد والاكانت لقابلية عارضه لذاته واستدعت قابلية
اخرى وهو تسلسل وكون الشيء قابلا للشيء فرع امكان وجود المقبول
اذا القابلية نسبة بين القابل والمقبول فنستدعي تحقق كل واحد منهما
ويلزم من ذلك امكان حدوث الحوادث في الازل وحدث الحادث
الازل ممتنع للتناقض من كون الشيء ازليا وبين كونه حادثا ولقابل ان
يقول لا نسلم انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته كان قابلا لها في
الازل فانه لا يلزم من القبول للحادث في الازل امكانه القبول له
ان لا مع كونه غير ممكن ان لا والقول باننا يلزم منه التسلسل يلزم عليه الاجاد
بالقدرة للمقدور وكون الرب خالقا للحوادث فانه نسبة متجددة بعد

ان لم يكن فاما الجواب مهنا به يكون الجواب بمر وان سلمنا انه يلزم من
 القول في ما لا يزال القبول اذ لا فلا نسلم ان ذلك يوجب امكان وجود
 المقبول اذ لا ولهذا على اصلنا الباري تعالى موصوف في الازل بكونه
 قادرا على خلق العالم ولا يلزم منه امكان وجود العالم اذ لا الحجة الرابعة
 انه لو قامت الحوادث بذاته لكان متغيرا او للتغير على الله تعالى محال و
 لهذا قال الحنبل عليه السلام لا احب الا لغيري المتغيرين ولقائل ان يقول
 ان اردت بمر بالتغير حلول الحوادث بذاته فقد اتحد للامر والملزوم و
 صار حاصل الشرطية لو قامت الحوادث بذاته لقامت الحوادث بذاته
 وهو غير مقصد ويكون القول بان التغير على الله تعالى محال بهذا الاعتبار
 دعوى محل النزاع فلا يقبل وان اردت بمر بالتغير معنى اخر وراى قيام الحوادث
 بذات الله تعالى فهو غير مسلم ولا سبيل الى اقامة الدلالة عليه واما
 المعزلة فمنهم من قيل المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصو لها في
 الخبر تبعا لمجملها فيه والباري تعالى ليس المتخزن فلا يكون محالا للصفات
 وهذه الشبهة يدل على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقا كانت قد
 او حادثه وهي ضعيفة جدا اما الشبهة الاولى فللقائل ان يقول لا
 انه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف لاما ذكره بل معنى قيام الصفة
 في الموصوف تقوم الصفة بالموصوف في الوجود وعلى هذا فلا يلزم
 ان يكون المعلول قاعا باعلة لكونه متقوما بها في الوجود اذ ليس المعلول
 صفة ولا العلة موصوفة به واما الشبهة الثانية فللقائل ان يقول
 لانسلم ان قيام الصفة بالجواهر لكونه متحسبا بل امكان ذلك للمعنى
 مشترك بينه وبين الباري تعالى وان كان ذلك لكونه متحسبا فلا يلزم
 من انتفاء الدليل في حق الله تعالى انتفاء المدلول كما تقدم تخفيفه كلف
 وقد امكن ان يكون ذلك للمعنى اخضع الباري تعالى ولا يمنع بطلان الحكم
 الواحد بعلت شي صورتي والمعتد في المسئلة تحتان بقرينة والزامية
 اما التقرينة فهو ان يقال لو بان قيام الصفات الحادثة بذات الرب

فلا نوم بل انه
 الصفه ومهم
 من قال الجواب
 اما صح تمام الصفه
 به لكونه متحصرا و
 لمدامان لا اعراض
 لما لم يصرح به لم يصح
 تمام المعاني بها
 والباري تعالى
 ليس محصورا

فاما

فاما ان يوجب نفسا في ذاته او في صفة من صفاته او لا يوجب شأ
 من ذلك فان كان لا اول فهو محال باتفاق العقلاء وامل الملل وان
 كان الثاني فاما ان يكون في نفسها صفة كما لا ولا صفة كما لا لاجازان
 يقال بالاول والا كان الرب تغل على ناقصا قبل اتصافه بها وهو محال
 ايضا بالاتفاق ولا لاجازان يقال بالثاني لوجهين الاول اتفاق الامة و
 امل الملل لكرامة على امتناع اتصاف الرب تعالى بغير صفات المحال
 ونعوت الجلال الثاني هو ان وجود كل شيء اشرف من عدمه فوجود
 الصفة في نفسها اشرف من عدمها فاذا كان اتصاف الرب تعالى بها لا
 يوجب نقصا في ذاته ولا يوجب صفة من صفاته على ما وقع به الفرض فانصافه
 بما هو في نفسه كمال لا عدم كما لو كان كذلك لكان ناقصا لتمام اتصافه
 بها وهو محال كما سبق الحجة الثانية من جهة المناقضة للضم والالزام
 وذلك من ثمانية اوجه الاول ان من هذا مبدا لكرامة اهم لا يجوز ان
 اطلاق اسم متجدد على الله تعالى فيما لا يزال كما يتبادر من قول فلوقامت
 بذات صفات حادثه لا تصف بها وتعدي الاله حكمها كالعلم فانه اذا
 قام محل وجب اتصافه بكونه عالما وكذا في سائر الصفات القاهه لمخالها
 وسواء كان المحل قدما او حادثا وسواء كانت الصفة قدما او حادثه اذ
 لا فرق بين التقدير والحادث من حيث انه محل قامت به صفة الا فيما
 يرجع الى امر خارج فلا اثر له واد اثبت ذلك فيلزم ان يقال انه قابل
 نقول ومرد بارادة ويلزم من ذلك محدد اسم لم يكن له قبل قيام الصفة
 الحادث وهو مناقض لمذمهم الثاني هو ان الكرامة موافقون على
 ان القول والارادة لا تقوم الا بالحى كالسمع والبصر وقد وافقوا
 على ان الحى اذا خلا عن السمع والبصر لا يخاو عن ضده وعند ذلك فاما
 ان يقولوا بان الله تعالى محلو عن القول والحادث او الارادة الحادث
 وعن ضده فلا عبود الى الفرق بينه وبين السمع والبصر سبيلا وان
 قالوا بان لا يخلو الرب تعالى عن القول والارادة او عن ضده فلا يخلو ذلك

الضد ما ان يكون قدما او حادثا فان كان الاول فيلزم من ذلك عدم
الموجود القدر ضرورة حدوث ضده وهو محال بالانفاق وبالذلل
على ما ياتي وان كان الثاني فالكل في ذلك الضد كالكل في الاول
ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى على وجه لا يتصور
خلوة عن واحد منها والحوادث المتعاقبة لا بد وان يكون متسامية
على ما سبق في اثبات واجب الوجود وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
ضرورة الثالث ان من مذهبهم ان لقول الحادث والارادة الحادثة
عرض كاللون والطعم والرائحة وانه يجوز في الشاهد معنى الجواهر
عن الاقوال والارادات والطعوم والروائح والالوان مع جوار
اتصافها بها وقد اقاموا لالوان والطعوم والروائح بذات الله
تعالى وجوزوا ذلك في لقول الارادة ولو قل لهر لهر لا قصتم
لحوار قام الطعوم والالوان والروائح بذات الله تعالى من غير ان يلزم
استحالة التعري عنها كما في القول بالحادث والارادة الحادثة لهر
جدد والى الفرق سبيلا الرابع هو ان من مذهبهم ان الرب تعالى مظهر
وانه مقابل للعرش الكريمه وليس مقابل الجوهر فرد من العرش وقد
قالوا بان العرض الواحد لا يقوم بجوهرين والصفة الحادثة في ذات الله
تعالى وهي لقول الارادة كما هو مذهبهم فوجب قيامها مع احادها
بجزيين فصاعدا وهو مناقض لمذهبهم الخامس ان من مذهبهم ان مستند
المحدثات انما هو القول بالحادث والارادة الحادثة ومستند القول
والارادة القدرية القديمة والمشيه الازلية ولا فرق من الحادث والمحدث
من جهة محدده وهو انما كان مفتقرا الى المرحم من جهة تحدده وقد
استوان في التحدد فلو قل لهر لهر لا يعنى لقدره القديمة والمشيه
الازلية في حدوث المحدثات من غير توسط القول والارادة لهر
جدد والى الفرق سبيلا السادس وحصل لقالين حدوث القول
ذلك انهم وافقوا على ان القول مركب من حروف منتظمة والحروف متضادة

فانا

كما تعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض تعلم استحالة الجمع من الحروف
وانه تعذر الجمع من الكاف والنون من قوله كن وقد وافقوا على استحالة
معنى لباري عن الاقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها به وعند ذلك
فاما ان يقال باجتماع حروف القول في ذاته تعالى او لانقال باجتماعها
فان قل باجتماعها فاما ان يقال تجرى ذات لباري تعالى وقام كل حروف
بجزومه واما ان يقال بقيامها بذاتها مع احاد الذات فان كان الاول
فهو محال لوجهين الاول انه يلزم منه التركيب في ذات الله تعالى وقد بطلنا
في ابطال القول بالمحسيم الشائبة انه ليس اختصاص بعض الاجزاء ببعض
الحروف دون البعض اولى من العكس وان كان الثاني فيلزم منه اجتماع
المتضادات في شئ واحد وهو محال وان لم يقل باجتماع حروف القول
في ذاته فيلزم منه مناقضه اصلهم في انما اصف به الرب تعالى لتجمل
عوه عنه بعد اصفافه به والحرف السابق الذي عدم عند وجود
اللاحق قد كان صفة للرب تعالى وقد زال بعد وجوده له التابع
انهم جوزوا اجتماع الارادة الحادثة مع الارادة القدرية ومنعوا
ذلك في العلم والقدره ولو سلوا عن الفرق لكان متعذرا الثامن
انهم اسم المحدث على ما كان متجددا في الشاهد ومنعوا ذلك في الغايب
والفرق مع الاستواء في التحدد غير معقول وللكرامة ثلث شبه الشبهة
الاولى انهم قالوا وقع الانفاق من الامة على ان الرب تعالى متكلم مرتد
بصير ولا بد وان يكون منكلا بكلام مرتدا بارادة سمعنا سمع بصيرا
ببصر على ما تقدم في الصفات وقد قام الدليل على حدوث الكلام
والارادة والسمع والبصر بما تقدم في الصفات ايضا وعند ذلك فاما
ان يكون هذه المعاني قامة بذاته او لغيره اولادته ولا غيره لاجاز
ان يقال بالثاني والثالث لما تقدم في الصفات ايضا لم يتق الاول
وهو المطلوب للشبهة الثانية ونخص لقالين بقيام المعاني القديمة
بذات الرب تعالى وهو اتم قيام المعاني القديمة بذات الرب تعالى صحيح

اطلقوا

بالانفاق منا ومن القايلين بها ولا فارق بينهما وبين المعاني الحادثة
غير القدم والحدوث والقدم معنى سلبى عدى وموسلب الاول
فلا يصلح لدخوله في المقتضى لقيام المعنى بالذات فلم يبق الا ان يكون هو
العدد المشترك من القدم والحادثة وعليه ما المطلوب الشهية
الثالثة انه لو امتنع قيام المعاني الحادثة بذات الرب تعالى فاما ان تمتنع
لما به الانفاق بينهما وبين المعاني القديمة او عابها بالاحلاف وما به الاحلاف
لسن غير الحدوث وهو كون لعدم سابقا على وجود الصفة لاجاز ان
يقال بالاول واللامتنع قيام المعاني القديمة بذاته ولا جاز ان يقال بالثالث
لان الامتناع انما يكون عند تفقد وجود الحادث وما به الامتناع يجب
ان يكون حاصله عند فرض الامتناع فيجب ان يكون حاصله عند تفقد وجود
المتنوع ولعدم التباين لا يحقق له عند فرض الوجود المتنوع فلا يصح تعليل
الامتناع به **والجواب** عن الشبهة الاولى ما تقدم في الصفات
من امتناع حدوث المعاني القديمة بذات الله تعالى وعن الشبهة الثانية
بمنع الحصر والمحلي لا يدل عليه بقسا على ما تقدم وان سلمنا الحصر ولكن لا
نسلم ان القدم عدم بل هو عبارة عن سلب لعدم السابق وسلب لعدم
ثبوت وان سلمنا ان لعدم عدم فالحدوث وجود اذ لا معنى للحدوث غير
سلب القدم بجهان يكون ثبوتها وعند ذلك فلا مانع من كونه مانعا
او ما لازمه من القيام بذات الله تعالى وعن الشبهة الثالثة يمنع التساو
بين القديم والحادث في غير الاسم وان سلمنا الاشتراك في المعنى من
وجه فلا نسلم انه لم يخص الحادث عن الحدوث وان سلمنا ذلك ولكن لا
نسلم ان الحدوث سابق حالة تفقد الامتناع قوه ان الحدوث عبارة
عن سبق لعدم لان سلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا لعدم و
فرق من الامر من كونه مسبوقا لعدم امر ملازم للحدوث ومع الحدوث
والله اعلم المسئلة الخامسة في ان الله تعالى ليس في جهة ولا مكان و
الذي صار لينة اصل الحق من المللكها ان البارئ تعالى ليس في جهة ولا

معنى

مكان

مكان وانفقت المشبهة على انه تعالى في جهة خصوصا بما محبة فوردون
غيرها من الجهات ثم اختلفوا فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه
في الجهة ككون الاجسام حتى انه قال لانه مما س للصيغة العليا من العرش
وحوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات عليه وبالذات مبت
اليهود لغتهم الله حتى قالوا ان العرش لسط من تحت كاطط الرجل الحديد
انه بفضل على العرش من كل جانب اربعة اصابع وقد وافقهم على حوازماسة
الرب تعالى للاجسام بعض المشبهة كضوء كهمس واحمد الجهمي حيث قالوا ان
المخلصين من المسلمين يعاقبون الرب تعالى في الدنيا والخرة ومنهم من قال انه
يحاذ للعرش من غير مماسه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ان تايينه ومن العرش
من المسافة متسامية ومنهم من قال انها غير متسامية ومنهم من قال ان كون
الرب تعالى في جهة لا يكون للاجسام والمعتمد في ذلك ان يقال لو كان
البارئ تعالى في جهة وحيز لم يحل اما ان يكون في الجهة والجزء ككون الاجسام
وهو ان يكون بحيث يشار اليه بالحس انه مهننا او مناك واما لا يكون
في الجهة والجزء ككون الاجسام فان كان الاول فاما ان يكون في كل جهة
او في جهة واحدة فان كان في كل جهة فلزم منه ان يكون ذوات المتغيرات
وذوات الجهات مداخله لذاته تعالى ومحدتها او لا يكون لشي من الجواهر
والاجسام المتغيرة حصر ولا جهة ضرورة كون الرب تعالى شاغلا لكل
جهة وحيز وهو محال وان كان في جهة واحدة وحيز واحد فهو ممنوع لو حصر
الاول ان ذلك الحيز وبلك الجهة اما ان يكون وجوديا او لوجود ثاقان
كان وجود ثاقا ما ان يكون قدما او حادثا فان كان قدما فهو محال لما
سلك في بيان حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان كان حادثا فالباب
تعالى قل حدوث هذا الحيز لا يكون في جهة ولا حيز وهو خلاف مذهب
الحصر وان لم يكن وجود ثاقا فليس كون الرب تعالى في الجهة والحيز
ككون الاجسام وهو خلاف الفرض الثاني انه لا مخلو اما ان يكون ذلك الحيز
المعين هو حيز العالم او غير فان كان الاول فهو محال لما سبق في القسم الاول

ان

وان كان الثاني فانما ان يكون مما ساء للعالم او غير مما ساء فان كان مجسما
 فهو ممنوع لو جهين الاول اما ان يكون مساويا له او اكبرا واصغر فان
 كان مساويا له فيلزم ان يكون مركبا ضرورية ان المماس منه لبعض العالم
 غير المماس منه لبعض الاخر ولان العالم مركب فماسة وسواءه فكون
 مركبا واذ كان الرب تعالى متجيزا مركبا فكون جسما وهو كما لما سبق في الثاني
 هو ان مما ساء من الرب تعالى للعالم غير مما لم يكن منه مما ساء له وفي ذلك
 ايضا ما يوجب التركيب في ذات الله تعالى وهو كما لو على هذا يلزم نطلان
 القسم الثاني ايضا وان كان اصغر من العالم فاما ان يكون مع ذلك قابلا
 للقسمة فهو كما لما تقدم وان كان غير قابل للقسمة فهو في الصغر والحفاة
 نازلا منزله الجوهر الفرد والرب تعالى منزعه عن ذلك بالاجماع منا ومن
 الخصور وان لم يكن مما ساء للعالم فاما ان يكون يجهه وبين العالم امتداد
 متناه او غير متناه فان كان الاول فهو ايضا كما لما سبق فيما اذا كان
 مما ساء له وان كان الثاني فهو كما لان من الجيزين من الامتداد منحصرين
 وما لا تنهاه لا يكون منحصرا بين جازين ثم لو كان من العالم على بعد لا نهاية
 له فمن مذمب الكرامة القابلين بهذا المذمب ان الله تعالى يجوز ان يكون
 مرثيا ومن شرط الرؤية عندئذ ان لا يكون المرثي عندئذ في غاثة البعد
 فاذ كان على بعد لا نهاية فيمتنع ان يكون مرثيا على اصلهم مذاكله ان كان الرب تعالى في الجهة والجزء
 له فهو في غاثة البعد المعقول لكون الاجسام وان كان في الجهة لا لكون الاجسام فالنزاع ابل اللفظ
 دون المعنى والامر في الاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع وسائر
 مافه عن قرب وقد استدلال اصحاب على امتناع كون الرب تعالى في
 الجهة والجزء يسا لك لا بد من سردها والنتبيه على ما فيها المسلك الاول
 مسلك الفاضل في بكره وهو ان قال لو كان لباري متجيزا كان مشاركا
 للجوهر في اخص واصافه والمشارك في اخص واصاف يلزم تماثلهما
 ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى جوهرًا وهو باطل كما سبق وبيان ان
 الاختصاص بالجزء من اخص واصاف الجوهر ان يميز الجوهر عن جميع الاعراض

اول ما يلوون فاما لما
 فان كان فاما للقسم

ليس الا بذلك فكان اخص وصيف له وبيان ان الاشتراك في اخص
 الاوصاف بوجب التماثل انه لو لم يكن كذلك لجاز اختصاص احد السو
 بصفه لا يثبت لها في الثاني ولجاز اشتراكا المختلفات في اخص صفة الواحد
 منها ويلزم من ذلك جواز كون السواد حلاوة علما قدره الى غير ذلك
 وهو كما ما في بحفته في التماثل والاختلاف ولقائل ان يقول وان سلم
 مشاركة الباري للجوهر في الاختصاص بالجزء فلا نسلم ان اختصاص الجوهر
 بالجزء من اخص واصاف الجوهر وانما يكون من صفات الرب تعالى ان لو
 كان من اخص صفات الجوهر متوقف على امتناع كونه صفة للرب تعالى
 وهو دور ممنوع وان سلمنا ان الاختصاص بالجزء من اخص واصاف الجوهر
 فالاشتراك فيه هل يكون موجبا للتماثل فسياتي تخفيفه في التماثل والاحتمال
المسلك الثاني انه لو كان الرب تعالى محتصا بجهة وجزء لم يخل
 اما ان يكون اختصاصه بذلك الجزء لذاته او لكونه قائم بذاته ووجب تخصيصه
 بذلك الجزء لاجازته ان يقال الاول لان نسبة جميع الاجياز لذاته
 تعالى نسبة واحدة فليس اختصاصه به بالبعض اولى من البعض وان كان
 الثلث فذلك لكونه ما قد يروى او حادث لاجازته ان يكون قدما اذا لكون
 عرض والعرض يتجدد غير باق على ما سياتي فلا يكون قدما وان كان حادثا
 كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممنوع كما سبق ولقائل ان يقول
 من الجاز ان يكون لاجياز والجهات مختلفة فان التماثل غير معلوم
 بالضرورة ولا قام عليه دليل بطري وعنده ذلك فلا نسلم ان نسبتها
 لذات الباري تعالى على السوية وعنده ذلك فمن الجاز ان يكون
 اختصاصه به بعض الاجاز لذاته او ان بعض الاجاز اقضى لذاته ان
 يكون مختصا بالباري تعالى دون غيره من غير كون موجب لاختصاص
 ثم وان سلمنا تساوي الاجياز بالنسبة الى ذات الباري تعالى ولكن
 لا نسلم انه لا بد من كون مختص له بالجزء ولهذا فانه يجب لاصاف الحي
 بالعلم والجهل على البذل لكون الحماة مصححة لكل واحد منهما وما لزم من

احصوا واصاف الجوهر ان لو
 لم يكن دليل من صفات الرب
 تعالى وانما تمتع ان يكون
 فاذ اتروا اسما انصار
 الرب تعالى على غيره من احصا
 صفات الجوهر ولو به من احصا
 صفات الجوهر

انصاف الرب تعالى بالعلم لان لا بد لاعن الجهل مع وجود المصحح له
ان يكون مختصا يكون فكذلك في اختصاصه بالخير والجهة فان قيل
انما اختص بالعلم وبغيره من الصفات الازلية من غير مختص من حيث كانت
صفات مدح وكما لخلاف الاختصاص ببعض الاجاز دون البعض وايضا
قد ثبت ان البارئ تعالى هو المختص لسائر الموجودات وذلك استدعي
ان يكون متصفا بالعلم والقدرة والارادة ولو استدعي في اتصافه بهذه
الصفات مختصا لزم التسلسل المنمنع قلنا اما الاول انما يصح ان لو ثبت
ان الاختصاص ببعض الاجاز والجهات ليس من صفات المدح وهو غير مسلم
من حيث ان جهة العلو اشرف من جهة السفلى فالاختصاص بها يكون من
صفات المدح اللهم الا ان بين لزوم النقص من الاختصاص بالخير من جهة
اخرى وعند ذلك فكون تركا لهذا المستدك وعدو لا ليعني ه
واما الثاني فان قيل بان المختص لا استدعي في اتصافه بصفاته الى مختص
مطلقا لزم طرد ذلك في الاختصاص بالخير والجهة وان قيل بانه لا يفتقر
لبالمختص في اتصافه بالصفات التي يكون بها مختصا دون غيرها
ولا يخفى ان صفة الكلام والسمع والبصر ليس من الصفات الموجبة
للتخصيص فيلزم ان يكون في اتصافه بها مفتقرا الى مختص وهو محال
وان سلمنا ان اختصاص الرب تعالى بالخير يوجب قيام المعنى المختص به
لكن لا نسلم انه عرض ولا يتجدد بل حكمه حكم باقي الصفات الرب تعالى
من العلو والقدرة ونحوه فلا يكون ذلك موجبا لحلول الحوادث بذات
الرب تعالى **المسئلة الثالثة** لو كان البارئ تعالى مختصا بجهة وحيث فاما
ان يصح عليه ان تقع في امتداد الاشارة اليه او لا يصح عليه ذلك
فان لم يصح عليه ذلك فليس تلك الجهة حقيقته بل لفظا وان صح عليه
ذلك فاما ان يكون له بعدا ولا بعد له اصلا فان لم يكن له بعد وامتداد
فليس في الخير كون الجوهر في الخير والنزاع في كونه اذ ذلك متحيزا ليس
الامن جهة اللفظ لامن المعنى وان كان له بعد فلا بد وان يكون متساميا من

جميع الجهات او من بعض الجهات وهو محال لما سياتي في تناسخ
الابعاد كيف ويلزم من كونه غير متناه من جميع الجهات ما التزمناه
في المسئلة الاولى وهو محال واذا كان متساميا من جميع الجهات فله
شكل ومقدار تقدر له الا فرض الاصغر والاكبر جاز عليه عقلا
ولسنة الكل لذاته واحدة فاختصاصه باللبعض دون البعض
لا استدعي مختصا من خارج والافلا او لوتة لما اختصت به دون غير
ثم ذلك المختص لاجاز ان يكون مختصا بذاته لان نسبة الذات الى
سائر الجهات نسبة واحدة فلم يتقوا الا ان يكون فاعلا بالاختيار وفعل
الفاعل بالاختيار لا يكون الا جازا على ما سنبينه في مسألة حدوث
العالم ويلزم من ذلك ان يكون ما اختص به الرب تعالى من الشكل والمقدار
حادثا وهو محال لما فيه القول بحلول الحوادث بذات الله تعالى كما سبق
ولقابل ان نقول القول بحدوث المقدار والشكل فرع حوازا انصاف
الرب تعالى بعد اراكم مما هو عليه او اصغر وهو غير مسلم اذ المقادير
والاشكال مختلفة وعند ذلك فلا مانع من القول بوجوب اختصاص
الرب تعالى بواحد منها لذاته دون غيره وانما يلزم امتناع ان لو كانت
المقادير والاشكال وهي غير متماثلة **المسئلة الرابعة** لو كان
الرب تعالى مختصا بجهة فاما ان يصح عليه الخروج والانتقال
عنه او لا يصح عليه ذلك فان كان الاول فلزم عليه حوازا اتصافه بالحركة
والحركة حادثه حدوث اجزاها فكون محلا للحادث وهو محال لما سبق
وان كان الثاني فيكون كالن من العاجل وذلك صفة نقص في حق الله تعالى
ولقابل ان نقول لا نسلم ان امتناع الخروج عليه من جنس صفة نقص والعجز
عن الانتقال عنه انما يحقق في ما من شأنه ان يكون قابلا للانتقال فالمر
ببين ان الرب تعالى قابل للانتقال عن جنس امتناع الانتقال عليه منه
لا يكون عجزا فلا يكون ذلك من صفات النقص الا كان الرب تعالى موصوفا
بالعجز عن الحركة لا امتناعا عليه وان لم يكن متحيزا وهو محال وللنقصوم شبه

والا هو غير متناه من جميع
الجهات
وامر سئل وقدر

عقلته ونقلته اما الشبهة العقلية فاربع الاولى ان كل شئ
فاه ما بانفسهما بحث لا يكون احدهما محلاً للآخر فاما ان يكونا متصلين او
منفصلين وعلى كلا التقديرين فلا بد وان يكون كل واحد منهما جهة
من الآخر وهو معلوم بالضرورة والباري والعالم كل واحد قائم بنفسه
ان يكون كل واحد منهما جهة من الآخر كما متصلين او منفصلين وربما عبر عن
هذا المعنى بعبارة اخرى فقل الباري تعالى اما ان يكون قد دخل العالم في
ذاته او خارجا عنه لانه لا جازان يقال بالاول والا كان محلاً للمواد
وهو محال كما سبق وان كان الثاني فاما ان يكون متصلاً به او منفصلاً عنه
وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون جهة منه الثانية انه اما ان يكون اخل
العالم او خارجا عنه او لا داخل العالم ولا خارجا عنه فان اثار الموجود
مذاحه عمر معقول وان كان اخل العالم فالعالم في جهة فموقفه يكون
في جهة وان كان خارج العالم فلا بد وان يكون موازاً للعالم ومقابل له
فكون في جهة والا لما كان خارجا عنه الثالثة هو ان الموجود منقسم الى ما
قائم بنفسه والى غير قائم بنفسه بل هو معنى قائم بغيره والقائم بنفسه لا
معنى له غير المتجيز بنفسه والقائم بغيره لا معنى له غير القائم بالجزئياً محله
فالباري تعالى ان لم يكن متجزئاً بنفسه فكون قائماً بغيره وهو محال كما سبق
الرابعة انا اجمعنا على ان الرب تعالى متصف بصفات قائمة به ولا
معنى لقسم لصفات بالذات الا انها موجودة في جهة الذات تبعاً
للذات فلو لم يكن ذات الرب تعالى في جهة لما عقل قائم الصفات بها واما
الشبهة النقلية فمنها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومنها قوله
تعالى فان استكبر وافا ادر عند ربك لانه والعدنة مشعرة بالخير والجنة
ومنها قوله تعالى له بصعد الكمل الطيب وقوله تعالى يعرج الملائكة و
الروح اله وذل لك مشعر بالجهة ومنها قوله تعالى وجاءت بك والملك
صفا صفا وقوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتهم الله في ظلل من الغمام وذلك
مشعر بالجهة ومنها قوله تعالى آمنتم من السماء ان نحسفكم الارض لعل ان

لا حار ان يكون لا
داخل العالم ولا خارجا
عنه

الرب تعالى في السماء فان مثل ذلك الفعل لا يكون لغرض الله تعالى ومنها
قوله تعالى ثم ردنا فقد لي فكان قاب قوسين او ادنى واما من جهة السنة
فحدث النزول على ما سبق وايضا قوله عليه السلام للمجارية الحرة ان الله
ووجدا لا احتجاج به من وجهين الاول قوله اين الله سال عن الأيتية ولو لا
ان الله تعالى متاين لما سال عن ايتيه الثلثة انها اشارت الى السماء و
لم ينكر النبي عليه السلام علمها بل قدرها على ذلك وتقريره نازل بمنزلة
صرح لفظه قالوا واذا ثبت انه في جهة وحب ان يكون في جهة العلو اذ هي
اشرف الجهات وتخصيص اشرف الموجودات باشرف الجهات اولى فان
الناس بفطرتهم يرفعون ايديهم عند الدعاء والمسئلة الى جهة السماء ولو لا
اعتقادهم انها اشرف الجهات وانه مختص بها لما كان كذلك والجواب عن
الشبهة الاولى ان يقال ان ازيد بالاتصال والانفصال قياما واحدا بالآخر
وامتناع القياس به فالباري تعالى بهذا الاعتبار منفصل عن العالم ولكن
ذلك مما لا يجب كون كل واحد منهما في جهة من الآخر الا ان يكون الرب تعالى
قابلاً للكون في الجهة وهو محال للنزاع وان اردت بالاتصال ما يلائم الالحاد
في الجهة وبالاتصال ما يلائم الاختلاف في الجهة والجزئ فدلك انما
يلزم وتمر ان لو كان الباري تعالى قابلاً للجزئ والجهة والافلاما نفع من خلوه
عنه ما عقافان راموا اسات الجهة بالاتصال والاتصال بهذا الاعتبار
والخصم فلا سلمة الا فيما هو قابل للجهة والجزئ كان دوراً ودعوى البد
في ذلك ممنوع فان البديهي لا يخالف فيه اكثر العقلاء واكثر العقلاء
مخالفون في نفى الجهة عن الله تعالى وان اکتفى في ذلك بمجرد الدعوى
فقد لا يومن المعارضة مثله في طرف النقتض وعن الشبهة الثانية باختار
انه لا داخل العالم ولا خارج فان ذلك انما هو من لوازم الجهة والجزئ فالأ
يكون في جهة ولا يجيز فلا يكون متصفا به والقول بان ذلك غير معقول
انما يصح فيما كان من خواص الجهة والجزئ اما ما ليس من خواص الجهة والجزئ
فالقول بانه اما داخل العالم واما خارج عنه لا يكون معقولاً وعن الشبهة

والجزئ

الثالثة منع انه لا معنى للقائم بنفسه غير المتعين بل القايير بنفسه المستغنى
عن عمل تقويمه والبارى تعالى كذلك وذلك لا يلزم منه كونه في الجهة
وعن الرابعة منع انه لا معنى لقياس الضفة لمحلها الا كونها موجودة في الجيز
تبعاً لمحلها فوه ومن المعلوم ان ذلك غير ضروري ولا دليل عليه و
اما الشبه النقلة فمن باب الظواهر لظنته فلا يقع في مقابلة الأدلة
العقلية اليقينية كيف وانه مما يعارض دليلان فالجمع بينهما اولى من
العمل باحدهما وتعطل الآخر وقد امكن الجمع تارة بل ما ذكره من الظواهر
على وجه موافق للدليل العقلي لما ل على نفى الجهة والجزء اما قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فقد سبق تاويله وقوله فالدين عند ربك له رده
التقارب بالذوات والاحاد بل ارادته الاختصاص بالاصطفا والاكرام
والاجتبا ولهذا يقال فلان عند الملك منزلة عظيمة اى انه محض بالاصطفا
والاجتبا وقوله تعالى اية يصعد الكرام لطيب معناه وقوعه من
الله تعالى لموقع الرضا وعلو الرتبة وتعظيم شأنه وليس المراد به الحركة ف
الاستقال لوجه الله تعالى فان الكلام عرض غير منتقل وقوله تعالى يعرج
الملائكة والروح اليه فالمراد به عروجهم الى حيث يامرهم بالتقرب اليه
وليس المراد به التقرب بالذوات كما في قوله ومن يخرج من بيته مهاجراً
الى الله ورسوله اى بالتقرب اليه بالطاعة لان المراد به التقرب
بالمسافة وقوله تعالى وجاه ربك والملك صفاً صفاً لس المراد به الحركة
والاستقال بل المراد به محي امر الرب تعالى لفصل القضاء يوم الدين بطريق
حذف المضاف واقامة المضاف له مقامه وذلك كما في قوله تعالى
فان الله بنياهم من القواعد اى امره بالانفاق منها ومن الصوم وقوله
تعالى هل ينظرون الا ان ياتهم الله في ظلل من الغمام اى عذاب الله في
ظلل من الغمام بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وانما
خصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات كانت تنقدهم باظلل
من الغمام كما قد نقل وقوله تعالى منهم من في السماء ان يخسف بكم الارض

فجعل

فجعل ان يكون المراد به من حكمه في السماء وقهره وكحتم انه اراد به ملكاً
مسلطاً على عذاب المستوحين للعذاب ما جبرئيل او عنق ولهذا قد
نقل ارباب التفسير ان جبرئيل هو الذي قد جعل قري قوم لوط دكا
لعلب اعالمها على اسافلها وقوله تعالى ثودنا فدى فكان قاب قوسين
او اذني وليس في الآية ما يدل على ان القرب والدنو من الله تعالى للرسول
وعند ذلك فحتمل انه اراد به قرب الرسول ودنو من ربه لا يقرب
الهيما الا اجل الخلاق وان اراد به القرب من الله تعالى فليس المراد به
القرب بالذوات بل بالطاعة وقوله قاب قوسين او اذني تاييد له
وعلى حمل قوله تعالى اذا تقرب العبد الى ذراعاً بالطاعة تقرب له
باعتبار لرافه والرحمة واما حديث التنزول لى سماء الدنيا فقد سبق
تاويله واما قوله عليه الصلوة والسلام للخرساء ان الله فحتم احد الامر
الاولا فحتمل انه اراد استنطاقها بما ظن انه معتقد لها من لايتية ولا
بدل ذلك على ان الرب تعالى منان ومن اكار وي عنه انه قال الامر
حميل كمر يقبدمن الالهة فقالت حمسة وان كما على امتناع التعدد
في الالهة وامتناع اعتقاد النبي عليه السلام ذلك وحتمل انه اراد بقوله
اين الله اى اين موقع معرفة الله منك بطريق حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه اما ان يكون ذلك اشارة من النبي عليه السلام
الى اينية الرب فكلا ولهذا قد روى عنه عليه السلام انه قل له ان الله
فقال ليس لمن اين اين واما اشارة الخرساء الى السماء وبقرب النبي
عليه السلام فلنفس فيه ما يدل على انها قصدت بالاشارة اثبات الجهة
بل لعلها قصدت تعريف لهنها بخالق السماء ورافعها عندها بالا على
الادني واما رفع الادي الى السماء جالة الدعاء فليس ذلك ما يدل
على ان الله تعالى في جهة السماء بل انما كان ذلك لانها قبلة الدعاء
كما ان البيت الحبيب قبله الصلاة وكان ان جهة الارض محل السجود فكلا
يدل التوجه في الصلاة الى البيت على ان الله تعالى في جهة البيت ولا السجود

10

ووضع الجبهة على الأرض على ان الله تعالى في جهة الأرض فكذلك رفع
الأيدي إلى السماء وذلك ان الله تعالى كما له تخصيص بعض الاماكن ببعض
الازمان ببعض العبادات فكذلك له تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه
بعض العبادات دون لبعض المسئلة السادسة في ان وجود الرب تعالى
ليس في زمان فوق العقل على ان وجود الرب تعالى ليس وجودا زمانيا
وليس في مكان من ارباب المذاهب خلاف في ذلك وان كان مذهب
المجتهمة بجواله كما يجرى الى التخيز والمكان ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا
تصور كونه الا في زمان كما ان الوجود المكاني هو الذي لا يتصور كونه
الا في مكان والدليل على ان وجود الرب ليس وجودا زمانيا وهو ان المفهوم
من الزمان اما ان يكون وجودا او عدما لاجزان ان يكون عدما والاك ان
سلب الزمان قبل وجود العالم وجودا واولا لسلبه فكون قدما
وهو محال كما ساقى في تحقيق حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان
كان المفهوم من الزمان وجودا فلا يحلو اما ان يكون قدما او حادثا
لاجزان يكون قدما لما ناه وان كان حادثا فاما ان يتصور وجود الرب
تعالى دونه او لا يتصور لاجزان يقال لعدم وجود الرب تعالى دونه
والاك ان وجود الرب تعالى حادثا ضرورة ملازمة الحادث له وخرج
من كونه واجبا وهو محال ولو قيل لجواز وجود الرب دونه فليس وجوده
وجودا زمانيا وهو المطلوب في غاية انه يصدق عليه ان وجوده
مقارن في وقتنا هذا للزمان وهو موجود مع وجود الزمان وذلك
لاوجب كون وجوده زمانيا كما ان وجوده في الآن مع وجود المكان
ومقارن له وليس وجوده وجودا مكانيا واما ما هو المفهوم من المكان
والزمان فسياتي بحقيقته مفصلا فيما بعد ان سأل الله تعالى المسئلة
السابعة في استحالة حلول ذات الباري تعالى او صفه من صفاته في محل
افق العقلاء وارباب الملل على استحالة حلول ذات الباري و صفاته
في محل خلافا للنصاري والنصيرية والاشعافية من غلاة الشيعة وبعض
المشبهة

المشبهة اما النصاري فليهم بفصل مذمب في حلول الاموت بالناس
ويدرعه به والحادة به ياتي على استقصا به عند الرد عليهم ان سأل الله
تعالى واما النصيرية والاشعافية فانهم قالوا ظهور الروحاني بالجلد
الحسائي امر غير منكر اما في جانب الخريف فظهور حير مثل عليه السلام
الاشخاص والتصور بصوره بعض الاعراب واما في جانب الشرف فظهور
الشيطان بصورة انسان حتى يعلم السر وتكلم بلسانه على هذا فنجد
ممتنع ان يظهر الرب تعالى بصورة اشخاص ولما لم يكن بعد رسول الله صلعم
افضل من على رضى الله عنه وبعده اولاد المخصوصون وهم خير البرية
ظهر الباري تعالى بصورهم ونطق باللسنتهم واطلقوا باعتبار ذلك
اسم الالهة عليهم تعالى الله عن قولهم واما بعض المشبهة فانهم قالوا روح الاله
صفه من صفات الله تعالى لانهما من امر الرب على ما قال تعالى وسا لوناك
عن الروح قل الروح من امر ربي وامر الله صفه من صفاته القديمة فكانت
الروح صفه من صفاته والدليل على مذهب اهل الحق اما ان ذات الباري
تعالى تمتع حلولها في المحل قلنا انه بلت مسالك المسلك الاول انه لو
حلت ذاته في المحل فذلك المحل اما ان يكون قدما او حادثا لاجزان يكون قدما
لما سياتي في بيان حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان كان حادثا فقبل
حدوثه اما ان يكون الرب تعالى محتاجا في وجوده ليحلوه في ذلك المحل
او لا يكون محتاجا اليه فان كان الاول فهو محال لثلاثه اوجه الاول انه
يلزم منه خروج الرب تعالى عن كونه واجب الوجود وهو محال الثاني
يلزم منه اما قدم المحل ضرورة احتياج القدير اليه او حدوث القدير
وكل واحد من الامر من محال الثالث انه يلزم منه الدور ضرورة توقف
وجود المحل على وجود الباري تعالى لكونه مصدرا للكيانات وتوقف وجود
الرب تعالى على حلوله في ذلك المحل وهو ممتنع وان لم يكن الرب تعالى
قبل حدوث ذلك المحل محتاجا ليحلوه فيه فبعد حدوثه اما ان يكون
محتاجا اليه او لا يكون محتاجا اليه فان كان محتاجا اليه ففي حاله احتياج

من

الده يخرج عن كونه واجب الوجود وهو محال وان لم يكن مخارجا اليه ففي
حاله حلوله فيه اما ان يكون قائما بنفسه او بذلك المحل فان كان قائما
بنفسه والمحل قائم بنفسه فليس القول بحلول احدهما في الاخر او لي من العكس
بل الواجب ان كل واحد قائم بنفسه وليس محلا للاخر ولا لاحد الا انه وان كان
قائما بذلك المحل لا بنفسه فليس واجبا لوجود بذاته ضرورة تقويمه بغيره
وهو محال **المسلك الثاني** انه لو حلت ذاتة في محل فذلك المحل اما
ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون قابلا للانقسام فان كان قابلا
للانقسام فما حل فيه وطائفة يجب ان يكون ايضا قابلا للانقسام فيكون
ذات الرب قابلة للانقسام ومركبة من اجزاء وكل واحد من اجزائها
غيرها اذ المفهوم من الحملة يريد على المفهوم من كل واحد من الافراد
فيكون غير كل واحد من الافراد وهو مفتقر الى كل واحد من الافراد
وما كان مفتقرا في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لوجود لذاته وان
لم يكن المحل قابلا للانقسام فيكون من الصغر والحقارة منزلة الجوهر الفرد
فما حل فيه يكون مثله والرب يتعالى وتتقدس عن ذلك **المسلك**
الثالث وهو محصص بالمنع حلول ذات الباري تعالى في بعض
الاجسام دون البعض كما هو مذموب الحلولة وموانه لوجاز حلول
ذات الباري تعالى في بعض الاجسام فلا بد وان يكون ذات ذلك
الجسم قابلا لحلول ذات الباري تعالى فيها وان يكون ذات الباري
تعالى قابلا للحلول في ذلك الجسم والا كان القول بحواز الحلول مع امتناع
القبول من الطرفين او من احدهما ممتنعا وعند ذلك فاما ان يكون
قول ذلك الجسم لحلول ذات الله تعالى فيه وقبول ذات الله تعالى
لحلولها فيه لعموم كونه حتما او لما به بعينه وتخصصه من الصفات الموجبة
لتبزيه عن غيره من الاجسام فان كان الاول فلزم منه حواز حلول الرب
تعالى بكل جسم من الاجسام حتى اجسام الجمادات والحشرات والمستفقدات
من النجاسات والرب تعالى يتقدس عن ذلك وان كان الثاني فما اخص

به ذلك الجسم من الصفات اما ان يكون له لذاته او محصص من خارج فان كان
له لذاته فالاجسام مشتركة في معنى الحسنة فما اخص به جازان محصص به غيره
فيكون ايضا قابلا للحلول ذات الباري فيه وان كان المحصص من خارج فاما
ان يكون محصصا بطبعه او الاختيار فان كان محصصا بطبعه فهو محال للتأويل
الاجسام بالنسبة اليه وان كان محصصا بالاختيار فكما جاز على الفاعل المحال
محصص ذلك الجسم محصص به جازان محصص به ما هو محال له في حسنة وعند
ذلك يجوز على ذات الرب تعالى الحلول بالنسبة الى كل جسم من الاجسام
ويمنع الاختصاص ببعض دون البعض وعلى هذا فلا يمنع ان يكون الرب
تعالى حالا في بدن كل من نراه من الناس فيما شاهده من ابدان الحيوانات
الجمادات والحواز ان يكون متصفا بما به القبولية وعدم المعرفة بذلك غير مانع
من الحواز وان يكون في نفس الامر كذلك فانه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء
المدلول في نفسه على ما سبق بحقيقة واما انه بمنع حلول صفة من صفات الله
تعالى في محل غير ذاته فلان ما يقدر من الصفات الثابتة لذات الرب
تعالى حالا في محل اخر غير ذات الله تعالى اما ان يكون ذلك مع بقاء تلك الصفة
حالة في ذات الله تعالى او مع زوالها عن ذات الله تعالى فان كان الاول
فلزم منه قيام الصفة المتحدة لمحلين وهو ممنوع وان كان الثاني فهو محال للوجهين
الاول انه يلزم منه حلول ذات الله تعالى عن محل من الصفات النفسانية
او بعضها وهو ممنوع لما سبق في اثبات الصفات الثاني انه يلزم منه حواز
انتقال الصفة من محل الى محل وهو محال لان الصفة المستقلة لها اتصال
بالمحل الاول وحالة اتصالها بالمحل الثاني والمستحالة اتصالها بالمحل الثاني و
الا كانت الصفة في حالة واحدة قائمة لمحلين وهو محال وانما صارت متصلة
بالمحل الثاني بعد انفصالها عن المحل الاول بالاستقلال اذ لو لم يقدر الانتقال
لما كانت نابعة عن المحل الاول ومتصلة بالمحل الثاني والمستحالة الانتقال
في حالة الاتصال بالالمحل الاول ولا الثاني والا كانت حالة اتصالها بالمحل
مستقلة عنه او اليه وهو محال فحاله الاستقلال اما ان يكون قائما محلا ولا يكون

ب

المحل الاول
حاله ايضا

قائمة لمحل فان كانت قائمة لمخل ولا بد وان يكون منتقلة اليه عن المحل الاول
لما الحقق والكلام في حاطة اسقالها اله كاللام في الاو لو هو سلسل
متمنع وان كانت قائمة لا لمخل فقد خرجت عن ان يكون صفة منتقنة الى
المحل وهو خلف محال وهذه المحالات انما لزم من القول بحوازل صفة
الرب تعالى لمحل غير ذاته فالقول به محال واما قوله تعالى فل الروح من امر
ربنا لس المراد به ان الروح بعض من الامت الذي موصفة لله تعالى لما ينبت
من استحالة حلول الصفة القديمة بغير الله تعالى بل المراد من قوله من امر
ربنا اي من خلق ربنا على ما ذكره اهل التفسير والله اعلم المسئلة الثامنة
الرد على النصارى وقد انفقوا النصارى على ان الله تعالى جوهر بمعنى انه
قاهر نفسه غير محتز ولا منخض كجبة ولا مقدر بقدر ولا يقبل الحوادث
بذاته ولا يتصور عليه الحدوث والعدم وانه واحد بالجوهرة بله لا فؤة
والاقانم هي صفات الجوهرا القديروى الوجود والعل والحياة وعبروا عن
الوجود بالاب والحياه بروح القدس والعل بالكلية واتفقوا على ندرع
الكلية وهى اقنوم لعلم بالمسيح واتحادها به دون باقي الاقانم وعلى تسمية المسيح
مع ما ندرع به من اقنوم العلم انما واتفقوا الصا على ان عيسى ولدته مريم و
انه قتل وصلب وصعد السموات ثم اختلفوا فدميت الملكات اصحاب ملكا
الذى ظهر بالروم واستولى عليها لى ان الاقانم غير الجوهرا القديروان
كل واحد منها اله وصرحوا باثبات لثلية كما قال الله تعالى اخبارا عنهم لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وان الكلمة اتحدت بحسد المسيح وتعد
ناسوته وامزجت به كما مزج الخمر بالماء او اللبن ثم صاروا اشيا واحدا و
انقلبوا لكثرة قلة اى العدد ووحده وان المسيح ناسوت كلى لجزوى وهو
قد مر اذنى وان مريم ولدت الها اذ لتامع اخلا فهم في مريم انها انسان كل
او جزوى واتفقوا على ان اتحاد اللاهوت بالمسيح دون مريم وان القتل و
الصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا واطلقوا لفظ الان على
عيسى والاب على الله تعالى وذب بسطور الحكيم الذى ظهر في زمان المائون

لان الله تعالى واحد والاقانم الثلثة لست غير ذاته ولا هي نفس ذاته
وفسروا اقنوم لعلم بالنطق والكلمة وقال الله تعالى موخود حتى ناطق
وان الكلمة اتحدت بحسد عيسى عليه السلام لا بمعنى الامتزاج بل بمعنى الاقارن
اي انها اشرفت عليه كما شراق الشمس من كوة على بلون ومن المنسطورة
من قال ان كل واحد من الاقانم الثلثة حتى ناطق اله وصرحوا بالثلية
كذب الملكات كما سبق ومنهم من منع من ذلك ومنهم من اثبت لله تعالى
صفات اخر كما لقدرة والارادة وكوينا ولكن لم يجعلوا اقانم كالحواة
والعلم وزعموا ان الان لم يزل متولدا من الاب وانما حسد و يوجد حسد
المسيح حرد والحدوث راجع الى الناسوت فالمسيح اله نام وانسان
نام وما حو مران مدمر والحادث والابجاد غير منطلق قدم القديرو ولا
حدوث المحدث واتفقوا على ان القتل والصلب انما ورد على الناسوت
دون اللاهوت ومنهم من قال بان الاله واحد وان المسيح ابتدأ من مريم
وانه عد صالح مخلوق لله تعالى لان الله تعالى شرفه وكرمه بطاعته
وسماه اسما على سسل التبنى لانه ولد منه وذب بعض العقوبة لى
ان الكلمة انقلبت لحما ودمافصارا لاله هو المسيح ومم الذين احبر الله
عهم بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم ومنهم
من قال ظهر اللاهوت بالناسوت بحيث صار هو ملكا نقا لظهر الملك
نصورة انسان وقد قال الله تعالى فمثلها بشرا سوئا ومنهم من قال
ان حو مر الاله القديرو حو مر الانسان المحدث تركبا كتركب النفس لناطقة
مع البدن فصار اجورا واحدا بالمسيح فهو اله كله وانسان كله وصار لاله
انسانا وان لم يصر الانسان الها كما يقال في الفجة اذ اطرح في النار صار
الفجة نارا ولا نقا لصارت النار فحمة ولا يكون في الحقيقة لانا مطلقه
ولا فجة مطلقه بل حمرة وقالوا ان اتحاد اللاهوت بالانسان الجزوى دون
الكلى وان مريم ولدت الها وان القتل والصلب وقع على اللاهوت و
الناسوت معا والافا وقع على احدهما بطل معنى الاتحاد ومنهم من قال المسيح

مع احاد حويره قدر من وجه محدث من وجه ومن اليعقوتة من قال
ان الكلمة لم تاخذ من مريم شيئا وانما مرت بها كمرور الماء في المنزلة منهم
من زعم ان الكلمة كانت تداخل جسد المسيح فيصدر عنه الالات التي كانت
نظر عنه وفارقه فحله الاوقات والامور والواجع ومن النصارى من زعم
ان معنى احاد اللاموت بالاناسوت ظهور اللاموت على الناسوت وان
لم ينتقل من اللاموت الى الناسوت شي ولا حرفة وذلك كظهور نفس
الطابع على الشرح المتصل به او ظهور الصورة المرئية في المرآة الصقيلة و
منهم من قال ان الوجود والكلمة قدما والحياة مخلوقة ومنهم من قال ان الله
تعالى واحد وتماه اباوان المسيح كلمة الله وانه على طريق الاصطفاة وهو
مخلوق من خلق العالم وهو خلق الاشياء كلها وحملته هذه الافاويل وحاصل
مذهبه الا باطيل مع انها مخالفة الاصول ومراغمة للعقول فما لا مستند لها
ولاعول لهم فيها غير التقليد عن اسلافهم والخذ بطواير الفاظ الخطون
لمفهومها واشبه ما اخرج به من قال ان المسيح اله بان قال قد ثبت ان
المسيح عليه السلام ابراه الاكبر والارض واخي الموت وفعل افعال او مع
الانفاق من العقلاء على انها لا يمكن ضد وربما من البشر المخلوقين وانها
لا صدور عن غير الله تعالى فكان لها دورها اجتمعا على ذلك نقلا بما روي
في الانجيل ان مريم تلد الها و ربما اخرج علينا من قال بان المسيح كلمة الله بما
نطق به كما من قوله انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته
القاها الى مريم وروح منه ويقوله تعالى فنفخنا فيه من روحنا وجمعنا
قائمه على حوازل اطلاق اسم الاب على الله والابن على المسيح بما رواه في
الانجيل انك انت الابن الوحيد ويقول المسيح عليه السلام من ابني فقد راني
اي قالوا وايه واحد ويقول سمعون الصفا انك ابن الله حقا واذ اتينا
على تفصيل مذاقهم ووضح عقايدهم والتنبيه على الاشبه من اذلتهم فلا
بمن الشبهة لافساد ما وحقيق ابطاها من جهة الاستدلال والمناقضة و
الالزام في كل موضع على حسبه فقولا اما قولهم بان الله تعالى جوهر بالمعنى
المنكدر

بها

المذكور فلا نزاع معهم فيه من جهة المعنى بل من جهة الاطلاق اللفظي سمعا
وقد حققنا ما فيه في مسله ان الله تعالى ليس جوهر واما خصم الاقايم
في ملكه وهي صفة الوجود والحياة والعلم فباطل اما اول افتدتنا ان
الحج في ان صفة الوجود هل هو ناي على ذات الله تعالى متعارضة متنافه
من غير ترجيح وذلك مما بعد ربحه الحرر كونه صفة زائدة واما ثانيا
فانهم لو طوبوا بديال الحصر لم يجدوا اليه سبيلا سوى قولهم بخلافه
غير ما ذكرناه وموعر يقيني لما سلف ثم هو باطل ما حققناه من وجوب
ايات صفة القدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فان قالوا
الافانم هي خواص الجوهر وصفات نفسه ومن حكمها ان تلزم الجوهر ولا
تعداه الى غيره وذلك متحقق في الوجود والحياة اذ لا تعلق لوجود الذات
القدرة وحياتها بغيرها فكذلك العلم اذا لم يخص بالجوهر من حيث معلوم
به وبما بخلاف القدرة والارادة فانها لا اختصاص لها بالذات لقدرة
بل متعلقه بالغير مما هو مقدور ومراد والذوات لقدرة غير مقدورة
ولا مرادة وايضا فان الحوة محرى عن القدرة والارادة من حيث ان الحي
لا مخلوع عنها بخلاف العلم فان الحي قد مخلوع عنه ولانه يمنع اجراء الحياة
عن العلم لا اختصاص الحياة بامتناع جريان المبالغة والتفصيل فيها بخلاف
العلم فانه يقال هذا العلم من مذاقنا اما قولهم ان الوجود والحياة مختصة
بذات القدير ولا تعلق لها بغيره فمسل ولكن يلزم عليه الا يكون العلم اقويا
لتعلقه بغير ذوات القدير اذ هو معلوم به فليس قالوا العلم انما كان اقويا
من حيث كان متعلقا بذات القدير لا من حيث كان متعلقا بغيره فيلزم
ان يكون للمصروفات متعلقه بذات القدير من حيث انه يرى نفسه و
ليريقولوا به فيلزم منهم من ذلك ان يكون نفاذات الله تعالى اقويا لاخصا
البقا بنفسه وعدم تعلقه بغيره كما في الوجود والحياة والعلم فليس قالوا
النفاذات بنفس الوجود فيلزم ان يكون الموجود في اول زمان حدوده
باقا وهو محال وقولهم بان الحوة محرى عن القدرة والارادة فاما ان يردوا

ص

فان كان كلياً فاما ان يكون موعراً انسان المسيح او غيره فان عينه فحال
 بولد الشئ من نفسه فليزمر ان يكون المسيح من موعر موعر في المسيح وهر نقل
 بذلك احد منهم وان كان غيره فالانسان الكلي ما يكون عاماً مشتركاً بين
 جميع الناس وطبيعته جزء من معنى كل انسان ويلزم من ذلك ان يكون
 انسان المسيح وطبيعته جزء من مفهوم انسان موعر وكذلك للعكس وهو مقطوع
 باحاطته وان كان انسان موعراً فبما فرض ضرورة كون المسيح مولوداً عنها
 يكون الكلي الصالح لا يشترك الكثرة فيه منحصراً في الجزوي الذي لا يصلح
 لا يشترك الكثرة وهو ممنوع الثاني ان النصارى مجمعة على ان المسيح كان مرثا
 ومشاراً اليه والكل ليس كذلك الثالث هو ان اجماع النصارى منعقد
 على ان الكلمة جلت في المسيح اما محمية الاتحاد ولا محمية الاتحاد على ما بيناه
 من اختلاف مذهبهم فلو كان المسيح انساناً كلياً لما اخص به بعض احوال الناس
 دون البعض ولما كان المولود من موعر مختصاً بحلول الكلمة دون غيره و
 لم يقولوا به الرابع ان جماعة الملكاوية متفقون على ان القتل والصلب
 وقع على اللاموت والناسوت ولو كان ناسوت المسيح كلياً لما تصور وقوع
 الفعل الجزوي عليه واما اطلاقهم لفظ الاب على الله تعالى والابن على
 المسيح فسياتي للكلام عليه واما ما ذمنا له بسطور من ان الاقانم الثلاثة
 فالكلام معه في الحضر فعلى ما تقدم وقوله ليست عن ذاته ولا عرذالة
 فان اراد بذلك ما اراده لاشعري من ذلك فهو حق وان اراد غيره فهو غير
 مفهوم واما تفسيره العمل بالنطق والكلمة فالنزاع معه في ان اطلاق العلم
 على النطق لفظي ثم لا تخلوا ما ان يريد بالنطق والكلمة الكلام النفساني
 كما حققناه فيما تقدم او الكلام اللساني المركب من الحروف والاصوات فان
 كان الاول فهو حق وان كان الثاني فهو باطل بما سبق وقوله بان الكلمة اتحاد
 بالمسيح بمعنى انها اشركت عليه فكلام لا حاصل له لانه اما ان يريد باسراف
 الكلمة عليه ما هو مفهوم من مثاله وهو ان يكون مطراً لشعاعها علته او
 يريد بها متعلقه به كتعلق العمل القدير بالمعلومات والكلام القدير

فيه

لنا كما حققناه في الصفات او غير ذلك فان كان الاول فليزمر ان يكون
 الكلمة جسمياً وان لا يكون صفة للجوهر القدير وهو محال وان كان الثاني
 فهو حق غير ان تعلق الافنوم بالمسيح بهذا التفسير لا يكون خاصة له على
 ما حققناه في الصعاب وان كان الثالث فلا بد من تصويره والدلالة
 عليه واما قول بعض النسطورية ان كل واحد من الاقانم الثلاثة الهى
 ناطق فهو باطل بما ذكرناه في ابطل التثليث على الملكاوية واما من
 اثبت منهم لله تعالى صفات كقدرته والارادة ونحوها فهو حق لكن القول
 باخراجها عن كونها من الاقانم مع انها مشاركة للاقانم في كونها من الصفات
 لحكم من غير دليل سوى ما بيننا عليه من الفرق الذي ذكره سابقاً وقد
 ابطلناه قوطر ان المسيح انسان بامر واليه بامر ونما حوهر ان قد يرد حادث
 وطريقاً لرد عليهم من وجهين الاول البتعرض لابطال كون الافنوم المستند
 لجسد المسيح لها وذلك بان يقول اما ان يقولوا بان اتحاد جسد المسيح
 هو له فقط وان كل افنوم له كما ذمنا له الملكاوية فان كان الاول
 فهو ممنوع لعدم الاولوية وان كان الثاني فهو ايضا ممنوع لما تقدم الوجه
 الثاني انه اذا كان المسيح مشتملاً على الافنوم القدير والناسوت
 الحادث فاما ان يقولوا بان الاتحاد وحلول الافنوم في الناسوت او حلول
 الناسوت في الافنوم او انه لا حلول لاحدهما في الاخر فان كان الاول فهو باطل
 بما سبق في ابطل الاتحاد وان كان الثاني فهو باطل بما سبق في ابطل
 حلول الصفة القديمة في محل عرذات الرب تعالى وبما سبق من ابطل
 حلول الحوادث ما تقدم وان كان الثالث فاما ان يقال بانفصال الافنوم
 عن الجوهر القدير والانتقال به فان قيل بانفصاله عنه فهو ممنوع لوجوه الاول
 بما تقدم في ابطل انتقال الصفة عن الموصوف الثاني انه يلزم منه قائل لصفة
 حالة محاورها للناسوت بنفسها وهو محال وان لم نقل بانفصال الافنوم
 عن الجوهر القدير فليزمر منه ان يكون ذات الجوهر القدير منصفة بجسد
 المسيح ضرورة اتصال افنومها به وعند ذلك فليس اتحاد الافنوم بالناسوت

ذات شعاع ومن جهة من
 مطر شعاعها ويطرم
 من ذلك ان يكون الكلمة

حاورها وانما لها اولاً فان قيل بالحوار
 والافصال فاما ان يقال مع

اولى من ايجاد الجوز القدير بالناسوت ولم يقولوا به وان لم يقل
بجاء ورسمها وانما لها فلا معنى للايجاد بجسد المسيح وليس القول بالاحاد
مع عدم الاتصال بجسد المسيح باولى من العكس واما قول من قال منهم بان
الاله واحد وان المسيح ولد من مريم وانه عند صلاح مخلوق الا ان الله
تعالى شرفه بتسميته ابنا كما بقوله الموحدون ولا خلاف مع غير اطلاق
اسم الابن على تاسياتي واما قول المعقوس ان الكلمة انقلبت للحاد واما
وصار الاله هو المسيح فظاهر بطلانها بما تقدم ويانه من وجهين الاول
انه لو جاز انقلاب الاقنوم للحاد واما مع اختلاف حقيقتهما الحاد انقلاب
المستحل ممكنا والممكن مستحلا والواجب ممكنا او ممثعا والممكن او الممتنع
واجبا ولم يبق لاحد وثوق بشئ من القضايا البدهنية والحاد انقلاب
الجوز عرضا والعرض جومرا واولا بالدم اقنوميا والاقنوم
ذاتا والذات اقنوميا والقدرة حادثا والحادث فدئا ولم يقل به
احد من العقلاء الا الثاني انه لو انقلب الاقنوم للحاد واما فاما ان يكون
هو عن الدم واللحم الذي للمسيح او زاد عليه متضمنا لله فان كان
الاول فهو محال اذ لحم المسيح ودمه لم يتغير ولا معنى لانقلاب الاقنوم
الله مع عدم الزيادة فيه عدم الاقنوم وهو غير قابل للعدم بالاتفاق
وان كان الثاني فلم يقولوا به واما قولهم اللاموت ظهر للناسوت
وصار هو هو اما ان يريدوا بان اللاموت صار عين الناسوت كما
صرحوا به من قولهم صار هو هو فاصيله ترجع الى الحوز انقلاب الحقائق
وهو محال كما تقدم واما ان يريدوا بان اللاموت اصفت للناسوت
وهو ايضا محال لما تقدم من امتناع حلوله بقدرنا بالحادث واما
من قال منهم بان جومر الاله القدير وجومر الانسان المحدث تركبا
وصار لجومرا واحدا هو المسيح فباطل من وجهين الاول ما ذكرناه
في ابطال اللاحاد الثاني انه ليس جعل الناسوت لاموتنا مركبة مع
اللاموت اذ لم يجعل اللاموت ناسوتا من جهة تركيبه مع الناسوت

هو لا يختم

ولم يقولوا به واما جومر الفحة اذا االقت في النار فلا نسلم ان جومر ما
لغنه صار جومرا النار بل صار مجاودا لجومر النار وغائنه ان بعض
جومر الفحة واعراضها بطلت لمجاودة جومر النار اما ان جومر الاخر صار
هو هو فلا بد قولهم ان اللاحاد بالناسوت الحزوي دون لكل فهو محال لما
تقدم في ابطال اللاحاد وحلوله القدير بالحادث وبه يبطل قولهم ان
ولدت لها قولهم ان القتل والصلب وقع على اللاموت والناسوت
معاً ففرع تركب اللاموت مع الناسوت وقد ابطالناه كيف وان القول
بوقوع القتل على اللاموت مما يوجب موت الاله ضرورة القول بتعني
عن ابطاله واما قول من قال ان المسيح مع ايجاد جومره قد مر من وجه محدث
من وجه فباطل فانه اذا كان جومر المسيح ممجدا لاكثره فيه فالحدث
اما ان يكون لعمر ما قبل تقيده او لغنوه وان كان الاول فهو محال والا
كان الثاني او احد قدما له اول وهو ناض وان كان الثاني فهو خلاف
الفرض واما قول من قال منهم ان الكلمة مرت بمرتين الاولى في
الميزاب فلزمه انتقال الكلمة وهو ممتنع كما سبق وبه يبطل قول من
قال ان الكلمة كانت بداخل جسد المسيح نارة وبفادقة نارة اخرى
قولهم ان ما ظهر من صورة المسيح في الناسوت لم يكن حسما بل خالا كما لصورة
المرساة في المرآة فباطل لان من اصلهم ان المسيح انما اجابا الميت وابراه
الاكمنه والابصر بما فيه من اللاموت فاذا كان ما ظهره من
اللاموت لاحقيقه له بل موخيا لمحض فلا يصلح الحدوث ما يحدث عن
الاله عنه والقول بان اقنوم الحياة مخلوق حادث ليس كذلك لما
سبق في الصفات بل هو قدير اذ لا كيف وانه لو كان حادثا لكان الاله
قله غير حي من ليس حي لا عالما يكون ولانا طقا وقول من قال ان المسيح
مخلوق قبل العالم وهو خالق كل شئ فباطل بما ساءت من امتناع خالق
غير الله واما ما ذكره من الاحتجاج على كون المسيح الها من الخالق
فالجواب عنها من وجهين الاول اننا لانسلم ان ما صدر على يده من الامور

قد مر
له حادثا له اول

الخارقة للعادة كانت من فعله بل لعلمها صدرت عن خلق الله تعالى
 لها سيرة دعائه على سبيل الاعجاز كعجرات ساير الانبياء عليهم السلام ولو دل
 ذلك على كونه الها لصدور باقي المعجزات الخارقة للعادة على يد
 غيره من الانبياء على كونه الها وهو ممتنع بالاجماع منا ومنهم الشائنة انه لو
 جاز ان يكون المسيح الها لجاز ان يكون كل من يلقاه من اتحاد الناس الهيا
 وان لم يوجد في حقه مثل هذه الحوارق فان الحوارق غايتها انها تدل
 الوقوع ولا يلزم من استفاء الدليل استفاء المدلول في نفسه على ما سبق ولا
 يخفى ان القول بذلك من التلاعب بالدين والعقل واما ما نقلوه عن
 الانجيل ان مريم تلد الها ان صح ولم يكن لك من اوضاعهم وتبديلهم فلا
 بد من تاوليه اذ الاله لا يولد عندئذ بل المولود انما هو الناسوت وتاويله
 ان يحمله على الابناء عن الغيب وهو ان مريم الحور من سقدانه آله وان لم
 يكن الها حقيقته وذلك كما يسمى العرب الشمس الها باعتبار انها عبادت
 واعتقد كونها الهاتم ثم معارض ما نقل في الانجيل بما يدل على كونه ليس باله
 من وجهين الاول قول عيسى عليه السلام للحواريين اخي جوناثا من هذه المدينة
 والنبي لا يكون الهيا الشائنة ما نقل في الانجيل انه عند الصلح النبي
 بكرم في مدينته قال له خذ لتني واسلمتني صرح بكونه مريوبا والمريوب
 لا يكون الها واما احتجاجهم من كانوا يقولون قوله تعالى انما المسيح عيسى بن
 مريم رسول الله وكلمته القاينا اليه مريم وروح منه فالجواب عنه ان
 معنى كونه كلمة لينة وان الكلمة تطلق بمعنى الالة ومنه قوله تعالى ما
 نعدت كلمات الله اي بانه وبديل على ان اداه ذلك امر وثله الاول صدر
 الالة وهو قوله انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته سماه رسولا
 ولو كان كلمة على الحقيقة لما كان رسولا الثاني قوله تعالى وجعلنا مينا
 وانها آية للعالمين ووجها لاحتجاج به من وجهين الاول انه سماه الله الها
 انه وصيه بكونه ابنا لها والاله ليس ابنا لها الثالث ان الالة انما ورد
 لقبهم ورجوعهم عن العلوية اعتقادهم حيث قالوا اهل الكتاب لا تغلوا

بلد

بان النبي
 لا يولد من
 مريم

في ذكره ولا تقولوا على الله الا الحق ولو ارادوا بكلمة ما اعتقدوه وكان
 سببا لعرضه لصدق المعراج على اعتقاده وهو ممنوع واما قوله تعالى ففما
 فيه من روحا فلا يمكن حمل الروح على ما احد بالمسيح من الكلمة اذ الروح
 عندهم هي الحياة وهي غير متحدة بالمسيح وانما المتحد به العلم وهو الكلمة فلا بد
 من جملة على ما يحمله اللفظ والروح قد يطلق على جبرئيل ومنه قوله تعالى
 وايدناه بروح القدس وقد يطلق بمعنى الوحي ومنه قوله تعالى وكذلك
 اوحينا اليك روحا من امرنا وقد يطلق بمعنى روح النبي وعند ذلك يمكن
 جملة على ان يكون المراد منه ففما فيه من روحا واذ اضافة اليه نفسه تشريفا
 وتكراما على ما سبق ويمكن ان يكون المراد من الروح جبرئيل وان نفخه فيه سبب
 علوه من غيره والذوا ما احتجوا به على حوازي اطلاق اسم الاب على الله تعالى
 والابن على المسيح غير متولد من الله تعالى وبالانفاق وعندئذ فلا بد
 من التاويل اما قوله انك انت الابن الوحيد فتحتمل انه اراد به المعنى بترتبه
 واصطفاه بعيره باسم النبوة عنه لكونه لارمها في الغالب وعلى هذا
 يمكن حمل قوله من راني فقد راني ولدا ويمكن حمله على جبرئيل من حيث ان نفخته
 مريم كان سببا لعلوقه ووجوده او نسب انه كان هو المدد له في حاله
 وعلى الوجه الاول يمكن حمل قول سمعون الصفا وبدل على ظهور ذلك انه كما
 سماه ابا له فقد سمي لساري تعالى ابا للحواريين وليس معنى اتحاد اللاهوت
 بهم ويدل عليه ما روي في الانجيل من قول عقيب وصيه وصي بها الحواريين
 لكي يلووا اناسكم الذي في السماء وتكونوا تلاميذين كما ان ابا كرا الذي في
 السماء نام وقوله لا تعطوا صدقا لكم ويداير الناس لمرادهم فانه لا يكون لكم
 اجر عند ابيكم الذي في السماء وقوله عند صلبي اذ سبوا اليه ابيكم فهذه
 الخواص اختصارها وكثرة معانيها كانه في المنسب على فساد عقائدهم و
 انطالق قواعدهم على اختلافها وتشعبها والحمد لله على الاسلام والهداية الى
 الامان المسئلة التاسعة في امتناع اصناف الرب تعالى بشي من الكيفيات
 المحسوسات بالحواس الظاهرة وغيرها اما المحسوسات بالحواس الظاهرة

فوان صح ما سدد على
 من المولود من الله اذ المسيح

وكا للون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وتحذ لك واما غير المحسوسة بالحواس الظاهرة فكما للذة والامر
المرة والحزن والفرح والنم والغضب والوحشة والانس
والتاسف والمني والشهوة والمطر وغير ذلك وهذه المسئلة مما لا يعرف
خلافها من العقلاء فيها وحث قالت الفلاسفة ان الله تعالى ملتذ بها
لا لانه لم يقو لو املت ذلك فمر ان العادة جارية بذكر الدلالة عليها وفكر
الاصحاب في ذلك مسالك **المسلك الاول** وهو معتبر الاكثر
وهو انهم قالوا لو انصفنا لرب شئ من هذه الكيفيات المحسوسة لم يحل اما
ان يكون قدمة او حادثة لاجل ان يكون حادثة والا كان الرب تعالى
محلا للحوادث وهو ممتنع كما سبق ولا جاز ان يكون قدمة لان جميع الكيفيات
المحسوسة متساوية فيما يرجع الى الكمال والنقصان وليس فيها ما هو صفة
كل رب الله تعالى حتى يكون منتصفا به دون غيره فكون مساوية في جواز
تقدير انصاف الرب تعالى بكل واحدة منها وليس تقدير انصافه ببعض
او بغيره من تقدير انصافه ببعض الاخر وما هذا شأنه استحالة انصافه
بكونه قدما اذا التقدير واجب لوجوده فمتنع تقدير عدمه وفرض وجوده
ضده واذا منع كل واحد من القسمين امتنع ان يكون منتصفا بشئ منها ولقابل
ان يقول لانسب لتساوي الكيفيات في الكمال والنقصان بالنسبة
للذات لله تعالى للزم من ذلك التساوي في جواز تقدير انصاف الرب
تعالى بكل واحد منها بل لا مانع من ان يكون بعضها صفة كماله دون البعض
ولهذا قالت الفلاسفة ان الحرارة واليبوسة صفتا كمال للنار دون
غيرها من الكيفيات وفي مقابلتها البرودة والرطوبة للماء وان الحرارة
والرطوبة من كالاتها هواء دون غيره وفي مقابلة ذلك البرودة
واليبوسة للتراب سلمنا عدم اختصاص البعض منها بصفة الكمال و
انها متساوية فيما يرجع الى عدم الكمال والنقصان ولكن المانع مع اختلافها
ان يكون ذات الرب تعالى مقتضية للانصاف بها وان لم يكن صفة كمال

ولانصاف فلنقل لو الامة مجمعة على امتناع انصاف الرب تعالى تغير
صفات الكمال كما ذهب اليه القاضي ابو بكر وهو رجوع الى التمتع وترك
لدلالة العقل **المسلك الثاني** انهم قالوا انصاف الرب تعالى
بشئ من هذه الكيفيات اما ان يكون حادثة او قدمة لاجل ان يكون حادثة
لماسبق وان كانت قدمة فلمس كيفة من هذه الكيفيات لالهامثل حادثة
وعند التماثل ممتنع لاختصاص احدى الصفتين بالقدم والاخرى بالحدوث
لان القدر اما ان يقتضي التقدير لذاته او لمختص خارج فان كان الاول
فلزم ان يكون الحادثة ايضا قدمة ضرورة التماثل وانما انصاف احد
المسلمين لذاته كان الاخر مقتضيا له وان كان الثاني فذلك المختص لما ان
يكون مختصا بالذات فليس تخصصه بالقدم لاحد المتماثلين والحدوث الاخر
باويل من العكس لتساوي نسبة ذاته اليهما وان كان بالاحرار وكل معلول
بالاحرار لا يكون الاحداثا على ما سياتي ويلزم ان يكون معلوله من القدر
حادثا وهو محال ولقابل ان يقول ودرثت على اصلكم انصاف المادى تعلي
بالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات المذكورة فاما ان
يكون مماثلة لما وجد من الصفات في الشايد من العلم والقدرة والارادة
او هي غير مماثلة فان كان الاول فالاشكال كما هو لازم عليكم فلهو جواكبر
ثم هو الجواب مهمنا وان كان الثاني فما المانع من ثبوت كيفة لله تعالى
من تناقض الحرارة او برودة او غير ذلك على وجه يكون نسبتها الي ما
في الشايد نسبة ما استموه من الصفات النفسانية ليا ما هو في الشايد
سلمنا امتناع انصافه بكيفة مماثلة لما في الشايد ولكن المانع من انصافه
بكيفة مماثلة لكل ما وجد في الشايد وذلك مما لا دليل عليه **المسلك**
الثالث انهم قالوا بثبوت شئ من هذه الكيفيات مما لم يدل عليه عقل ولا
نقل اشار اليه فلا يثبت وحاصل هذا الحكم يرجع الى الحكم باستفاد المدلول
لانفساء دليله وهو فاسد لما تقدم في قاعدة الأدلة **المسلك الرابع**
وهو اختيار الاستدانة ايجي وهو ان قال بهذه الكيفيات ميات للتصنيف

والباري تعالى ليس في جهة والهة بل لجهة له محال ولقائل ان يقول ان
قلم انما سميات بمعنى انها صفات فلا يلزم من ذلك الجهة والاك ان الرب
تعالى في جهة ضرورة الصفاة بالصفات النفسية التي اشتموا وان قلم
انها سميات لا معنى انها صفات فغير مسلم فلا بد من صوبه والدلالة عليه
المسلك الخامس وحسب اللذة ان لو كان متصفا باللذة كان
حلوله لذته اما في الازل او في الازل لاجاز ان يكون خلقه له في الازل
لان خلق الازل محال كما ياتي ولا جاز ان يكون خلقه لاية الازل والاك
اللذة الحاصلة حادثة ويلزم من ذلك حلول الحوادث بذات الرب
وهو محال كما تقدم ولقائل ان يقول انما يلزم ان لو كان الملتذ به مخلوقا
وما المانع ان يكون ملتذنا بما له من كل لاية الواجبة له لا غير ما وهو
سوال قاطع لا جواب عنه **المسلك السادس** وحسب اللذة انضا
ان اللذة لا معنى لها الا ادراك الملاحة للمزاج والرب تعالى لا مزاج
له والاك ان مركبا على ما سبق فلا يكون متصفا باللذة وهو
انضا اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان اللذة عبارة عن ادراك ما يلاير
المزاج بل اللذة عبارة عن ادراك الملاحة ومواعم ولا يلزم من انشاء
الاحصاء انشاء الاعم ولهذا قال الحصوم ان الله تعالى هل تدب ادراك
ما يلاير ذنانه من كل لاية وان لم يكن له مزاج وكذلك النفوس بعد مفارقة
الابان ملتذ بما حصل لها من كل لايته الممكنة لها وتال لم يفارقتها كما لا
وان لم يكن ذوات مزاج بل في الشايد محذ كل عاقل من نفسه لذة
الاشارة بالمطعمات المشتهية الملاحة للمزاج لمجوبه حتى ان ذلك الصافي
الحوانات الجموات وصرفا لمطعمو الملاحة للمزاج لبي الغير لا يكون
للمزاج وهو لذة وان قلنا ان اللذة في الشايد لا سم دون المزاج ولكن
لا يلزم امتناعها في الغايب امتناع المزاج في حقه لحواز ان يكون معلوله
في الشايد ملاحة المزاج ولا يلزم من انشاء بعض الحلال انشاء المعلول
والاقرب في ذلك ما ذكره القاضي ابو بكر من ان الامة بل العقلاء كافة

محمون

محمون على ان اصاف الرب تعالى سى من هذه الكيفيات ليس من صفات
المدح والكمال وان الرب تعالى لا تصف بما ليس من صفات المدح والكمال فلا
يكون متصفا بشئ منها وقد عرفنا وجهه على الاحتجاج وما فيه في قاعدة النظر الذي
يخص قول الفلاسفة ان اللذة ادراك الملاحة والرب تعالى مدرك لما
يلاير ذنانه من كل لاية فحاصله يرجع الى تفسير اللذة بالادراك ونحن لا ننازع فيه
من جهة المعنى بل من جهة الاطلاق اللفظي اذ هو متوقف على ورود الشرع
به ولا سبيل اليه اشارة المسئلة العاشرة في امتناع اصاف الرب تعالى
ومذه المسئلة انصافا مما لا يعرف خلافا منها من العقلاء فمران العادة جارية
بالدلالة عليها والمعتد ذلك ان يقال لو اتصف الرب تعالى بالبحر لم يخل
اما ان يكون جازنا او قدما لاجاز ان يكون حادثا والاك ان الرب تعالى محلا
للحوادث وهو ممنوع ولا جاز ان يكون قدما لاننا لا نعني بالبحر لطف في غير صفة متصان
خاصة للقدرة مقتضاها امتناع وقوع الفعل بالقدرة ولهذا لا يوصف الا
ولا الباري تعالى بكونه عاجزا عن الجمع من الضدين وحمل الواحد اكثر من
الاشين بكونه غير ممكن والفعل في الازل غير ممكن كما في بحفته في مسله حد
العالم فلا يحقق عجز الباري تعالى بالسبب اليه واذا بطل ان يكون قدما
وحادثا بطل اصاف الرب تعالى به وبعض هذا للدلالة انعقاد اجماع
الامة على امتناع اصاف الباري تعالى به لبحر قدما حادثا فان قلنا سلمنا المحصر
ولكن لو قلتم بما امتناع كون البحر حادثا فلو لم يلزم ان يكون ذات الباري تعالى
محلا للحوادث انما يلزم ان لو كان البحر صفة وجودية اما اذا كان صفة سلسة
فلا مانع من اتصاف الرب تعالى به بعد ان لم يكن متصفا به بدليل ان الرب
تعالى موصوف في الازل بكونه عالما بان العالم موجود في وقت حدوثه
وانه قادر على الجادة في وقت حدوثه ومرد له وبعد حدوثه لم يرتق متصفا
بانه عالما بانه سبوجد ولا قادر على الجادة ولا في مرد لا جادة سلمنا انه صفة
وجودية ولكن ما المانع من كونه قدما وما ذكره فهو لازم عليكم في اصاف
الرب تعالى بالقدرة في الازل مع امتناع وجود الفعل في الازل وكما انه

١٧٠
باجماع

لا يوصف بالفاعل بالجر عن المتنع لا يوصف بكونه قادراً على المتنع وان قلتم صحة
انصافه بالقدرة نظر الى امكان الفعل لا يرا الفحوز والانصاف بالجر نظراً
الي امكان الفعل لا يرا الفحوز والحواب اما السؤال الاول وهو قولهم ان الجر صفة
سلبية فلا يمنع انصاف الرب تعالى به بعد ان لم يكن كما قرره فمندفع لوجوه
ثلاثة الاول اننا نقول بالجر بالفسير المذكور وهو ان يكون صفة مضادة خاصة
والمتنصادات كلها وجودية على ما سياتي الثاني ان المفهوم من الجر لو كان سلبياً
فاذا كان حادثاً لمفهومه يكون مسلوباً بالازل وسلب السلب اثبات فيكون
ازلياً ويلزم من ذلك زوال المحدث والجزو والقدوم الثابت ممتنع كما يات
الثالث ان نقض الجر لا يجر فلو كان الجرام اعد ميلاً لكان لا يجر وجودياً ولو
كان وجوداً لما انصف به بالمتنع لكونه عدماً محضاً فان قيل فهذا لازم عليكم
في تعلق العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور والارادة بالمراد فان المفهوم منه
اما وجوداً وعدم فان كان وجوداً فقد زال بعد ان كان ازلياً في الصور المذكورة
وان كان عدماً فلا تعلق يكون وجوداً لما ذكرتموه فتعلق العلم بالاحاطة بوجود
حالة وجوده متحقق لا محالة وقد كان هذا التعلق مسلوباً بالازل وهو مفهوم
وجودياً بالازل وقد زال بالتعلق فكون الوجود الازلي زائلاً فلنا اما التعلق
فهو عند ناسبة وازافة والسبب والاضافات ثابتة لا في نفس الامر بل
في حكم الوجودية وتقدره والثابت التقديري لا يمنع زواله عندنا و
ان كان تقديره ثابتاً بالازل وانما المتنع زوال الازلي اذ كان وجوده
وثبوتة متحققاً في نفس الامر واما السؤال الثالث فمندفع ايضا لان
القدرة على ما تقدم معني من شأنه بآية الاجاد به لا يلزمه الاجاد كما تقدم
في الصفات فلا استدعي وجود القدرة في الازل التمكن من المقدور بل
جازان تنفي التمكن لمعارض للقدرة فخلافاً للجر فاننا انما نعني بالازل امتناع
الفعل الممكن على ما قام به الجرام انما يلزمه امتناع فلانه لو كان الفعل غير ممتنع
عليه لما عطل الجرم فعل ما هو متمكن منه واما اشتراك امكان الفعل في نفسه
فلانه لو كان الفعل ممتنعاً في نفسه فلا يصح الانصاف بالجر عنه كما ذكرنا من امتناع

الانصاف

الانصاف بالجر عن الجمع بين الضدين واجاد كل محال الوجود وفيه دقة
فلتأمل المسئلة الحاكية عشرة في استحالة الكذب في كلام الله تعالى
لا يعرف خلافاً بين المعترف بان الله تعالى متكلم بكلامه في استحالة الكذب في كلامه
وسواء كان الكلام هو القاير بالنفس او الحروف والاصوات على اختلاف المذاهب
وان اختلف ما خدم في الاستدلال وقد استدل المعتزلة على استحالة الكذب
في كلام الله تعالى بان الكلام من فعله والكذب قبح لذاته والله تعالى لا يفعل
القبیح وهو مبني على فساد صورته في ان الحسن والقبح ذاتي في اجابهم رعايه لصلاح
والاصح وسياتي ابطاله واما اصحابنا ففهم في بيان استحالة الكذب على كلام
الله تعالى القدير النفساني مسلوكاً عقلياً فسمعوا اما المسلك العقلي فهو اننا
نقول الصدق والكذب في الخبر من الكلام النفساني بالقدير ليس لذاته ونفسه
بل بالنظر اليه ما يتعلق به من الخبر عنه فان كان قد تعلق به على ما هو عليه كالخبر
صدقا وان كان على خلافه كالخبر كذبا وعند ذلك فلو تعلق من الرب تعالى
كلامه القاير بنفسه بما هو على خلاف ما هو عليه لم يخل اما ان يكون ذلك مع العلم
به او لامع العلم لا جاز ان يقال لامع العلم به والالكان الرب تعالى حليماً لا يبعث
الاشياء كما سبق في الصفات وان كان ذلك مع العلم به فممكن ان عالمها بالشيء
لستحيل ان يقوم به الاخبار عنه على ما هو به وهو معلوم بالضرورة وعند ذلك
فلو قام بنفسه الاخبار عنه على خلاف ما هو عليه حاله كونه عالماً به مجرباً عنه على
ما هو عليه لقام بالنفس الخبر الصادق والكاذب بالنظر اليه شيء واحد من جهة
واحدة وذلك معلوم بطلانه بالضرورة فان قيل فمخى تعلم بالضرورة من انفسنا
انا كما يكون عالمين بالشيء يمكننا ان نخبر الخبر الكاذب وعلل كونها كاذبين
ولو لا انا عالمون بالشيء المخبر عنه لما تصور علمنا بكوننا كاذبين قلنا الخبر الكاذب
لعل من انفسنا كوننا كاذبين فيه انما هو الخبر اللساني واما الخبر النفساني
فلا يسل صحة علمنا بكذبه حاله الحكم به غير ان من نظر الى ما حققناه في مسئلة
الكلام علم ضعف هذا المسلك فعليك بالانتفات اليه واما المسلك السماعي
فهو انه قد ثبت صدق الرسول عليه السلام بالمعجزة القاطعة في دلالتها فها هو

رسول فيه على ما سببته في النبوات وقد نقل عنه بالخبر المتواتر ان كلام
الله تعالى صدق وان الكذب عليه محال فكان ذلك مقطوعاً به وفيه
نظر اذ لقال ان بقوله سمع متوقفه على صدق الرسول وصدق الرسول
متوقف على استحالة الكذب على الله تعالى من حيث ان ظهور المعجزة على وفق محله
بالرسالة نازل منزله التصديق من الله تعالى له في دعواه ولو جاز الكذب على
الله تعالى لامكن ان يكون كاذباً في تصديقه له ولا يكون الرسول صادقا
واذا توقف كل واحد منهما على الآخر كان دوراً متمتعاً فان قبل اثبات الرسالة
لا توقف على استحالة الكذب على الله لكون دوراً فانه لا توقف اثبات الرسالة
على الاخبار بكونه رسولا حتى يدخله الصدق او الكذب بل اظهر المعجزة على
وفق محله نزل منزلة الاشارة واثبات الرسالة وجعله رسولا في الحال
وذلك كقول القائل لغيره وكلتك في اشغالي واستنبك في اموري و
ذلك لا استدعي تصديقا ولا كذبا قلنا ولو ظهرت المعجزة على يد
شخص لم يسبق منه الخدي ذي موجاز على اصول اصحابنا لم يكن المعجزة دالة على
ثبوتها واثبات رسالته اجماعاً ولو كان ظهور المعجزة عليه نزل منزلة الاشارة
لرسالته لوجب ان يكون رسولا متبعاً بعد ظهورها وليس كذلك فان قيل
لان الاشارة مشروطة بالتحدي فهو بعد النظر اليه حكم الاشارات فان من
اشا امر او اثبتته ابتداءً لغيره لا توقف على سابقه الدعوى بل ان ذلك
له وبتقدير ان يكون كذلك ولكن غايته ثبوت رسالته بطريق الاشارة ولا
يلزم منه ان يكون صادقا في كل ما يخبره دون دليل عقلي بل على صدقه فما يخبره
او صدق الله تعالى له في ذلك بالمعجزة ولا دليل عقلي بل على ذلك وتصديق
الله تعالى له لو توقف على صدق غيره كان دوراً كما سبق عمران التمتك مثل
هذا المسلك السمي في بيان استحالة الكذب في كلام اللسان الدال على الكلام
النفسان في صحيح كما تقدم بقرره والسؤال الوارد عليه ثم منقطع منها فان
صدق الكلام اللسان وان توقف على صدق الرسول فصدق الرسول غير
متوقف على صدق الكلام اللسان بل على الكلام النفساني فامتنع الدور المتبع
فيه

فه والله اعلم النوع الخامس في وحدانية الله تعالى ويشتمل على فصلين
الفصل الاول في تحقيق معنى الواحد واقسامه ولو احقه وما هو محي
التوحيد اما حقيقة الواحد فقد قال بعض ائمتنا انه الشيء لا يصح انقسامه
وفيه نظر فان الواحد قد يطلق على ما هو قابل للتقسمة باعتبار اختصاصه
بصفات لا يشارك فيها احد ومنه يقال فلان واحد في عصره اي لا يظفر
له ولا شبهه له في صفاته وكذلك قد يطلق على احاد الناس او الموجودات
انه واحد وان كان صالحا للانقسام وقد يطلق على مبداء الكثرة فان
اريد بالحد المذكور تحديدا لواحد بالاعتبار الاول فلا يخفى بطلانه وان اريد
بحد ما لواحد بالاعتبار الثاني فهو باطل ايضا فانه لا معنى لقول القائل
لا يصح انقسامه الا انه لا يلحقه الكثرة ويكون الكثرة ماخوذة في تعريف الواحد
والكثرة متوقفة في معرفتها على معرفة الواحد لكونه مبداءها واي حد قيل
في الكثرة كان الواحد ماخوذا فيه وذلك كما يقال الكثرة ما بعد بالواحد
او انها المجتمعة من الاحاد او غير ذلك فكون دوراً وفي معنى هذه العبارة
قول بعض الاصحاب الواحد هو الذي لا يصح تقدير رفع شيء منه مع ابقاء شيء
منه او الذي لا يقال فيه شيء وشي لا يعطى طريق التكرار والاقرب ان معرفتنا
للو احد الذي هو مبداء الكثرة غير نظرية وان كما يقال فيه انما هو على سبيل
التذكير والتمثيل لا على سبيل التخييل المشروط فيما سلف وعند هذا
فالواجب ان يعرف الواحد بذكر اقسامه وعند سميانه مقول مستمى الواحد اما
ان يكون غير منقسم فاما ان يكون غير قابل للانقسام او هو قابل للانقسام فان
كان غير قابل للانقسام فهو الواحد بالعدد مطلقا كالجوهر الفرد وان كان
قابلا للانقسام فاجزؤه اما متشابهة او غير متشابهة فان كان الاول فيسمى
الواحد بالانقسام كالماء المتصل الاجزاء وان كان الثاني فيسمى الواحد بالتركيب
كالواحد من الحيوان والنبات واما ان كان منقسما بالالفعل فلا بد وان اشترك
اعداده في معنى كلي بحيث يصح اطلاق اسم الواحد عليها باعتبارها والافلامعنى
لاطلاق اسم الواحد عليها وعلى حسب انقسام ذلك الكلي المشترك يكون انقسام

او منقسم فان قال
غير منقسم

لهذا الواحد فان كان الكلي المشترك جنسًا فكل لما تحته من الانواع انها واحدة
 بالجنس كالانسان والفرس بالنسبة الى الحيوان غير ان كان واحدًا بالجنس
 فهو كثيرًا بالنوع وان كان الكلي المشترك نوعًا فكل للاعداد الداخلة تحته انها
 واحدة بالنوع كزبد وعرو بالنسبة الى الانسان وان كان الكلي المشترك
 عرضًا فكل لما تحته من الاعداد انها واحدة بالعرض ومن لواحق هذه الاقسام
 المجانسة وهي الاتحاد في الجنسة والمشاكله وهي الاتحاد في النوعية والمشابهة
 وهي الاتحاد في الكيفية والمساواة وهي الاتحاد في الكمية والموازاة وهي
 الاتحاد في الوضع وعلى هذا فما كان واحدًا بالعدد فقد ينفق ان يكون واحدًا
 بمعنى عدم التنظير والشبيه على ما تقدم والبارى بغاية واحد بكل الاعتبار
 اما انه واحد بالعدد فعلى ما تقدم واما انه واحد بالاعتبار الثاني فعلى
 ما سيأتي في الفصل الثاني فان قلنا نقول له واحد هل هو واحد بالمعنى او
 لنفسه قلنا قد نقل عن بعض المتكلمين انه واحد بالمعنى واحد والذي ذهب
 اليه ما عتقنا ان الواحد واحد لنفسه بالمعنى والاك ان ذلك المعنى انصافا واحدا
 ويلزم ان يكون واحدا بالمعنى وهو تسلسل ممتنع ثم صار الى كون الواحد واحدا
 بالمعنى فقد اختلفوا فذهب او ما شئت الى ان معنى الواحد يرجع الى صفة نفى و
 ان حاصله يرجع الى نفي ما عدا الموجود الفرد وذهب القاصي او بكر الى ان
 حاصله يرجع الى صفة اثبات هي صفة نفس غير معللة ولعل الاشبه ما ذكره
 القاضى وذلك لانا اذا قلنا ان معنى الواحد انما هو سلب ما زاد على الوجود
 الفرد فهو عبارة عن سلب الكثرة فالواحد يكون عبارة عن سلب الكثرة فكون
 معناه عدما والكثرة انما هي مركبة من الاحاد فاذا كان معنى كل واحد من الاحاد
 عدما فالكثرة المركبة من الاحاد تكون عدما واذا كانت الكثرة عدما فبناها
 تكون وجودا ويلزم من ذلك ان يكون الكثرة عدما بل وجودا التركيبا من
 الوجودات فالقول بان مفهوم الواحد عدم ما عدا الموجود الفرد يجري على كون
 الكثرة وجودا وعدما معا ومو محال وهو من قبيل الكلام فلسفيين هذا ما يتعلق
 بتحقيق معنى الواحد واما التوحيد فقد يطلق بالاشتراك على التفرقة بين

و سلبها هو مفهوم
 الواحد فكون
 مفهوم الواحد وجودا

سبين بعد سابقه اتصالها وقد يطلق على الاثنان بالفعل الواحد منفردا
 وقد يطلق ويراد به اعتقاد الوجودانية لله تعالى ومدامو المقصود من اطلاق
 لفظ التوحيد في عرف المتكلمين وربما اطلق على الاخبار عن التوحيد وان حمل
 اعتقاد المحرر **الفصل الثاني** في امتناع وجود الهين لكل واحد
 منهما من صفات الهة ما للاخر وقد اخرج الباقون للشركة مسا لك ضعفه
 المسلك الاول وهو ما ذكره الفلاسفة وذلك انه لو قدر وجود واجب
 كل واحد منهما واجب لذاته فلا تخالفا ان يقال بانفاقهما من كل وجه او باختلافهما
 من كل وجه او بانفاقهما من وجه دون وجه فان كان الاول فلا عدد في
 سمي واحدا لوجوده اذ التعدد والتغاير دون مميز حال وان كان الثاني
 فما اشتركا في وجوده وان كان الثالث فبما الاشتراك غير ما يلاقران
 وما به الاشتراك ان لم يكن هو وجودا لسا بواجبين بل احدا ماد
 الاخر وان كان الاشتراك بوجوده لوجود فهو ممتنع لوجهين الاول هو ان
 الاشتراك من وجوده لوجوده اما ان تم تحققة في كل واحد من الواجبين دون
 ما به الافتراق ولا يتم دونه فان كان الاول فهو محال والاك ان المعنى المطلق
 المشترك محقق في الاعيان غير محصور وهو محال وان كان الثاني كان واجب
 الوجود ممكنا لا فقاده في محققه الى غيره فالموصوف به ونوما قيل بوجود
 وجوده ادلى ان يكون ممكنا الوجه الثاني هو ان سمي واحدا لوجوده اذا كان
 مركبا من امرين وهو وجوده لوجود المشترك وما به الافتراق فكون
 مفتقرا في وجوده الى كل واحد من مفرديه وكل واحد من المفردين
 مغاير للجملة المركبة فيها ولهذا تصور تعقل كل واحد من الافراد مع الحمل
 بالمركب منها والمعلوم ضمير المجهول وكل ما كان مفتقرا الى غيره في وجوده
 كان ممكنا واجبا لذاته اذ لا معنى لواجب الوجود لذاته الا ما لا يستقر في
 وجوده الى غيره وهذه الحالات انما لزم من القول بتعدد واحد الوجود
 لذاته فكون محالا وربما استروح بعض الاصحاب في اثبات الوجودانية
 الى هذا المسلك ايضا وهو ضعف اذ لقال ان يقول وان سلمنا الاتفاق

بينها من وجه والافتراق من وجه وانما به الاتفاق هو وجوب الوجود
ولكن لم قلتم بالاستناع وما ذكرتموه وفي الوجه الاول انما يلزم ان لو كان
سمى وجوب الوجود معنى وجوديا واما بتقدير ان يكون امرا سلبيا ومعنى
عدم ما وهو عدم افتقار الوجود الى علة خارجية فلا يلزم ان يكون امرا وجوديا
فليس قلتم الدليل على كونه وجوديا من ثلثه اوجه ان وجوب الوجود
تاكدا لوجود الوجود لا يكون متاكدا بالعدم الثاني ان نقض الوجوب
لا وجوب ولا وجوب عدم فالوجوب وجود ضرورة ان احدا لنقض
لا بد وان يكون وجودا وبيان ان الوجود عدم صحة ايضا لعدم الممكن
ولو كان وجودا لما كان صفة للعدم المحض الثالث هو انه لو كان وجوب
الوجود عدما في الخارج لم يكن الشئ في الخارج موصوفا بكونه واجبا و
ذلك يقضي بوجوب الوجود تاكدا لوجود بل عبارة عن عدم افتقار الوجود
الى علة خارجية وقولكم لا وجوب صفة للعدم قلنا والوجوب ايضا صفة
للعدم المتنع فانه لصدق عليه واجب لعدم فانصاف لعدم بلا وجوب
وان دل على كونه عدما فانصاف لعدم بالوجوب يدل على ان الوجوب
عدمي وما ذكرتموه في الوجه الثالث فبعيد عن التحقيق فانه اذا كان الوجود
عدما وهو عدم الافتقار الى العلة فلا يمنع ذلك من وجود واجب في
الخارج وهو وجود شئ في الخارج متصف بصفة سلب وهو انه لا يفتقر في
وجوده الى علة ثانيا كون الوجوب عدما هو انه لو كان وجوب الوجود
صفة وجودية فاما ان يكون في نفس ذات واجب لوجود او داخله فيها او
خارجة عنها فان كان الاول فهو محال فان الذات الموصوفة بالوجود قد
تكون معلومة وانضافها بالوجوب مجهول والمجهول غير المعلوم وهذا يبطل
القسم الثاني فكيف وانه يلزم منه ان يكون ذات واجب الوجود مركبة وقد
قلتم باحاطته وان كان الثالث فهو ممنوع لوجوب استدلالنا اما الاستدلال
فهو ان وجوب الوجود اما ان يكون واجبا او ممكنا لا جائزا يقال بالاول
والا لما كان صفة منقورة لبا الذات وان كان الثاني فالوصف به وقل انه

لاول

في الخارج وهو
محال فعول
لا سلم ان الوجوب

واجب الوجود باعتبارها اولى ان يكون ممكنا واما الالتزام فهو ان مذهب
الفلاسفة انه لا صفة وجودية تزيد على ذات الرب تعالى فلو كان وجوب
الوجود صفة وجودية زائدة على ذات الرب تعالى لكان متناقضا لذاتهم
وربما قلنا ان كونه وجوديا وجوه اخرى باطلة اثرنا الاعراض عن ذكرها
وعلى هذا فقد بطل القول بالوجه الثاني فانه اذا كان حاصل الوجوب يرجع
الى صفة سلب فلا يوجب ذلك لتزكيب في ذات واجب الوجود والاما
وجدت بسط اصلا فانه تام من بسيط الا وتصف بسلب غيره عنه وان سلمنا
ان وجوب الوجود وصف وجودي ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب
فهو لازم وان كان واجب الوجود واحدا من حيث ان سمي واجب الوجود مركب
من الذات المتصفة بالوجوب من الوجوب لذاتي فلهذا العذر عنه مع التحق
واجب الوجود فهو العذر مع تعدده وربما قيل عليه اسئلة اخرى كما
لضعفها وسهولة التفصي عنها **المسئلة الثانية** وهو ما ذمنا له الان
ابوبكر وجماعة من المعتزلة وهو ان قالوا الطريق الى معرفة وجود الاله
تعالى ليس الوجود الحاد ثبات لضرورة افتقارنا الى مرجح نتهى اليه وهي لا
يدل على اكثر من واحدة وهو ضعيف ايضا لان حاصله يرجع الى الحكم بنفي المدلول
لاشقا، دلسه وهو باطل على ما سبق في تحقيق الدليل **المسئلة الثالثة**
مسئلة التمانع وعلية اعتماد الثرالميتا وهو ان يقال لو قدرنا وجود
الهي متصفين بصفة الالهية من العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك مما
سبق بانه وقد رنا ان احدهما اراد تحريك جوهر في وقت معين والاخر تسكنه
في ذلك الوقت فاما ان يحصل مرادهما معا او لا يحصل مراد احدهما او مراد
احدهما دون الاخر فان كان الاول لزم حصول مرادها ويلزم من ذلك اجتماع
الحركة والسكون معا وهو محال وان كان الثاني فهو ممنوع لوجوب الاول
انه يلزم منه ان يكون كل واحد منهما عاجزا والعاجز لا يكون الها الثاني انه
يلزم ان يكون كل واحد منهما عاجزا بعجزهما قدما وقادرا وحادث وكل واحد من
الامرئين ممنوع لما تقدم في بيان كون الاله ليس بعاجز وان كان الثالث

د

و هو حصول مراد احدهما دون الآخر فمتنع لو فهم المذكورين في القسم
الذي قبله وهذه المحالات انما لزمت من القول بتعدد الالهة فكون
محالاً وفيه نظر اذ ليقابل ان يقول ما ذكرتموه من الاقسام المحالة انما هو فرع
تصور اختلاف الهين في الارادة وهو غير مسلم فليس لهم دليل يتصور ذلك
من خمسة اوجه الاول هو اننا لو قدرنا انفراد كل واحد صح تعلق ارادته بالحركة
او السكون فلو امتنع ذلك حالة الاجتماع لانقلب الجواز مستحيلاً وهو متنع
الثاني هو ان صحة تعلق الارادة بكل واحد منهما بالحركة او السكون حاله الانفراد
ازلية فوجب لقول بقا هذه الصحة حالة الاجتماع لان لازية لا يزول
الثالث هو ان زوال الصحة حالة الاجتماع انما يتصور ان لو تافيا واذا
تافيا فلا بد وان يزول لكل واحد من الصحيحين بالآخري وذلك محال لان الوتر
في عدم كل واحد من الصحيحين انما هو وجود الآخرى لا عدمها ووجود الهه واجب
عند حصول المعلول فلو عدت الصفتان معاً لحصلنا معاً وهو محال وهذا
المحال انما لزمن زوال الصحيحين حالة الاجتماع فكان محالاً الرابع هو ان
صحة تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة او السكون حالة الانفراد ثابتة لنفس
الارادة وذا انها فلو امتنع ذلك حاله الاجتماع لزم منه قلب الحقيقة واثبات
نفس الارادة مع انقائها صفة نفسها وهو محال الخامس انه لو امتنع حاله الاجتماع
ما كان جازاً حالة الانفراد من صحة تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة او السكون
لم يخل اما ان يكون ذلك لنفس ارادة المریدا او لنفس خاتمة او لصفة اخرى
من صفاته واما لذات القديرات الاخرى و لا ارادته او لصفة من صفاته لاجازان
نقال باستماع تعلق ارادة احدى بالآخرى او التكون لذاته ولا لنفس ارادته
ولا لصفة من صفاته والالما تصور تعلقها بذلك حاله الانفراد لتحقق المانع
ولا جازان نقال بان الامتاع لذات القديرات الاخرى و لا ارادته ولا لصفة من
صفاته فان ثبوت حكم لذات لا يكون الا بما هو مختص بذات اختصاص قيامه
بها لا بما هو خارج عنها ولهذا فانه لا يصح ان يكون الذات عالماً بعلم قايير غير مماثل
بها فلقابل ان يقول بما ذكرتموه منذ فاما الوجه الاول فلانا لا نسئل ان احلتنا

حالة الاجتماع بما كان جازاً في نفسه فان كان جازاً انما هو التعلق حالة
الانفراد مشروطاً بحالة الانفراد و ليرتجى انما على هذا الوجه والمحالة
الاجتماع ليرتجى محالاً مشروطاً بحالة الاجتماع فلا الجواز انقلب محالاً ولا
المحال جازاً وهذا فانا لو قدرنا انفراد احد مما صح منه ارادة حركة الجوهر لا
عن ارادة سكونه وكذلك العكس مع منقذاً حتمنا على استحالة تعلق ارادته
بالحركة والسكون معاً ولم يكن ذلك الحالة لما كان محالاً فكذا ذلك ما نحن فيه
واما الوجه الثالث ففيه جواباً ان الاول لا ينطبق لامتناع زوال كلام اذ لا
ان يكون وجوداً ولهذا فان عدم العالم ليرتجى وجوده اذ لا يرد وجوده
العالم ليرتجى وجوده ان صحة التعلق وجوده وبيان انها غير وجوده ان معنى
الصحة يرجع الى الامكان والامكان عدمي على ما سبق في مسألة البرونة المتأني
وان سلمنا ان صحة التعلق وجوده ازلية ولكن لا نسئل ان ما كان
جازاً زائلاً اذ الجاز انما هو صحة التعلق مشروطاً بحالة الانفراد وهو غير زائل
على ما تقدم واما الوجه الثاني فهو منقوض بامتناع صحة تعلق ارادة قاله
المتفرد بالحركة والسكون معاً وان كان تعلق ارادته بكل واحد منهما على
البدل جازاً وبه ندفع ما ذكرتموه من الوجه الرابع والخامس وعلى هذا فوجه
السؤال المذكور صعب جداً وعسى ان يكون عند غيري جوابه وقد تردد
عليه اسئلة اخرى عبرت لافضل عنها وهو ان يقال في تقرير منع الاختلاف
بينهما في الارادة هو ان يريد الاله اما ان يكون اولى من عدم ارادته وان
عدم الارادة اولى ادائه لا اولية لاجد بما فان كان عدم الارادة اولى
من الارادة فالارادة يكون متمنعة و الا كانت الارادة عتياً وان كان
لا اولية فليس لارادة اولى من عدمها والامكان ترجيح احد المتساويين من
غير مرجح وهو محال فليس كذلك لان يكون الارادة لما هو الاولى في كل شيء كما
يكون الا في احد طريقه فمعين تعلق ارادتهما به سلماً عدم اشتراط الاولى
ولكن كل واحد من الهين لا بد وان يكون عالماً بعواقب الامور وما يقع وما
لا يقع والمعلوم الواقع من كل شيء اسماً لاجد طريقه وتعلق الارادة بخلاف المعلوم

محال فكان متعلق الارادة وابداده سلمنا جواز فرض اخلاف ارادتها ولكن
 تماذ كرهوه من المحالات انما يلزم من وقوع الاخلاف لامر حوازا للاختلاف فلم
 فليتم وقوع الاخلاف سلمنا لزوم المحال من جواز فرض الاخلاف لكنه منتقض
 تتعلق القدرة بالمقدور وذلك انه لو انفرد احدهما كان قادراً على ايجاد الحركة
 ولو انفرد الاخر كان قادراً على التكون واو اجتماع قدر على كل واحد منهما
 ما كان قادراً عليه حاملة الافراد والجواب اما السؤال الاول فانما يلزم
 ان لو لم رعاية الفرض والمقصود في افعال الله تعالى وهو ممنوع على ما سيأتي
 واما الثانية فانما يلزم ايضا ان لو كان تغلق العلم بالواقع مجردا عن كونه مراداً
 حتى يكون الازادة تابعة للعلم وهو ممنوع بل تغلق العلم بالواقع انما يكون مشروطاً
 بكونه مراداً وعلى هذا فيكون تغلق العلم بالواقع تبعاً للارادة لان الارادة يكون
 تابعة للعلم واما الثالث فنقدح فانما اذا سلم جواز الاخلاف فالجانبا لا
 يلزم من فرض وقوعه المحال والمحال لازم من فرض وقوعه فالقول بفرض الوجود
 الهين على وجه يلزم فرض المحال واجب كونه محالا واما انقص بالقدرة فيمدفع
 فان كل ما ذكرناه في استحالة وجود الهين من جهة تغلق ارادتهما المراد من سلفنا
 فحطرت في تغلق قدرتهما مقدمين متقابلين **المسلك الرابع** انا لو
 قدرنا وجود الهين فاما ان نفقا من كل وجه او نفرقا من كل وجه او نفقا
 من وجه ونفقا من وجه لاجازان يقال بالاول والثاني لما تقدم في المسلك
 الذي قبله وان كان الثالث فلا بد وان يكون بينهما الاشتراك والامراق
 ملازمة في كل واحد منهما والالجازا امتزاقها وخرج كل واحد منهما عن حقيقته
 وعند ذلك فاما ان يكون ما به الاشتراك مستلزما لما به لاقتراق او ما به
 لاقتراق مستلزما لما به الاشتراك او ان كل واحد منهما مستلزما للاخر لاجاز
 ان يقال بالاول والا كان ما به الاشتراك مستلزما في كل واحد منهما ما وقع به
 لاقتراق بينهما ضرورة ايجاد المستلزم ويلزم من ذلك امتناع وقوع الامراق
 وهو خلاف الفرض والاجازان يقال بالثاني والا فالامر ان اللذان **المسلك** الاخلا
 اما ان مستقل كل واحد منهما باستلزام المعنى المتحد او احداهما دون الاخر او انه

لا استقلال بالاستلزام الا انه مستلزم له وحده دون غيره وفي استقلال
 كل واحد منهما ابطالا لاستقلال كل واحد منهما وهو محال وان كان الثاني فما به
 الاقتراق في الاخر لا ملازمة بينه وبين ما به الالاتحاد فيه وهو ممنوع كما سبق في
 اركان الثالث فاما الاحاد في كل واحد من الهين يتوقف حقيقته في اجتماع
 ما به الاقتراق بين الهين فيه والا فلا يحقق له فيه لعدم استقلال احد المختلفين
 بالاستلزام ويلزم من ذلك عدم الاقتراق بينهما وهو خلاف الفرض واما ان
 قبلنا تقسيم الثالث وهو الاستلزام من الجانبين فهو محال لما سبق في القسم الاول
 اذ هو مركب منهما واعلم ان هذا المسلك وان دق النظر فيه وحسن تحريره فانما
 يلزم ان لو كان ما به الاتفاق والاقتراق في الالهين وجوديا وتقدرا ان يكون
 ما به الاقتراق وجوديا وتقدرا فتان به لذاتها وما به الاتفاق سلبيا وبعدم
 الافتقار الى العلة كما سبق في المسلك الاول بقرينة فهو غير لازم واللاما تصور
 وجود مختلفين اصلا ضرورة انهما لا يمس انفاقهما في سلب غيرهما عنهما وهو محال
 يخالف للعقل والحس ثم وان سلمنا ان ما به الاتفاق امر وجودي غير انه يلزم مما
 قبل في البرهان لا يوجد انواع المختلفة بدو ابهما المنفقتة باورشوثة عامة لها
 وذلك كالسواد والبياض اذ هما وجوديان وبما مختلفان لذاتهما ومنفقان
 باللونية وكذلك الانسان والفرس وسائر الانواع وما يلزم من العمل به امر محال
 فكون لا محالة قاسدا في نفسه من جهة الحملة وان لم يكن فسادا مفصلا اخر
المسلك الخامس انا لو قدرنا وجود الهين لكل واحد من صفات الالهية كما
 فيما مثلاً لا اشتراكها في اخص صفة نفس احداهما وعند ذلك فلو قدرنا حواجر احدها
 فاما ان يستند في حد ذاته الى احداهما دون الاخر او اليهما او لا اليهما ولا الى
 احدهما لاجازان يقال بالاول اذ ليس اضافة المع اضيف اليه او يمس الاخر
 لتمامهما ولا جازان يقال بالثاني لانه لا محال ان يكون كل واحد منهما مستقلا تاما حده
 او لا استقلال لاحدهما دون الاخر فان كان الاول فهو محال لما سبق في المسلك
 الذي قبله وان كان الثاني فهو مقدور وواحد بين قادرين وهو محال لان احدهما
 كل واحد منهما له انما هو بالقدرة والارادة كما ياتي لابل ذات وعند ذلك

لكل واحد منهما دون
 فان كان الاول ملامحا
 لكل واحد منهما مستقلا

استدلله به فإنته
العرض وال
نقص بعض المحاد
هو معدل لتعدر
ه

فاما ان نصد كل واحد منهما احادا لكل او لبعض او بعض الاجاد فاقصد
كل واحد اجادا لكل فهو محال لتعدر وقوع بعض الاجاد ليقصد وان لم يستند
اليها ولا الي احدى ما احدث بنفسه او لحدث اخر لاجاز ان يقال بالاول
لما سبق في مسئلة اثبات واجب لوجود ولا جاز ان يقال بالثاني والاود لك
المحدث اما اله اخر او غيرا له فان كان لها فالكل امره كما تقدم في القسم الاول
وان لم يكن لها فسندين انه لا خالق الا الله تعالى كيف وان الكلام مفروض
في ما لو حدث غير ذلك للجوب و يلزم من ذلك امتناع الحدوث وهو محال
مذم المحالات فما لزم من فرض وجود الهين فهو محال ولقابل ان يقول لا نسلم
انه يلزم من اشتراك الالهين في صفات الالهة معاملتها الحوانا يختلفا بذاتها و
بما مشتركان فيما فرض من اللوازم العامة لها وعند ذلك فلا يمنع اسناد
الحدوث الى احد مادون الآخر اذ لا مماثل حتى يقال لا اولوية ولا اخفاء بان
بيان التماثل بما لا سبيل اليه ثم وان سلطنا التماثل غير ان الحدوث غير مستند
للذات لاله وطبيعته بل الي القدرة والاختيار وعند ذلك فلا يمنع قصد
احدهما لخصه دون الآخر وان تمسك المعتزلة بهذا المسلك فقد تافوا
اصولهم في القول باختصاص احدهما للمثالين بحكم لا وجود له في الاخر حيث
زعموا ان الارادة القاعة لا في محل مماثلة للارادة القاعة في محل مختلف فيها
في حكم افتقار احدهما الى المحل دون الاخرى وكذلك حكما تماثل العلم والجهل مع
افتراقهما في صفتهما و مماثل الاعراض التي يبقاها مع اختلافها باختصاص
كل واحد منها من لا يوجد فيما قبله ولا بعده اي غير ذلك وناقصوا اصلهم ايضا
في امتناع مقدور واحد بين قادرين حيث قالوا الجواز تولد فعل واحد
من اعتقاد رين صا د رين عن قاد رين ويلزم ان يكون فعلا لكل واحد من
صفات الالهة ما لا اخر ولر ينفصل احدهما عن الاخر زمانا ولا مكانا و
لا يصفه من الصفات ولا يعلى تميز ايدى ما على الاخر بصدور الفعل فانه ما من جعل
الاخو صدوره من كل واحد منهما وكل موجود بر لا يمكن التوصل الى احدهما
عن الاخر فالعلم بها يكون متمعا وبذا الطريقة مما اعتمد عليها حنفا والمعتزلة

بها المسلك
السادس انا
لوفصا وعود
اللسن كثر واحد
ه

وبعض

وبعض اصحابنا وهي بعدة عن التحصيل فانه وان قدر عدم امتياز احدهما عن
الاخر بل لصفات لازمة على اتهما فلا تمتنع التمايز بل لنظر ايا ذاتهما ويكون
الاحلاف منها لذاتهما وان اشتركا في العامة لهما ثم وان سلم امتناع التوصل
الى التميز بالدليل فلا يلزم امتناع العلم بالتمييز لخوان خلق العلم الضروي
بذلك وان سلمنا امتناع العلم بذلك مطلقا ولكن لا يلزم امتناع العلم بتميز احدهما
عن الاخر امتناع وجودهما في نفس الامر فان اتفقا، العلة بالشي لا يدل على عدمه
في نفسه **المسلك السابع** لو قدر وجود الهين لمخل اما ان تقدر كل
واحد منهما على نصب دلالة محصن بالدلالة عليه او لا تقدر على ذلك او تقدر
احدهما دون الثاني لاجاز ان يقال لا اذا الدال على الصانع انما هو مصنعة
ولا يتصور في وجود صنع عمل اختصاصا بواحد منهما ولا جاز ان يقال الثاني والا
فيها عاجزان والعاجز لا يكون لها كما تقدم فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون
احدهما قادرا والاخر عاجزا والعاجز ليس له والقادر هو الاله فلا يعدد
في الالهة وبذا المسلك ايضا مما اعتمد عليه ايضا بعض اصحابنا والمعتزلة
وهو ضعفنا ايضا فانا اذا فرضا وجود الهين وقدرنا استعماله قدره كل واحد
منهما على نصب دلالة عليه بحصة بما سبق تقريره في القسم الاول فلا يكون كل
واحد منهما عاجزا مع فرض استعماله المقدر عليه ولهذا فان الاله لا يوصف بكونه
عاجزا عن الجمع بين الضدين والاجاد المحالات وعلى هذا فلا يلزم مما ذكره خروج
كل واحد منهما ممكنة او غير ممكنة فان كانت ممكنة فقد بطل ما ذكرته في القسم
الاول وان لم تكن ممكنة فلا يكون الاله موصوفا بالعجز عن الاجاد ما ليس يمكن
كما تقدر وبه ابطال ما قيل في القسم الثاني وربما انفردت المعتزلة بمسلك اخر
سواء على اصولهم في ان الله تعالى يريد بارادة حادثه لا في محل قالوا ولو قدرنا وجود
الهين فالارادة الحادثه لا اختصاص لها باحد مادون الاخر وعند ذلك فلنزم
ان يكون كل واحد منهما مرادا ابتداء الارادة ويلزم من ذلك ان يكون العلة الواحدة
موجبه حكيتين في محلين وهو محال ولهذا امتنع ان يكون العلم الواحد موجبا لعالمين
في محلين مختلفين وبطلان هذا المسلك اظهر من حيث انهم شبهه على كون الاله

عن الالهة وان احد تلك
انما ان يكون نصب للدلالة
الخاصة بكل واحد منهما
ه

تعالى مرتباً بأداة جازمة لا في محل وقد سبق بطلانه ثم ان سلم ذلك لكن
لم قالوا بامتناع احجاب العلة للحكمين في علبين وما ذكروه من الاستشهاد بالعلم
فلو قالوا قابله انما امتنع عليه ذلك لاشترط قيامه محل الحكم وامتناع قيامه
لمحكبين بخلاف الارادة لم يجد الي دفعه سبب لا حتى انه لو قيل يجوز وجود علم لا
في محل كما في الازادة لما كان ذلك عليه ممنوعاً وان سلمنا ذلك لانه ما ذكره وعلى
امتناع احجاب العلة حكيمين محليين غير انه انما يتقضى علمهم على اصولهم بالفساد المضاد
للجور فانه مخلوق لا في محل علمهم ومع ذلك يوجب كون كل جوهر فانياً مع عدم
اختصاصه بواحد من الخواص وعلى هذا اذا كانت لطرف العقلية الدالة على
الوحدانية مضطربة غير يقينته فالأقرب في الدلالة انما هو الدلالة السمعية
على ما ذهب اليه هذا المتعزلة وذلك قوله تعالى لو كان فيها الهة الا الله لفسدتنا
ووجه الاحتجاج به انه اخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الالهة ولافساد
بلزوم من اسفاه اللزوم اسفاه المذنب وم فان قيل وان سلمنا ان الله تعالى كلاماً
عليما اتموه في الصفات ولكن لا تشمل ان خبره يجب ان يكون صدقاً وسما على
اصلكم حيث قلتم ان الكذب غير متبع لعينه وذاته واذا لم يكن قسماً لعينه فما
المانع منه وتقدر عدم الصدق فلان ملازمة بين الالهة والفساد سلمنا ان
كلام الله تعالى النفساني يجب ان يكون الخبر منه صادقا ولكن ما ذكرتموه دليلاً
ليس من الكلام النفساني في شيء فليس قلتم الا انه من الكلام الدال على الكلام النفساني
فقد سلم ولا بد لكم من اثباته سلمنا ان من الكلام الدال على الكلام النفساني
ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون الخبر منه صدقا وان كان مدلوله صادقا سلمنا ان
صادق لكنه اخبر عن لزوم الفساد عن وجود الالهة بتقدير ان يكونوا اصناما
كما كان معتقداً الجاملة ام لا الاول مسلم والثاني ممنوع ويدل عليه قوله تعالى
في صدر الآلة امر اخذوا الهة من الارض اي اصناماً وعند ذلك فلا يلزم من
لزوم الفساد بتقدير ان يكون الالهة ولكن بتقدير الاختلاف او بتقدير الاختلاف
الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فانا لو قدرنا تعدد الالهة في غير الاختلاف لم
يكن الفساد لازماً وغاية ما يلزم من اسفاه الفساد اسفاه الالهة المختلفة ولا يلزم

اصنام الروم
الفساد من رد
الله سلمنا الروم
الفساد من مطلقا
الاله ص

من اسفاه

الالهة مطلقاً بتقدير ان يكون متغففة سلمنا لزوم الفساد مطلقاً ولكن
حالا او مالا الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فانه لو قال القائل لو جازم زيد الجازم
علم وفانه لا يدل على تعقيب محيى من محيى زيد فان حرف لوليس للتعقيب بخلاف
الفاو على هذا قلتم بتفسير الفساد مالا سلمنا لزوم الفساد حالاً ولكن من
وجود الهة في السماء والارض او مطلقاً الاول مسلم والثاني ممنوع ويدل
عليه قوله تعالى لو كان فيهما اي في السماء والارض كما قاله اصل التفسير و
عند ذلك فلا يلزم من اسفاه الالهة في السماء والارض اسفاه الهة لست في السماء
ولا في الارض سلمنا لزوم الفساد لازماً عند وجود الهة غير الله تعالى مطلقاً
ولكن محتمل ان يكون الفساد لازماً عند وجود الهة وتحمل غير الله لوجودهم فقط
ويحتمل ان يكون ذلك لاجتماعهم مع الله تعالى فما لتقدير الاول بلزوم من نفى
الفساد نفى الالهة عن الله تعالى والتقدير الثاني بلزوم من اجتماع كما ان نفى
الاجتماع بتحقيق نفى الالهة غير الله بتحقيق نفى الالهة ووجود ما سواه من الالهة
وليس احداً لاحتمالين او من الاخر فلا بد لكم من دليل التعبين سلمنا لزوم
الفساد لخصوص وجود الهة غير الله تعالى ولكن لو قلتم بعدم الفساد و
ذلك لان فساد الشيء قد يكون بفساد تركيبه ووضعها واخلال مقصوده و
عند ذلك فمن الجائز ان يكون تركيب السماء والارض ووضعها فاسداً بالنظر
ليتركيب آخر ووضع آخر على الله تعالى ان كنا نطن عدم الفساد فيهما سلمنا
انها غير فاسدة ولكن انما يلزم من عدم الفساد اسفاه ما جعل ملازماً للفساد
وذلك بوجود الهة ولا يلزم من اسفاه الهة الا يكون شره اخر مع الله تعالى
حتي يخص الالهة بالدلالة على اسفاهها ولو كان الاله الثاني مساوياً للالهة
في الحكم لما كان التخصيص مفيداً سلمنا دالة ما ذكرتموه على اسفاه الشركة في الالهية
مطلقاً غير انه معارض بما يدل على وجود الهة وبيانه انما قد صادفنا في العالم اخيراً
وشر او كل واحد منهما يدل على مرده ومرتبة الخير لا يكون مرتبة الشر ومريد الشر
لا يكون مرتبة الخير واختلف الحوادث يدل على اختلاف المردين والجواب
اما السؤال الاول فمندفع بما سبق في مسألة امتناع الكذب على الله تعالى وقولهم

لا يخفى ما قال لفظ المذكرة من براعة الاستدلال

والنظير والجمادات والوصف بل من لفظ الواضحة لا يخرجها عن موصوفها
فإنه في ذاته الواجب الوجود المستحق لجميع صفات الكمال والوجود بوجوه
وإقناعهم وفنائهم وعبودهم وهو الموجد والمبني والمبدئ والمعبد
كلها وهم صيغ المنصوبة للدلالة عليها على ما قالوا في قوله تعالى
على أنه واحد ثم لا يخفى على الفطن أنه مجموع ما يبرهن عليه المقال
براعة الاستدلال من جهة سلوكه في سلك الاستدلال الذي يوفى به
وقد سأل عن أشكال حيث ادعى من ضمن اجراء الوصف الآخر أنه في ذاته
وإلهما بذكر الوصف العفوي دونه على الاستدلال المذكور بذكر نصيب
منه اما وفتى الله في فضله العظيم لا يطلع عليه فانه استقبحه
وحسن الاصطلاح فانه لا يفتق الا بوجوه
لملا صدق في الاستدلال

لم يقلتم ان ذكرتموه من الكلام الدال على كلام الله النفساني قلنا لانه قد علم بالموتر
القاطع في كل عصره وقنا من داعي النبي عليه السلام المصدق بالمعجزة القاطعة
على ما سبق في النبوات اخاره عن القرآن الوارد على لسانه انه كلام الله تعالى
والامة من المسلمين قاطبة مجمعة عليه وانه هذه الآية منه وكلام الله اما كلامه
القايم بنفسه او الدال على كلامه القايم بنفسه وليس هذه الامة من الكلام
النفساني فكانت من الكلام الدال على ما في النفس قولهم لم يقلتم انه يجب ان يكون
صادقة قلنا لما سلفا ايضا قولهم اخبر عن الفساد بتقدير ان يكون الالهة اصناما
او لا قلنا الالهة اخبرت عن لزوم الفساد بتقدير ان يكون فيهما الالهة مطلقا
فتقدير كون الالهة اصناما اضار في اللفظ ما ليس فيه وهو ممتنع من غير دليل
نعم غائبة ان الاية وردت بسبب اتخاذ الاصنام الالهة غير ان الاعتماد على دلالة
اللفظ الوارد لا على خصوص السبب كيف انه ممتنع الحمل على الالهة بتقدير ان
يكونوا اصناما فانه اخبر عن لزوم فساد السماء والارض من ذلك غير لازم
من وجود الالهة كون اصناما قولهم الفساد لازم بتقدير الاختلاف او لا
بتقدير الاختلاف قلنا الآية مخبره عن لزوم الفساد بتقدير وجود الالهة
فيها مطلقا فوجب اعتقاد ملازمة الفساد بتقدير وجود الالهة مطلقا
الاختلاف اما ان يتوقف عليه الفساد او لا يتوقف فان توقف عليه الفساد
وجب اعتقاد ملازمة الاختلاف لوجود الالهة مطلقا حذرا من تعطيل دلالة
اللفظ فان لم يتوقف عليه الفساد فالسؤال مندفع من اصله قولهم الفساد
لا مرجح الا او ما لا قلنا الالهة انما وردت تفریحا من اعتقادها غير الله تعالى حاجبا
على ابطال معتقده باتفاق الامة واهل التفسير ولو كان الفساد لازما لالا
حالا لم يكن التفریح والاحتجاج على ابطال ما اعتقدوه صحيحا اذ كان الحجج عليهم ان
يقولوا فالفساد لازم ولكن ما لا لاحتمال قولهم الفساد لازم من وجود الالهة
في السماء والارض قلنا الآية انما وردت لبيان امتناع وجود الالهة غير الله تعالى
تفریحا لمعتقد ذلك كما سبق وانما التفریح والدلالة ان لو حمل ذلك على الالهة
مطلقا غير انه اضاف الالهة الى السماء والارض نظريا اعتقاد الجملية لذلك

كما قال تعالى ان شركاي ولبيس المراد بذلك شئت الشركاء بل ذكر ذلك نظرا
لبي اعتقاد المخاطب وكذلك قوله عليه السلام للمجارية الخرساء ان الله على ما
سبق تخفقه في مسألة ابطال الجهمية ويدل على ذلك قوله تعالى لو كان فهمما
الالهة الا الله لفسدنا فانه لشعر حوان ان يكون الله تعالى في السماء والارض
لهذا فانه لو قال القائل لو كان في البلد غير زيد لكان اصلح فانه لشعر يكون
زيد عالما وحوان كونه في البلد ولو لم يكن زيدا عالما ولا جابرا لو حود في البلد
لم يكن كلام صحيحا ولا من لغة العرب ولا حفي من امتناع كون الرب تعالى في السماء
والارض على ما سبق عن انه ذكر ذلك نظرا لبي اعتقاد المخاطبين لا غير قولهم
يتم ان يكون الفساد لازما من اجتماع الالهة غير الله مع الله كما قرأوه قلنا الالهة
ظاهرة في الاخبار عن لزوم الفساد من تقدير الالهة غير الله فاضافة الفساد لبي
المجمعة مع الله تعالى بتقدير زيادة على ما اضيف لفساد الالهة من غير دليل فتمنع
قولهم لم يقلتم بعد الفساد قلنا عنه اجوبة ثلثة الاولى ان المراد من قوله لفسدنا
اي الخرساء على ما ذكره اهل التفسير وخراب السماء والارض على ما هو المتبادر لبي
الفهم في لفظ الخراب وهو انحلال التركيب وانفصال اجزاء التاليف واخلاص
الاحوال ولا حفي ان السماء والارض وما في علمه من التاليف والتركيب غير
منحل ولا مضطرب وماما علمه من الاحوال وفي سائر الكواكب والاولاد وشروق
النيران وغروبها وصعودها وسقوطها ولزوم لفصولها وقابرها وجميع ما يلزم
من الانوار العلوية والتسلسلة فعلى غاية الاعتدال واحسن النظامية نظر كل قائل
مبتحر حتى انه لو اراد مريدا بتقدير حلة للسماء والارض في كل حامي عليه لقد كلف
نفسه شططا والاحتجاج انما يكون بامور مفهوم لا بامور غير مفهوم الثاني ان الالهة
على ما سبق انما وردت لتفريح من اعتقاد الالهة غير الله تعالى فلو كان الفساد
حاصلا لكان ذلك تقررا لا تفریحا الثالث ان حرف لوفى للضم مشعر بامتناع
الشيء لامتناع غيره لا لوجود الشيء وجود غير وفي القول تحقيق لفساد كل الوجوب
قولهم لانهم من ذلك اشفا، الشرك الواحد وان لزوم منه اشفا، الشركاء قلنا الالهة
حجة في اشفا، الالهة غير الله بلفظها وهي حجة في نفي الشرك الواحد بالنظر لبي

لها
مها

معنا ما لان شفاء الالهة انما كان لازما من اتفاق لازمه وهو الفساد للارام
 من الاختلاف بينهم فالواحد منهم لو قدر منفردا عنهم مع الله تعالى لكان من
 جملة المحالين فكون الفساد لازما له ايضا ويلزم اتفاقه من اتفاقه لازمه
 فلو لم يبدل على وجوده غير الله تعالى نظرا الى المفهوم قلنا لان نقل المفهوم
 حجة وان سلمنا انه حجة فلا ينع في معارضة معنى المنطوق وما ذكره من المعارضة
 بالمعنى عنه جوابا بان الاول ان الاستدلال على وجود الاله انما هو مستند الى
 حدوث الجازات واقفادها الى المرجح من حيث هي جائزة ولا اختلاف بينهما
 فهما الفاعل لها انما يريد ما من جهة حدوثها ووجودها والوجود من حيث هو
 وجود ليس شرطي يمنع صدوره عن مزيد الخيرا الشرا اعدم ذاتا وكذا ذات
 كما يقول الفلاسفة او عبارة اخرى لفه الامراض كما يقوله المتكلمون ليس ذلك من
 باب الاحداث والاحداث في شئ فلا يكون مرادا للوجود والحدوث الثاني
 انا لو قد زنا ان ذلك مما يصح قصده و ارادته ولكن لا نسئل امتناع اسناده
 الى مزيد الخير وانما يمنع ذلك على فساد اصول القاييلين بالصلاح والاصح الحسن
 العقل وتبعية للاشياء في ذواتها وسياسة وجه الطالة **النوع السادس**
 في افعال الله تعالى ويشتمل على ثلثة اصول الاول في التعديل والتجوز والثاني
 في انه لا خالق الا الله الثالث في انه لا مخصص للجازات الا الله تعالى الاصل الاول
 في التعديل والتجوز ويشتمل على ثلثة عشرة مسألة في المحسن والتقيح **ب**
 انه لا حكم قبل ورود التمتع في انه لا يجب رعاية الغرض في افعال الله وانه
 لا يجب على شئ اصلا **د** في الآلام واحكامها **هـ** في تكليف ما لا يطاق وفي
 معنى النعمة وانه هل لله على الكافر نعمة ام لا في معنى الهداية والاضلال
 في معنى الختم والطبع وغيره **ط** في معنى اللطف وحكمه في معنى التوفيق والخلل
 والعصية **ي** في الاجازات في الارزاق **ج** في الاسعار **المسئلة الاولى**
 في التحسين والتقيح وذيبت المعتزلة والكرايمه والخوارج والبراهيمه والثبوت
 والناسخه وعزيمهم الى ان الافعال منقسمة في نفسها الى حسنة وقيحة غير
 ان منها ما عرف بضرورة العقل كالحسن الايمان وقيح الكفران والكذب الذي لا غرض
 فيه

ب

فهو ومنها ما يدرك بنظر العقل كالحسن الصدق الذي فيه ضرر وقيح الكذب
 الذي فيه نفع وفيها ما يدرك بالسمع كالحسن العبادات وهي ترك الواجبات
 الشرعية عند المعترف بها ثم اخلاف المعتزلة فذموا لاوايل منهم لانه ان
 الحسن والقيح غير مختص بصفة موجبة لتحسينه وتقيحه وذيبت الجاهليين
 من تابعه الى ان الحسن والقيح مختص بصفة موجبة لتحسينه وتقيحه وذيبت
 بعض المعتزلة لانه الفرق فقالا القبيح يتميز بصفة موجبة لتقيحه بخلاف الحسن
 وعلى هذا يفرع الخلاف فيما بينهم في امرين الاول ان الضرر المحض الصادر من
 الصبيان والبهائم يوصف بكونه قبيحا ام لا وكذلك الكذب الصادر
 من الصبيان اذا عرى عن النفع بل يوصف بكونه قبيحا ام لا وكذلك الكذب
 الصادر الى المذموم لاوايل منهم حكم بنفي القبيح ومن قال ان المذموم الجاهلي حكم
 بالقيح الثاني الاختلاف في العبارات الحديثة الدالة على معنى الحسن والقيح
 فمن قال في حد الحسن هو الفعل الذي لا يستحق فاعله المذموم والامر من الذم
 الاختيار المنبئ عن نقص المحسن عنه مع القصد لذلك ولو لا القصد لما كان
 ذميا وهو باطل من وجهين الاول انه يلزم عليه افعال البهائم فانها لا تستحق
 الذم عليها ولا يوصف افعالها بكونها حسنة بموافقة من الخصوم وكل قابل بخار
 العادات الثاني انه يلزم عليه ترك القبيح فانه حسن عند من وليس يفعل بل هو
 ترك فعل ومنهم من زاد في الحد مع علمه به احترازا عن الالتزام بالبهائم وهو
 فاسد ايضا فان تعلو العمل بالمعاقوم لا يغير صفة بل يتعلق به على ما هو عليه والا
 كان العمل جهلا فان كان الفعل حسنا في نفسه فعدم تعلو العمل لا يخرج عن
 كونه حسنا فاذا اخذ تعلو العمل به في رسم الحسن كان منتقضا بما ليس معلوم
 وان لم يكن حسنا في نفسه فتعلو العمل به لا يجعله حسنا واذا كان كذلك لم
 يكن احد تعلو العمل به مفيدا في الرسم وهي الالتزام بحاله ومن هو لا يفرق
 الحسن موما للقتاد عليه فعله وهو ايضا باطل لانه ان يراى بعلوم للمعا
 عليه فعله الاذن في الفعل او انه غير ممنوع منه او اليك منه حقيقة او معنى
 اخر فان كان الاول فاما ان يراى بالاذن اذن الشارع او معنى اخر فان

قال ان الحسن والقيح
 غير مختص بصفة موجبة
 للحسن والقيح قال
 ي

كان الاول فاما ان يراد بالاذن اذن الشارع او العقل فان اريد به اذن
الشارع فقد عادت تفسير الحسن الي معنى شرعي ويلزم ان يكون الافعال قل
ودودا للشرع حسنه لعدم ورود الشرع بالاذن ومو خلاف مذهبهم و
ان اريد به اذن العقل فاما ان يراد به حكم العقل بانه لا يستحق عليه فعله دوما
ولا عقابا واما معنى اخر فان كان الاول فهو راجع الي الحد الاول وقد
ابطلناه وان كان الثاني فلا بد من تصويره وان اريد به لقسم الثاني او
الثالث فافعالها لازمة عليه وان كان القسم الرابع فهو غير معقول
فلا بد من تصويره وربما زاد بعضهم فيه مع العلم به وقد عرفنا في هذه المادة
واما القبح فقد قل فيه بناء على هذا الاصل وهو ما سيجي عليه الذم على
فعله ما لم يمنع عن استحقاقه مانع وانما قيدوا الحد بقولهم ما لم يمنع منه مانع
لان من اصلهم ان الصغار قبيحة غير انها لا تستحق عليها الذم اذا صدر
من محنتها الكبار وهو ايضا فاسد من بلهه اوج الاول هو ان الكلام مبني على
اصل من لا يري اختصاص الحسن والقبح بصفه بوجه يحسبه وتقبينه ولا
المقبح والتحسين راجع الي الشارع وعلى هذا القول في اختصاص احد الطرفين
باستحقاق الذم على فعله دون الاخر عقلا ولا يكون معقولا الثاني انه اذا
كان الفعل قبيحا لاستحقاق الذم على فعله فاذا منع مانع من استحقاق الذم
فقد منع المانع من كونه قبيحا الثالث هو ان الاستحقاق يستدعي مستحقا عليه
والمستحق عليه الذم اما الفاعل للمقبح او غيره لا جاز ان يقال بالاول فانه لا
يحسن ان يقال بانه يستحق الذم لنفسه على نفسه وان كان غيره فاما ان يكون
هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله تعالى فهو باطل لان الله تعالى لا يحب
شيء ولا يستحق عليه ما سببته وان كان غير الله فهو ايضا ممنوع فان من ترك
الذم لغره على فعل قبيح صدر عنه لا يقال انه ترك مستحقا عليه وربما قيل
بناء على هذا الاصل ايضا ان القبح هو الذي يصح استحقاق الذم على فعله احراز
من الصغار حتى محنتها الكبار فانها عندم قبيحة كما سبق وهي غير مستحقة للذم
بل تصح عليها استحقاق الذم وان امتنع الاستحقاق للمانع وهذه العبارة

وان كانت اشد من التي قبلها غير انها فاسدة بما قرناه في الوجه الاول
على العبارة الاولى واما من قال ان مذهب الجاهلي فقد قال في الحسن
موما للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تحسبه مع عروه عن وجوه
القبح والقبح ما ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تحسبه و
فاد هذه الحدود وبفساد كون الحسن القبح وصف اذا اتا الحسن القبح على ما
سيأتي عن قرب واما من قال بالانفرقة بين الحسن والقبح قال في الحسن هو الفعل
المعاري عن جميع وجوه القبح وقال في القبح موما ليس للقادر عليه فعله
مع وقوعه على وجه يقتضي تحسبه وهو فاسد من وجهين الاول انه مبني على ان
القبح وصف ذاتي للمقبح وسياتي بطلاله الثاني انه ليس تعريف الحسن به
الذي استفت عنه جميع وجوه القبح او لم تعريف القبح بانه الذي استفت
عنه جميع وجوه الحسن لثرائق القابلون تحسب لافعال وتقبينها عقلا على
ان من فعل فعلا حسنا واستحق عليه ثناء وثوابا او فعل فعلا قبيحا واستحق
عليه ذم وعقابا انه لا بد وان يكون ذلك لصفه عايدة الي نفس الفاعل
لستحقها الثناء والثواب او الذم والعقاب غير الصفه الموجهة للحسن والقبح
وسياتي بطلاله ومذهبنا مل للحق من الاشاعة وغيرهم ان الحسن والقبح ليس
وصفا ذاتيا للحسن والقبح ولا ان ذلك مما يدرك بضرورة العقل او نظره
بل الاطلاق للفظ الحسن والقبح عندم باعتبارات غير حقيقة بل اضافه
يمكن تغيرها وتبدلها بالنظر الي الاشخاص والازمان والاحوال وهي تلك
الاولي ان الافعال تنقسم الي ما وافق الغرض وتسمى حسنا والى ما خالف الغرض
تسمى قبيحا والى ما لا وافق ولا خالف تسمى عيضا وهذا الاعتبار قد يكون الفعل الواحد
حسنا بالنسبة الي من وافق غرضه قبيحا بالنسبة الي من خالف غرضه كقولهم
مثلا فانه قبيح بالنسبة الي مواله حسن بالنسبة الي اعدائه وهو امر اضافي غير
ذاتي لا كالسواد والبياض فانه لا يتصور ان يكون المحل اسودا بيضا بالنسبة
الي شخصين الاطلاق الثاني اطلاق الحسن على امر الشارع بالثناء على فاعله
ودخل فيه الواجبات والمندوبات وافعال الله تعالى وتخرج عنه المباحات

لعدم ورود الشرع بالامر بالثناء على فعلها وتركها ولو قبل بالالحسن ما يجوز الثناء
على فاعله لكان المباح حسنا لحواز الثناء على فاعله واطلاق القبح على ما امر الشارع
بذم فاعله ويدخل فيه الجرام ويخرج منه المكروه كرامة التنزيه والمباح حيث
ان الشارع لم يامر بدم فاعله لكن المكروه وان لم يكن قبيحا بهذا الاعتبار فالحسن
باعتبار الثناء على فعله بل باعتبار ان لفاعله ان يعمله او انه موافق للغرض واطلاق الحسن
والقبح بهذا الاعتبار ايضا مختلف وتبدل اذا لامع من ورود الشرع بوجوب
الفعل في حاله وتخرجه في حاله ووجوبه على شخص وتخرجه على اخر الاعتبار الثالث اطلاق
الحسن على لفاعله ان تفعله ويدخل فيه مع افعال الله تعالى الواجبات والمنهيات
والمباحات غير ان اطلاق الحسن على المباح مختلف فيه بين اصحابنا فمنهم من منع
نظرا الى ان الحسن مقتضاه الحرص عليه والدعاء اليه وليس المباح كذلك ومنهم من
سوغه نظرا الى ان من فعل مباحا لا يمتنع على واصفه ان يقول فعل حسنا من غير تكبر من
المسلمين وانه لو لم يكن حسنا لصح ان يقال لفاعله المباح بما فعل ما فعل حسنا بخلاف
المعهود من اصطلاح الشرع وعلى هذا فما لفاعله ان يعمله قد يصير ممنوعا منه بان
الشرع باباحة شيء في حاله وتخرجه في اخرى فلا يكون ذاتيا وانفقوا على ان فعل الله تعالى
حسن كل حال وانه موصوف بذلك ابداسمدا وافق الغرض او خالف وان
ذلك مما لا يغتر وتبدل نسبة ولا باضافة لكن ان كان قبل ورود الشرع ففعله
موصوف بكونه حسنا بالاعتبار من الاخرين وسواء كان افعالا او منبوعا على اي
حال كان وصفه وان كان قبل ورود الشرع فهو موصوف بكونه حسنا بالاعتبار الاخر
منها ولا يمكن ان يقال ان افعال الرب تعالى قبل ورود الشرع بالامر بالثناء على
افعال الله تعالى حسنة بمعنى ان الامر بالثناء على افعال قبل ورود الشرع موجود
بتقدير ورود الشرع كما يحل بعض الاصحاب استنباطا من تعلق الامر بالمعدوم ثم بعد
وجوده فانما لو فرضنا عدم ورود الشرع وعدم خطوط تجوز ورودها بالبال
لما خرجت افعال الله عن انصافها بكونها حسنة ولو كان الحكم بكونها حسنة متعلقا بتقد
ورود الشرع لما كانت افعالها متصفة بكونها حسنة وموخرق الاجماع واما ما كان
منها للاحقلاء قبل ورود الشرع فهو موصوف بالحسن والقبح باعتبار موافقة الاعراض

وتماثلتها او بمعنى انهم فعلوا لا بمعنى ورود الشرع بالثناء او الذم وعلى هذا
التفصيل يكون الكلام في صفة افعال اهل الجنة بالحسن حالة وجودها لعدم وجود
الشرع في الآخرة واما في الدنيا فما قبل بوصف ما توقع من افعاله في الآخرة
بالحسن شرعا فهو توقف على ورود الشرع به فان ورد به فذاك والا فلا وعلى
ما حققناه من وصف ما سبق من افعال الله على ورود الشرع بكونها حسنة
لو ورود الشرع بالامر بالثناء على ما مضى من افعاله يكون المحقق في وصف ما
وقع من افعال العباد قبل ورود الشرع بالحسن والقبح بتقدير ورود الشرع
بالثناء او الذم علمها وان كانت لا توصف بكونها حراما ولا واجبة ولا مندوبة
فان ذلك سعلق خطابا لتكليف ولا تكليف بمعنى من الافعال قبل ورود
الشرع ولا يصير مكلفا بها خطابا وجد بعد انقضائها وهذا خلاف ورود
الامر بالثناء او الذم على ما مضى فان قيل اذا كان فعل الله حسنا بكل حال وافعال
العباد مخلوقة لله تعالى عندكم انه لا اثر للقدرة الحادثة فيها فهي فعل الله
تعالى فكون حسنة بكل حال فكيف قضيت على بعضها بالقبح وقد اختلف
اصحابنا في ذلك فمنهم من قال ان القدرة الحادثة مؤثرة في المقدور ومقتضية
له حال ومنهم من قال ان الكسب من غير تاثير على ما ياتي بتحقيق القول فيه وعلى
هذا فالحكم بالتقبح انما هو على فعله او كسبه لا على فعل الله تعالى ولنا في المسئلة
انا نقول لو كان شيء من الافعال قبيحا لذاته لم يخل اما ان يكون المفهوم من كونه
قبيحا هو نفس ذات ذلك الفعل او زايدي عليه لا جاز ان يكون هو نفس ذات ذلك
الفعل لثلاثة اوجه الاول هو اننا قد بعقل ذات الفعل وبجمل كونه قبيحا كاللذم
الذي فيه نفع لاي ان يعرف قبيحا لنظر كما هو مذهبهم والمعلوم غير المجهول
الوجه الثاني هو انه لو كان هو نفس ذات الفعل لكان باهلا بكونه قبيحا ان يكون
جملة قبيحا ضرورة الاشتراك في مفهوم الذات وتلزم من ذلك ان يكون
القتل المستحق قبيحا ضرورة مماثلة لما وقع في ذاته وهو القتل الذي
ليس مستحق الوجه الثالث اننا سنبين ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ولو كان
مسمى القبح هو ذات الفعل والقبح على اصلهم لا يكون مخلوقا لله تعالى فلا يكون مخلوقا

له وهو ممنوع كما يات وان كان المفهوم من كونه قبيحا زائدا على ذات الفعل فاما
ان يكون صفة له او لا يكون صفة اما ان لم يكن صفة له فوصف الفعل به يكون
ممتنعاً والاجاز انصافه بالحجم بحركة لا تقوم به وهو محال وان كان صفة له فاما
ان يكون صفة بئوته او لا بئوته لاجاز ان يكون صفة بئوته لو جهل الاول انه
قد يكون صفة للعدم كلف ترك الحسن الواجب والترك عدم والثبوت لا
يكون صفة للعدم الثاني انه يلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع كما يات ولا جاز
ان يكون عدمته لان مقتضى المفهوم من القبح لا يوجب صفة للعدم وهو ترك
الفعل القبح فالقبح لا يكون عدماً وهذه المحالات انما لزمت من القول بكون
الفعل قبيحاً لذاته فكان محالاً فاقبل الاشك في وصف الفعل بكونه ممكناً ومعلوماً
ومقدوراً ومذكوراً الى غير ذلك من الاوصاف وما ذكرتموه يلزم انصاف
الفعل بهذه الصفات وذلك لان المفهوم من كون الفعل ممكناً ومعلوماً ومقدوراً
او مذكوراً اما ان يكون المفهوم منه هو نفس ذات الفعل او زايده والنسب
كالقسيم والتقدير للمقدمات كالسفر الى الخبز وهو رفع لا عمل الانصاف به
ضرورة فاما الجواب عنه في صور الالزام منه هو الجواب عنه في محل الاستدلال
قلنا هذه الصفات انما هي امور اعتبارية وصفات وسمية بقدرته بقدر
المقدور وبفرضها الفارض وليس لها مدلول في نفس الامر صفة بئوته للفعل
ولاسلبية فان لوا والمفهوم من القبح كذلك فقد خرج القبح عن ان يكون
قبيحاً لذاته وهو المطلوب ومن هذا المسلك يصح الاستدلال على ان الفعل
لا يكون حسناً لذاته ايضا وقد اجماع الاصحاب في المسئلة مسالك ضعيفة
المسئلة الاولى انهم قالوا لو كان الكذب قبيحاً لذاته فلو قال القائل ان
عشت ساعة اخرى كذبت فعند حضور تلك الساعة ان كذب فقد صار
خبره الاول صادقا وصدق كذب خبره الاول وعند ذلك فاما ان يكون
الحسن منه في تلك الساعة الصدق او الكذب فان كان الصدق فلزم الكذب
في الخبر الاول وهو قبيح وما يلزمه القبح فهو قبيح فكيف الحسن قبيحاً وان كان الحسن
منه هو الكذب فليس الكذب قبيحاً لذاته وهو ضعيف من ثلثة اوجه الاول

موان لغايل ان يقول ما المانع من ان يكون الصدق في تلك الساعة هو
الحسن ولا نسلم انه يلزم من ملازمة القبح له ان يكون قبيحاً وليس العلم بذلك
ضرورياً وان كان نظرياً فلا بد من اثباته الثاني سلمنا انصاف ما يلزمه
القبح بالقبح ولكن المانع من كونه قبيحاً من جهة ملازمة القبح له ومن كونه
حسناً من وجه تعلقه بالخبر على ما هو به وعلى هذا فالفعل المطلق لا يوصف بكونه
حسناً ولا قبيحاً دون النظر الى الوجوه والاعتبارات فلما منع من الجمع الثالث
سلمنا امتناع ذلك ولكن المانع من الحكم على خبره بكونه قبيحاً مطلقاً اما منع
الصدق فلما يلزمه من القبح واما بتقدير الكذب فكونه كذباً **المسئلة**
الثانية لو قال القائل زيد في الدار ولو لم يكن فيها لو كان قبيحاً عقلاً فالمقتضى
بقبحه اما ذات هذه الالفاظ وعدم كونه في الدار والمجموع او امر خارج لا
جاز ان يقال الاول والا كان خبر قبيحاً وان كان زيد في الدار ولا جاز ان يقال
ان يقال بالثاني لان لعدم كون علة الامر الثبوتية ولا جاز ان يقال الثالث
فان لعدم لا يكون جزءاً من علم الامر الثبوتية وان كان الرابع فاما ان يكون ذلك
المقتضى لازماً لذلك القول مع عدم كونه في الدار او غير لازم فان لو لم يكن
لازمًا امكروا القول مع عدم كونه في الدار ولا يكون قبيحاً وان كان لازماً فاما
لنفس القول او لعدم كونه في الدار او لهما او لا امر اخر فان كان لازماً لنفس
اللفظ لزم القبح وان وجد زيد في الدار وان كان الثلث او الثالث فهو ممنوع لما
يقدم من ان عدم لا يكون علة ولا خبر علة للامر الثبوتية وان كان الرابع لكلا
فهو كالكلام في الاول ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول المحكوم بقبحه
انما هو ذلك اللفظ مشروط بعدم زيد في الدار وعدمه وان لو لم يكن علم مقتضى
للامر الثبوتية ولا خبر علة ولا ممنوع ان يكون شرطاً وعند ذلك فما ذكرتموه يلزم
المحال لا يكون لازماً **المسئلة الثالثة** انه لو كان الخبر الكاذب قبيحاً
عقلاً فالمقتضى بقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها لاجاز ان يقال
بالاول للاستحالة وجود جملة حروفه معاً وما لا وجود له امتنع ان يكون مصنفاً
بصفة مقتضية لامر شئ لان مقتضى الامر الثبوتية لا بد وان يكون ثبوتاً

والامر التَّبَوُّي لا يكون صفة للعدم ولا جازا بقا لا بالثبوت لان حمزة اقضاه
القيح في الجبر الكاذب انما هو الكذب والكذب لا يتصور بكل واحد من اجزاء
الحروف والا كان كل حرف جبرا وموحالا ولقائل ان يقول ما ذكرناه انما يصح ان
لو كان يقبح الافعال وتحسينها بسبب اختصاصها بصفات موحدة للحسن والقيح
وموغر مسلم بل كون الفعل قبيحا او حسنا انما هو من الصفات النفسية مثل كون
الجوهر جوهرا او العرض عرضا ونحو ذلك وذلك لا يستدعي علة مقتضية له على
سلف من اضاح مذمبا لا وابل من المعترلة سلمنا ذلك ولكن المانع من
ان يكون الحكم بالقيح على كل واحد من الحروف عند وجوده مشروطا اما بالحرف
الاول بوجوده في الحروف بعده والاخير بوجوده الباقي قبله والمتوسط بوجوده
السابق واللاحق والقول بان الحمزة المقتضية للقيح انما هي الكذب وهو فلا يتصور
بكل واحد من اجزاء الحروف فلزم منه امتناع وجود الكذب لاستحالة الصافي
كل واحد من الحروف بتقدير وجوده بالكذب واستحالة الصافي لكل واحد من
الحروف بتقدير وجوده بالكذب واستحالة الصافي الجملة لتعذر اجتماعها
وموكمال وعلى هذا فاما الجواب في صحة الصافي الجبري كونه كذا بما هو الجملة لتعذر
اجتماعها وموكمال وعلى هذا فاما الجواب في صحة الصافي الجبري كونه كذا بما هو الجملة
بكونه كذا بما هو الجواب في صحة الصافي بكونه قبيحا **المسلك الرابع** انه لو
كان قبح الكذب صفة حقيقية لما اختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات
وقد اختلفت باختلاف الوضع فلا يكون صفة حقيقية اما المقدم الاولي
فبما انها ان اللفاظ والاصطلاحات تابعة للعاني والسميات والاصطلاحات تابعة
ولهذا فان معنى الجسم لما كان امرا حقيقيا لم يختلف باختلاف اسمائه واما المقدم
الثاني فبما انها ان صفة القبح في قول القائل قام زيد مع عدم قيامه قد
تغير بان محل الواضع قوله قام زيد مقام الامر والنهي او غير ذلك من اقسام
الكلام يخرج ذلك للفظ عن كونه قبيحا بل ولو لفظ به من لا يعرف به ولو له لغة
فانه لا يوصف بصفة القبح ولو كان القبح صفة حقيقية لما تغير بالجهل والمعرفة وهو
ضعف ايضا اذ للقائل ان قوله ما المانع من ان يكون قبح الجبر الكاذب مشروطا
بكونه

بكونه موضوعا للجبر وعدم مطابقتها للجبر عنه مع علم المحبر وانه مهما اختلف شرط
من هذه الشروط فقد خرج عن كونه قبيحا كما خرج عن كونه كذبا والقيح انما هو
صفة للكذب فكيف تعلقه في الوجود والعدم **المسلك الخامس** انه لو
كان الكذب الذي لا غرض فيه قبيحا لذاته لكان الكذب الذي يستفاد به
عصية دم نبي او ولي عظيم المقصد قبيحا ضرورة كونه كذبا وليس مع ذلك
بل هو محسن بل واجب باثر تركه اجماعا ولو كان قبيحا لما كان واجبا ولقائل ان يقول
لانسل ان الكذب في الصورة المفروضة حسن ولا واجب بل الواجب انما هو دفع
الهلاك عن النبي وتخليصه مع القدرة عليه وذلك ممكن بان ياتي بصور لفظ
الجبر من غير قصد الاخبار فلا يكون كاذبا فيه في نفس الامر وان كان كاذبا في
الظاهر واذا لم يكن الكذب متعينا في الذم كان الايمان به قبيحا لاحسننا
ولا واجبا وان سلمنا بعد ذلك ذكره دون قصد الاخبار غير ان الاخبار ممكن دون
الكذب بطريق العرض والتورية وقصد الاخبار عن غير المسئول عنه وعلى
هذا فلا يكون كاذبا في نفس الامر ولهذا قال عليه السلام ان في المعارض لمن دونه
عن الكذب واذا لم يكن الكذب متعينا في الذم لم يكن واجبا ولا احسننا
نعم غايته انه كاذب في ظاهر الامر دون باطنه فلا يكون كذبا ولا قبيحا في نفسه
لما تعدد الذم دون الكذب ولكن لا نسلم مع ذلك وجوبه ولا احسنه بل
الواجب والحسن ما لا يمتنع من دفع الهلاك عن النبي ولا نسلم ان الامر بنفس
الملزوم فاللازم واجب حسن والملزوم قبيح نعم غايته ما فيه انه لا يقضي بحرمه
ولزوم الاثر به لانه امر شرعي فلا يمتنع انتفاده مع وجود ما تقتضيه المانع بوجه
من المقتضى واما العيب فصفة حقيقية لا تزول بالمانع وان زال حكمها الشرعي
المسلك السادس لو كان الظلم قبيحا لوجه عايدا اليه للزم منه امر
ممتنع وبيان الملازمة من وجهين الاول انه يلزم منه تقديم المعلول على العلة و
بيانه ان قبح الظلم متحقق قبل وجود الظلم وهذا فانه ليس لفاعله ان يفعلها واذا
كان قبح الظلم محققا قبل وجود الظلم فلو كان القبح محققا عايدا اليه
الظلم لكان المعلول متقدما على علته وهو محال الثاني انه يلزم منه تعطيل

م
ممتنع

الوجود بالعدم وتعليل الوجود بمنع كما سبق وبيان ذلك هو ان القبح صفة
 وجودية فان نقيضه لا يقع ولا يقع صفة للعدم فكون عدما فالقبح وجود
 واذا كان وجوديا فلو كان معللا بالنظر لكان العدم من جملة علته وبيانه
 ان مفهوم الظلم اضار غير مستحق وكونه غير مستحق قيد عدمي فكون داخل
 في العلة وهو محال وهو فاسد ايضا فان ليقال ان يقول لانسل الملازمة وقولكم
 في الوجه الاول ان فيج الظلم متقدم على وجود الظلم غير مسلم اذا القبح صفة للظلم
 والصفة لا تقدم على الموصوف بل المتقدم انما هو حكم اصل العرف على ما سيور
 من لظلم بانه تقدر وجوده قبح وليس في ذلك ما يوجب تقدم قبح الظلم
 على الظلم وحكم الشارع لشرعة الاثر والمواخذة على الظلم تقدر وجوده
 والشرعة يكون سابقه ابدًا على الافعال والشرعة من الشارع ليست
 للفعل وقولكم في الوجه الثاني انه يلزم تعليل الوجود بالعدم غير مسلم قولكم
 القبح صفة ثبوتية ممنوع قولكم لان نقيضه صفة للعدم قلنا ان ذلك
 على كون النقيض عدما فالقبح ايضا صفة لترك الحسن الواجب فكون عدما
 كما سبق وان سلمنا انه وجود ولكن لانسل ان العدم داخل في علته قولكم عدم
 الاستحقاق داخل في مفهوم الظلم لانسل ذلك ونسلم انه ملازم للظلم ولكن
 يلزم ان يكون للعدم داخل في مفهوم الملازم وسلمنا ان عدم الاستحقاق داخل
 في مفهوم الظلم ولكن ما المانع من ان يكون علة القبح من الظلم ما هو الامر الوجود
 فيه ولا كنهه مشروط بالقييد العدمي فالقييد العدمي شرط لاجزائه
 سلمنا امتناع التعليل لمفهوم اللفظ ولكن لا يلزم من امتناع تعليل قبح الظلم
 بالظلم امتناع انصافه بالظلم حقيقة وان لم يكن معلولا لشيء ما وذلك لان
 قبح الظلم عندنا من الصفات النفسانية التي لا علة لها ككون الجور والسواد
 سوادا ونحوه **المسألة السابعة** هو ان فعل العبد لو كان حسنا او قبيحا
 لذاته حقيقة لكان محتارا فيه فلا يكون حسنا ولا قبيحا اما بان المقدم الاول
 فلان كل فعل لا يكون العبد محتارا فيه لا يكون موصوفا بهذه الصفات
 بالاجماع منا ومنهم واما بان المقدم الثانية فهو ان عند وجود القدس

وليس محتارا فيه

مع الداعي للبعد على الفعل اما ان يكون للفعل واجبا لا يسع تركه واما انه
 غير واجب بل يسع تركه فان كان الاول فهو مضطرا لفعله من غير اختيار
 وان كان الثاني فان توقف رجحان الفعل على الترك على مرجح فالكلام
 في الفعل مع وجود ذلك المرجح كالكلام في الاول وهو تسلسل وان لم
 يوقف على مرجح فاذا حصل كان حصوله انفا قاسم غير مرجح فلا يكون للبعد
 محتارا فيه ايضا ولقائل ان يقول لانسل ان فعل العبد غير محتار فيه قولكم
 اما ان يكون للفعل عند وجود القدرة والداعي واجبا او لا يكون واجبا
 قلنا القدرة الحادثة وان كانت مخلوقة لله تعالى بالاجماع منا ومنكم غير
 ان تعلقها بالمقدور عندنا وواجب المقدور مستند الى العبد وعلى هذا
 فقولا ان تعلق القدرة بالفعل فهو واجب الحصول وان لم يتعلق به فهو
 غير واجب الحصول ووجوب الحصول بتقدير التعلق به لا عن عدم التعلق لا
 يخرج العبد عن كونه محتارا لا يمكن عدم التعلق به الا عن التعلق والاختيار
 بهذا التفسير هو المعتبر في انصاف فعل العبد بالحسن والقبح ولو لا ذلك
 لكانت افعال اربابنا مضطرا لانه او انفا قاسم وخرج عن ان يكون محتارا
 وهو خلاف الاجماع منا ومنكم ثم وان سلمنا دالة ما ذكرته على امتناع
 انصاف فعل العبد بالحسن والقبح الحقيقي هو لازم لكم في القبح والحسن الشرعي
 فان من كان مضطرا الى الفعل وقدرته غير مؤثرة فيه كحركة المرتعش والنام
 والمغمى عليه فانه لا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي فاجوابكم في الحسن
 والقبح الشرعي هو جوازنا في الحقيقي وان سلمنا دالة ذلك في افعال العباد
 المختارين فهو غير حار في افعال الله تعالى والالزام ان يكون مضطرا الى افعاله
 او ان يكون وقوع افعاله انفا قاسم وهو محال وللخضوم شبه استدلالية شتهرا
 الاول انهم قالوا العقلاء محعون على قبح الكذب الذي لا غرض فيه والجهل و
 الكفران والظلم وحسن الصدق المضر والعلو والامان والعدل وانه معلوم
 بالضرورة من غرضه الى حالة دون حالة ولا عرف ولا شرعة ولهذا
 قد تعتقد ذلك من لعرف العرف ولا تعتقد شرعة كالبرامة وغيرهم فدل

والرامة اما ان
 ما سدد لال

ن

على كون الحسن واليقين ذاتهما وانهم يدرك بضرورة العقل الثانية انهم قالوا
 من علمه يحصل عرض واستوى في تخصيصه الصدق والكذب في نظر
 مال اليه الصدق واثره قطعاً وان لم يكن عارفاً بالعرف ولا معتقداً
 للشيعة وليس كذلك الحسن في نفسه وكذلك يعلم ان من ياتي شخصاً
 مشرفاً وهو يقدر على انقاده فانه يميل اليه انقاده وان كان لا يرجو منه ثواباً بان
 لا يكون معتقداً للشرع ولا مجازاة وشكر انا بان يكون المنقذ غير عال به ان
 يكون طفلاً صغيراً او محمواً لا يعقل ولا يميز من يري ذلك بحيث يوقع منه
 الثناء والشكر ولا له فيه غرض من نفع ولا دفع ضرر بل ربما كان يتضرر بالتعب
 والعناء فليرتق الا بان يكون ذلك الحسنه في نفسه واما الشبهة الرابعة
 فحشر شبهة الشبهة الاولى انه لو كان السمع هو يدرك الحسن واليقين لما فرق العاقل
 قبل ورود السمع من حسن له واما وهو متمنع قطعاً الثانية انه لو لم
 يكن معنى الحسن واليقين مفهوماً قبل ورود الشرع لما فهم ذلك عند وروده
 والدلائل متمنع الثالثة انه لو كان حسناً لفعال لكونها مأمورة او ماذونة فيها
 لما كان فعل الله تعالى حسناً اذ هو غير مأمور ولا ماذون فيها الرابعة
 انه لو توقف معرفة الحسن واليقين على ورود الشرع لتوقف معرفة الوجوب على
 الشرع ولو توقف معرفة الوجوب على الشرع للزم منه الحاق الرسل على ما سبق في
 النظر الخامسة انه لو توقف معرفة الحسن واليقين على ورود الشرع لما
 كانت افعال الله تعالى قبل ورود الشرع حسنة وهو خروج عن الدليل السادس
 لو كان لا معنى للحسن واليقين الا ورود الشرع بالاطلاق والمنع لحاز من الله
 تعالى ان يامر بالمعاصي وينهى عن العبادات السابعة انه لو كان الحسن واليقين
 متوقفاً على ورود الشرع لجاز اظهار المعجزات على يد الكاذب في رسالته
 وذلك مما يقدح في تصحيح الثواب الشامنة انه لو توقف معرفة الحسن
 واليقين على ورود الشرع لامتنع الحكم بنفي اليقين عن الكذب في حق الله تعالى
 والجملة عليه وهو متمنع التاسعة انه لو توقف معرفة الحسن واليقين على ورود
 الشرع دون العقل لما حكم بهما من لم يعتقدوا الشرايع والدلائل متمنع العاشرة
 انه

على الملل

انه لو توقف الحسن واليقين على ورود الشرع لامتنع تعطيل شرع الاحكام و
 الافعال بالمصالح والمفاسد وفي ذلك سد باب لقياس وتعطيل الكمالين في
 عن الاحكام وليرتقوا به والجواب اما الشبهة الاولى للاستدلالية
 فلا نسلم اجماع العقلاء على الحسن واليقين فمما قيل فان من الملاحظة من لا يعتقد
 ذلك وهم من جملة العقلاء كيف وان من صور الشرايع في الامم الهاميم من غير
 حرم ولا عرض ونحوه لا يوافق عليه بل يقول بحسن من الله الامم من غير حرمه ولا عرض
 ثم وان سلمنا اتفاق العقلاء على ذلك وذلك لا نسلم ان يدرك العلم بالضرورة
 وبيانه من وجهين الاول هو ان الضروري لا معنى له الا ما لو غلب على الانسان ودواعي
 نفسه من مبدء الشهوة من غير التفات اليه نظر او عرف متمنع لوجود نفسه
 به غير خال عنه وذلك كما يعلم باستحالة اجتماع الصديقين وان الواحد اقل
 من الاثنين ان الواحد في ان واحد لا يكون في مكائيس وكما عده الانسان
 في نفسه من الالم والغم والحزن والفرح وغير ذلك ولا يخفى ان مما مثل
 هذه الاشياء ليس كذلك فلا يكون العلم بها ضرورياً الثانية هو ان العلم الصر
 لانواعه قد خلق لا يتصور على مثلهم التواصي على الكذب والمحال عادة ومن
 خالف ونفي كون العلم بهذه الامور ضرورياً بهذه المثابة فلا يكون ضرورياً
 وربما قل في بيان امتناع الضرورة وجهان اخزان الاول هو ان الحكم يكون
 الكذب والظلم في حقا قضية تصديقية والحكم التصديقي لا يمكن دون تصور
 مفردة فلو كان العلم به ضرورياً لكان العلم بحقيقة الكذب والظلم ضرورياً
 وليس كذلك وهو فاسد فان القضية الضرورية هي التي تصدق العقل بها
 من غير توقف على اظهار عن تصور مفردة انها بل اذ صورت مفردة انها
 با در العقل بالنسبة الواجبة لها من غير توقف على امر آخر فكون معنى الظلم او
 اليقين غير معلوم بالضرورة لانا في ان يكون النسبة من النظر واليقين بعد تصورهما
 بالضرورة ولهذا فانا نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض بالضرورة و
 ان كانت حقيقة السواد والبياض غير معلومة بالضرورة على ما عده كل
 عاقل من نفسه الثانية هو ان الضرر لا يحكم بيقينه على مذهب المعتزلة حتى ينتفي

ح

عنه جميع وجوه الحسن الا فهو حسن ثرا لوجوه التي لحسن الضرر لاجلها انما اصل
 الها عندم بالنظر والاستدلال وما كان ثبوتة نظريا ففهمه يكون نظريا
 فاذا كان نفع الضرر متوقفا على انتفاء وجوه الحسن ففهمها نظري فالعلم بقبح
 الضرر نظري وهو غير صحيح ايضا فانهم حيث قضاوا يكون قبح الضرر ضروريا انما
 قضاوا على وجه كلي مطلق وهو ان الضرر المجرد عن جهات النفع قبح ودعوى
 العلم الضروري بذلك لا ينافيه عدم العلم الضروري بقبح الضرر في احاد
 الصور واذا عرف دليل امتناع الضرورة فالافتقار على مجرد الدعوى
 لا يكون كافيا كسفي وانه قد لا يؤمن المعارضة بدعوى النقص وان يفرض
 للدلالة مع تعذر ما فقد بطلت دعوى الضرورة فان الضروري لا يكون
 نظريا ولين سلطنا انه معلوم بالضرورة ولكن لان العلم بالحسن والقبح وان الحسن
 والقبح على ما يتناه قولهم ان ذلك قد يكون مع قطع النظر عن الشرايع
 والاعراض واخلاف الاحوال لان ذلك على ما سنبينه في الشبهة الثانية
 واما الشبهة الثانية فنندفعه ايضا اماما ذكره ومن اشار بالصدق على
 الكذب في الصور المقرضة فهو استدلال على ما هو معلوم بالضرورة
 عندم وهو اما ان يكون العلم بالضرورة في نفس الامر كما هو معتقد فلاح
 لاثباته بالنظر وان لم ضروريا فقد بطل مذهبهم في دعوى الضرورة
 وان سلطنا امكان الاستدلال فيه ولكن لا نخلو اما ان يقال باستواء سلوك
 طريق الصدق والكذب في العرف الشرعي والعقل وموافقه الغرض مخالفة
 نفيا واثباتا او لا يقال كذلك فان قيل بالاستواء في جميع هذه الجهات
 فلا نسلم صحة اثار الصدق على الكذب وان قيل بالتفاوت فقد بطل الاستدلال
 وما ذكره من صور انتقاد المشرف على الهلاك فنندفع ايضا اذ جاز ان يكون
 الميل الى ذلك لتحصيل غرض من شكر وسائر العاجل او ثواب في الاجل او لما
 لحقه من رقة الحسنة الذي لانفك عنه طبع انسان بما اودع فيهم القبح
 في حقه بان تقدر نفسه هو المشرف على الهلاك وقد ذكرنا لغرضنا
 منه فانه يستبغ اعراضه عنه فاذا اعرض هو عن اعراض ذلك لغير فنقد في
 نفسه

والقول داني
 للحسن

نفسه بقبح ذلك لغير اعراضه عنه فدفع ذلك عن نفسه بالميل الى
 الانتقاد وان قدر ذلك في حق من لا يتقدا لثواب ولا توقع الشا ولا هو
 من لا يلحقه رقة الحسنة بالنسبة الى المشرف على الهلاك ولا عرض مع الاعراض
 في نفسه فلعل الميل الى الانتقاد بسبب سبق الوهم الى العكس وهو اعتقاد ان
 الثناء والمدح مفارق لصورة الانتقاد لما وجدته من مقارنة صورة الانتقاد
 للثناء والمدح في بعض الصور فان فرض في شخص لا يتقون عليه هذا الوهم ايضا
 فلا نسلم ان مثل هذا الشخص يميل الى الانتقاد بل ربما كان ميله عن الانتقاد ربح
 لتضرره من غير نفع عاجل ولا اجل ولا فائدة معتقدة محال لغير عرف شرعي لا عقل
 ثروا ان سلطنا دلالة ذلك على القبح والتحسين افعال العباد ولكن لان العلم
 مسله في افعال الله تعالى مع انها من صور النزاع الا يطبق قاس الغايب و
 هو متعذر كما سبق ولهذا فان السيد لو ترك عبده واما ان يكون الفواض
 وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لكان ذلك قبح منه وقد وجد ذلك في
 حق الله تعالى بالنسبة الى العبد ولو بقبح منه ذلك فان قيل لا يمكن تقبح
 ذلك من الله تعالى ان لو كان قادرا على منع الخلق من المعاصي والام انه قادر
 عليه على ما هو مذهبنا لنظام فان قلتم انه بقدر ذلك بان لا خلق لهم
 القدرة على المعصية فاما ان لو كان هو الخالق لقدريم وهو غير مسلم
 كما هو مذهب معمر وضا فانه لا يخلو اما ان يكون الرب تعالى عالما بان من
 ارتكب الفواض لا ينزجرا ولو علم منه ذلك لاجاز ان يقال بالثاني والاك ان
 الرب تعالى لم يحى منعه من الاثنان بها والاول من عدم الاثنان بها ان
 يكون علم الرب تعالى اجملا اذ الكلام انما هو مفروض في من علم الله انه
 لا ينزجر عن المعصية وانه لا بد له من فعلنا فلا يكون عدم زجرهم فيه مستقفا
 قلنا اما الاشكال الاول بما سنبينه من انه لا خالق الا الله واما الثاني
 فهو لعنه لا امر في حق السيد فانه اذا علم الله تعالى من عبده السيد مع
 اطلاعه على ارتكاب الفواض انهم لا بد وان تقبح الفواض منهم وانهم لا يجرؤ
 فلا يكون زجرهم من جهة السيد مقدر وانه فترك ذلك لا يكون مستقفا

مثل

جاسلا بمواضع لا يجوز وهو مسمع
 واول من علم الله انه لا يجرؤ
 فبعد عن ارتكاب العاصية
 لا يكون مقدر للرب تعالى

ن

ومع ذلك فقد استقيم عرفاً ولم يستقيم في حق الغائب عرفاً فافترقا و
الجواب عن الشبه الازامه اما الاول فلا ينكر ان العاقل قبل ورود
الشرع لحسن الاحسان ويقبح الاساءة ولكن لا يتم ان مستند ذلك هو الفعل
وحسنه في نفسه بل مستند ذلك وان لم يكن هو الشرع موافقه الغرض
ومخالفته واتباع العرف العاوي حتى انه لو فرض انتفاء ذلك فلام ان
العاقل لحسن الاحسان ويقبح الاساءة وعن الشبهة الثانية انا لانكر ان
حقيقه القبح معلومة قبل ورود الشرع لكن معنى مخالفة الغرض او بمعنى انه
الذي ردا الشرع فيه بالنهاي المنع من الفعل لا نزاع في ذلك وانا النزاع في
كون الحسن والقبح ذاتا لما ووصف به من الافعال وليس في فهم معنى القبح بالاعتبار
المذكور ما يوجب كونه ذاتا لما ووصف به وعن الشبهة الثالثة انا لا ادعي
انه لا يحصل لاما امر به او اذن في فعله حتى يقال ان افعال الله تعالى ليست
حسنة او ان يكون ما موراً بها او ما ذرنا فيها بل ما امر الشارع بفعله او اذن
فيه فهو حسن ولا انعكس لنفسه بل قد يكون الفعل حسناً باعتبار موافقه الغرض
او باعتبار انه ما موراً لثناء على فاعله وهذا الاعتبار كان فعل الله حسناً وفق
الغرض او خالف وعن الشبهة الرابعة ما سبق وعن الشبهة الخامسة ان الحسن
والقبح وان كان قد يفتقر ورود الشرع بالمنع والاطلاق فلام انه لا حسن ولا
قبح الا بالشرع حتى يلزمنا ما قبله من الحسن والقبح اعم من ورود الشرع كما عرف
ولا يلزم من كحقيقه معنى الحسن والقبح غير ورود الشرع بالمنع والاطلاق ان
يكون ذاتا لافعال وعن الشبهة السادسة انه اذا كان حسن الطاعة بمعنى
ورود الشرع بالامر بها ووج المعصية بمعنى ورود الشرع بالنهاي عنها فلا يمنع
عندنا الامر بما كان معصية ووجا بسبب ورود النهي لوجه وكذا لا يمنع
ان ردا النهي بما كان طاعة وحسناً بسبب ورود الامر به وتصير ما كان حسناً
قبحاً وما كان قبحاً حسناً بهذا الاعتبار وعن السابعة من وجهين الاول انا
لا ادعي ان الحسن والقبح لا يكون الا بورد الشرع كما قررناه وعند ذلك فلا
يلزم انتفاء الحسن والقبح قبل ورود الشرع الثاني وان كان لا معنى للحسن الا

ووجه النظر

ما حسنه الشرع ولا معنى للقبح الا ما قبحه الشرع فلام انه يلزم من انتفاء القبح
قبل ورود الشرع جواز اظهار المعجزة عليها للكاذب في الرسالة اللهم الا
ان يكون مدرك امتناع ذلك القبح وليس كذلك وهذا هو الجواب عن
الشبهة الثامنة والتاسعة والجواب عن الشبهة العاشرة انه وان امتنع الحكم
بالحسن والقبح على المصالح والمفاسد باعتبار ورود الشرع قبل ورودده فلا
يمنع ذلك باعتبار اخر كما سلف اذا امكن بطلان الفعل بما فيه من المصلحة الحسنة
باعتبار موافقتها للغرض بما فيه من المفسدة القبيحة باعتبار مخالفتها للغرض
وعلى هذا فالقبح لا يكون منقطعاً سلمنا حسن الافعال وقبحها لذواتها و
لكن لا نسلم ان حسن الحسن قبح القبح لوجه هو في نفسه عليه كما هو مذموم المتأخرين
من المعزلة وبيان امتناعه من اربعة اوجه الاول ان ما احصى بالحسن والقبح من
الوجه والصفة جازان يكون محمولاً غير معلوم عندهم ولو جاز اختصاص
احداً للفعلين المتماثلين بوجه محمول بوجه تقبيحها وحسينها فالمانع من
اختصاص احداً للمماثلين بصفته نفسية غير معلومة ولكن لا يسفي مع
عن المماثلين السنين اصلاً الثالث لانه لا مانع من اختصاص الفعل عند هذا
القابل بوجه بوجه حسنة ووجه بوجه قبيحة ولهذا قال في هذا الحسن ما اخبر
بوجه من وجوه الحسن مع عرويه عن وجوه القبح وكذلك القبح ما اختص بوجه من
وجوه القبح مع عرويه عن وجوه الحسن وعند ذلك فاما ان يكون الفعل الواحد
حسناً وقبحاً وليس لك من جعل هذا القابل واما ان يقال لانه لا حسن ولا قبح
فلزم انتفاء الحسن والقبح مع وجود علته فلا يكون ما قيل انه علة لان شرط
العلة الاطراد كما ياتي وهو خلاف الفرض ان قيل ثبوت حكم احداً لوجهين دون
الاخر فليس هو اولى من العكس على انه مخالف لمذموم هذا القابل الثالث هو
ان مذموم الجاهلي القابل بهذا القول انتفاء الاحوال ومع القول بانتفاء
الاحوال المنع التعليل الرابع هو ان الكذب عندهم معتل بخصوص الكذب
وقبح الظلم معتل بخصوص الظلم ولذلك حسن الايمان معتل بخصوص الايمان
وحسن الصدق معتل بخصوص الصدق ولهذا قالوا انا اذا علمنا حمة الكذب

علمه

قبحه

علمنا القبح وان حملنا ما عداه وكذلك في باقي الصور والقبح فحكم واحد
وكذلك الحسن وقد بان ان تعليل الحكم الواحد بعلة مختلفة ممنوع فمادم
وسياة بانه زيادة شرح وابطاح في العلة والمعلولات وان علمنا ان
حسن الحسن وقبح القبح معلل بوجوه عايدة اية الفعل ولكن لا يمكن ان من فعل فعلا
حسنا واستحق عليه الثواب والشاء او فعلا مبغيا واستحق عليه الذم والعقاب
لا بد وان يكون ذلك لصفة عايدة الى نفس المحسن المسي كما هو مذموم القابلين
بالحسين القبح العقلي كما سبق ايضا وبيان ان تعليل استحقاق المحسن
لثواب والمسي للذم والعقاب اما ان يكون القابل به قابلا بالاحوال او سنها
فان كان قابلا لانفي الاحوال فلا حكم ولا علة وان كان قابلا بالاحوال فالوصف
الموجب لاستحقاق الثواب او العقاب لفعل الحسن القبح اما ان يكون معلوما
او مجهولا لا جازان يقال بكونه غير معلوم لما سبق في ابطال تعليل الحسن القبح
بوجوه عايدة الى الفعل غير معلومة وان كان معلوما فاما ان يكون بنفس
فعل الاحسان والاسائة او كون الفاعل عالما بقبح ما فعله ومرداله او عالما
بحسن ما فعله ومرداله او معنى اخر فان كان الاول فالاحسان والاسائة من
صفات الاقوال والافعال لا موجب للفاعل حاله واقرب ليل يدل عليه ان الفعل
لا معنى له الا وجود الاثر عن الموثر ووجود الاثر ليس من صفات الموثر فلا يكون
موجبا لحكم في الموثر كما يات بقرره في العلة والمعلولات وابطاح في الفعل حاد
فلو اوجت حكما في الفاعل لحدد للباري تعالى من صفاته احكام وصفات قائمة
بذات لم يكن قبل وجود الفعل ويلزم من ذلك ان يكون ذات كروب تعالى محلا
للحوادث وهو محال على ما سبق وابطاح فان ترك الواجب ساءه وهو يفي محض النفع
لا يكون علة للحكم الحاي وان كان الوصف هو كون الفاعل عالما بالحسن او القبح
مع القصد والارادة فهو ممنوع على اصلهم وبيان ان من كان عالما بالضر بالسان
وقصد الجار فحبا يكون مستحقا للذم والعقاب على اصلهم ولذلك من
علم مصلحة انسان وقصد الجار بما هو محسن ومستحق للثواب والمدح وعلى هذا يلزم
ان يكون مسيا ومحسنا عند اجتماع الامرين لضرورة وجود حقيقة الاحسان

والاسائة على ما ذكره ومع ذلك لو كان النفع المتأخر عن الضرر
السابق مرحوبا فانه لا يكون محسنا عندهم وكذلك لا يكون مسيا
عندنا اذا كان الامر بالعكس مع ان حقيقة الاحسان موجودة و
ما سبق من الاسائة غير محملة بالاحسان اللاحق وكذلك العكس و
ان كان ما به التعليل شيئا اخر فلا بد من بصره واقامة الدليل
عليه وبما استقصناه الى ههنا تمام مسلة المحسن والقبح المسئلة
الثانية في انه لا حكم قبل ورود السمع فدمب اهل الحق من الاشاعرة وغيره
ان الاحكام باجمها سمعة وانه لا حكم قبل ورود السمع ودمب المعتزلة
نآء على فاسد اصرتهم في المحسن والقبح عقلا الى ان الافعال منقسمة الى
حسنة وقبيحة كما عرفنا فما الحسن فقا لو انقسم الى ما يقضي العقل فيه باستواء
فعله وتركة في النفع واتباء الضرر عنه ويسمى مباحا واما في المباح
لسن حسنا والى ما فعله او الى من تركه ثم ما فعله او يلمن تركه منه ما للحق
الذم تركه فسي وجبا ومنه ما للحق الذم تركه فيسمى مندوبا ثم قسموا
الواجب العقلي فقا لو انحلوا اما ان يكون وجوبه لمعنى في نفسه او لمعنى
نفسه بل لغيره فان كان الاول فهو كشكر المنعم والايان والعدل و
الانصاف ونحو ذلك وان كان الثاني فممنه ما يستقل العقل بدركه كوجوب
النظر منه ما لا يستقل العقل بدركه دون السمع كوجوب العبادات
من جهة ما فيها من اللطف لما نفع من الفحشاء واحلفوا في وجوب الفعل
الذي يلزم ترك القبح من حيث هو ترك القبح فقا بعضهم ان الحد المركب
كان واجبا وان تعدد الترك لا يكون الواحد من التردد والا كان
المباح الذي يلزم منه ترك الحرام واجبا وقال الكعبي ما كان تركا
للحرام فهو واجب من حيث هو ترك للواجب وان كان مباحا واختلفوا
ايضا في عدم فعل القبح بل هو واجب ام لا وانفقوا على انه يجب على العاقل
دفع الضرر عن نفسه عقلا وعن غيره شرعا واما القبح فيقسم ايضا الى
ما للحق الذم بفعله ويسمى حراما ثم منه ما هو حرام لعنه كاللذم والظلم

لصحة ان

واجبا

ومنه ما يجوز امر لغیره كالفعل الذي يلزم من تركه واجب ثم اختلفوا فيما
 لم يرض العقل فيه بحسن ولا قبح فمنهم من قال هو على الوقف وقد اجماع الاصحاب
 بالنقل والعقل اما النقل فقولته تعالى وما كما معذبين حتى نبعث رسولا
 ووجه الاحتجاج به انه امن من العذاب قبل بعثة الرسل فدل على انه لا وجوب
 ولا حرمة قبل بعثة الرسل من حيث ان الواجب ما لا يؤمن من العذاب على
 تركه والحرام ما لا يؤمن من العذاب على فعله وان لم يحصل غير موجب ولا
 محرم والاقوال وما كما معذبين حتى يرضيهم عقلا فان قيل ليس الالته بما
 يدل على ثبوت الاحكام بالشرع اما قبل ورود الشرع فلعدم دروده و
 ما بعد ورود الشرع فسكوت عنه في الالته والمسكوت عنه لا يكون الالته
 دلالة على ثبوت حكم فيه وانفسه عنه الا بطريق المفهوم ولا م كونه حجة
 سلمنا دلالة الالته على لزوم العذاب بعد بعثة الرسل ونفسه قبل البعثة
 ولكن ليس فيها ما يدل على لزوم العذاب بالبعثة وان كان لازما عند ما
 وهذا كما يقال لا اكرمك حتى تحي رأس الشهر وان كان الاكرام متحققا عنده
 سلمنا لزوم العذاب بالبعثة ولكن لا نسلم ان لزوم العذاب من لوازم
 الوجوب والخطر لهذا فانه قد لا يعذب من ترك الواجب او فعل المحرم ما
 على عفو او شفاعاة واذا لم يكن لازما لم يلزم من وجوده ولا نفيه وجود
 الحكم ولا نفيه سلمنا لازمة العذاب للوجوب والخطر ولكن بعد ورود
 الشرع اذ قبله الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء
 العذاب قبل ورود الشرع انتفاء الوجوب والخطر فله سلمنا انه من
 لوازم الوجوب والخطر المستند الى الشرع ولكن الوجوب والخطر المستفاد
 من الشرع او العقل الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء
 الوجوب والخطر المستند الى الشرع قبل ورود الشرع انتفاء الخطر والوجوب
 مطلقا سلمنا انه من لوازم الوجوب والخطر مطلقا ولكن لا نسلم انه يلزم من
 اسناد لازم الحكم الى الشرع اسناد الملزوم الى الشرع سلمنا انه يلزم من ذلك
 اسنادا لوجوب والخطر الى الشرع وانه لا يحقق قبل الشرع ولكن ليس فيه

انه قبل ورود
 الشرع على الخطر
 وبعدهم من قال
 على ما نحن و
 منهم من قال
 هـ

١٨ دلالة على امتناع ما عدا الوجوب والخطر قبل الشرع وذلك كما لم يرد
 والمباح والصحة والبطالان وغير ذلك من الاحكام سلمنا دلالة
 تاذ كرمته على حصر مدارك الاحكام في الشرع ولكن معارضه ما يدل
 على امتناع ذلك وذلك اننا لو حصرنا مدارك الاحكام في الشرع لافضى
 له الختام الرسل كما اسلفنا في وجوب النظر والحواب عن السؤال الاول
 ان المقصود من الالته انما هو انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع لا بعده
 لوقوع الاتفاق عليه ووقوع الخلاف قبله وبه حواب لسؤال الثاني
 ايضا وعن الثالث ان وقوع العذاب بالفعل وان لم يكن لازما للوجوب
 والخطر فلا زمة عدم الامن من العذاب كما تقدم واللازم قبل ورود
 الشرع منتف على ما نطق به الالته فلا ملزوم وعلى هذا فقد خرج الجواب
 عن الرابع والخامس والحواب لسادس انه اذا سلم لزوم عدم الامر
 من العذاب للوجوب والخطر وسلم انتفاء اللازم قبل ورود الشرع
 فلزومه من انتفاء الملزوم وهو المطلوب وعن السابع انه ليس المقصود من
 دلالة الالته غير انتفاء الوجوب والخطر وما عداه فانما نشته بدليل اخر
 وعن الثامن ما سبق في وجوب النظر وما يمسك به من جهة النقل قوله
 تعالى لعلكم تتقون للناس على الله حجة بعد الرسل ووجه الاحتجاج به انه نفي
 احتجاجهم على المواخذة بترك الواجبات وارتكاب المحرمات بعد بعثة
 الرسل واثبت لمفهومة الحجة قبل البعثة وذلك يدل على نفي الوجوب
 المحرم قبل البعثة وعلى اشارة بعد البعثة غير ان دلالة دور دلالة
 الاول لكونه مقهوما ودلالة الاول منطوق بها ولا يخفى وجه الكلام
 عليه نفيا واثباتا واما المسلك العقلي فإيناه في وجوب النظر من
 امتناع الاجاب والتحرير بالعقل وقد استقصناه تقريرا واعتراضا
 وانفصا لافعلك نقله الى ههنا غير انه مختص بنفي الوجوب والتحريم
 واما دليل ابطال الاباحة فهو ان المباح اما ان يراد به ما لا حرج في
 فعله ولا تركه واما ان يراد به ما حيزه من الفعل والترك او معنى اخر

فان كان الاول فلا نكر كون الافعال قبل ورود الشرع مباحة بهذا
الفسير غير ان النزاع واقع في التسمية لهذا فان افعال الباري لا حرج
عليه في فعلها لا يركبها وكذلك افعال الهائم والصبان ولا يوصف كرها
مباحة لفظا وان كان لثانيه فالمنجر بالإجماع لا يخرج عن الشرع والعقل ولا
شرع قبل ورود الشرع والعقل فانما حرج عند من فماله بعض منه بحسن الابق
والافلو كان الفعل حسنا لكان واجبا او مندوبا عند من ولو كان قبحا
لكان حراما او مكروها كما سبق من تفصيل مذمهم وعلى هذا فتحسر العقل
فرع تحسب العقل ونقبه وقد ابطالناه ثم يلزم عليه شبهة القابلين
بالخطر وهو ان العالم وما فيه ملك لله تعالى وان لمصر في ملك الغير
غير انه قبيح والقبح لا يكون محررا فيه ولا يلزم من عدم ورود النهي اشفاء
القبح والالزام من افعال المحير من الشرع اشفاء التساوي وليس احد الامرين
اويل من الاخر وان كان الثالث فلا بد من نصوته واقامة الدليل عليه فان
قل المباح هو الماذون في فعله وقد ورد دليل الاذن وان لم ترد صوة
الاذن وسانه موافقة خلق الطغور في الماكولات والذوق فنا وعرفنا
بالادلة العقلية انها نافعة لنا غير مضره مع تمكنه لنا منها لخلق قدرنا عليها
دليل الاذن منه لنا في الاكل وذلك كما لو قدم المالك الطعام من يدي
انسان وعرفه انه نافع له غير مضر وممكنه منه فانه يكون اذا ناسه له
الاكل عرفنا فاذا كان ماد ونافه من جهة الشرع فاباحته من جهة الشرع
لا من جهة العقل وهو ان كان متمعافه لسليم المطلوب واما القابلون
بالوقف فان رادوا به ان الحكم على الافعال بالوجوب والخطر والاباحة وهو
على ورود الشرع فهو المطلوب وان ارادوا به التوقف في الحكم للتردد
من دليل الوجوب والخطر والاباحة فخطا لاستحاله دليل هذه الاحكام
قبل ورود الشرع كما تقدم المسئلة الثالثة في انه لا يجب رعاية الغرض
والمقصود في افعال الله تعالى وانه لا يجب عليه شي اصلا فذهب اهل الحق ان
رعاية الحكمة والغرض في افعال الله غير واجب وانه لا يجب عليه فعل شي ولا

تركه ووافقهم على ذلك طوائف الالهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين
واجمعت المعتزلة على ان الباري تعالى لا يخلو فعله عن غرض ومقصود
وصلاح الخلق اذ هو يتعالى ويتقدس عن الاعراض عن الضرر والامتناع
وهو واجب في فعله نفيا للتعبث عنه في ابداعه وصنعه ثم انفقوا بنا
على وجوب رعاية الصلاح في فعله على وجوب الثواب على الطاعة والالام
الغير منحققة كما في حق الهائم والصبان ووجوب العقاب واحباط
العمل الصالح على المعاصي واحباط الصغار عند اجتناب الكبائر ووجوب
قول التوبة والارشاد بعد الخلق واكمال العقل الى وجوه المصالح بالامداد
عليها واقامة الحجج الدالة على التزامها على فساد اصولها مما لا العبد
في الحال او المآل من الالام والوجاع والضرر والشره وهو الصالح له ولم
تخاشوا محلا الضرورة ومكابرة العقل ان خلود اهل النار في النار هو الصالح
طهور والنافع لنفوسهم وما فارق به البغداديون للبصريين القول بوجوب
ابتداء خلق الخلق وتهدية اسباب التكليف من اكمال العقل واستعداد آلات
التكليف والمصرون لارون ذلك واجبال ابتداء بعض من الله تعالى
واما الاصلح فهم فيه مختلفون فمنهم من اوجه ومنهم من نفاه بنا على ان
ما من صالح الا فوفه ما هو اصلح منه الى غير النهاية ومنهم من قال بوجوب
رعاية الاصلح في الدين دون الدنيا وعند ذلك فلا بد من تحقيق ذلك
اهل الحق ثم اثنى على شبه اهل الضلال في معرض الاعتراض والانفصا
وقد اجمعت الاصحاب على امتناع وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى
مسالك **المسلك الاول** انه لو كان فعل الباري لا يخلو عن حكمة
وغرض فذلك الغرض اما قد مر او حادث فان كان قد يما فاما ان يلزم
قدم الفعل لقدم غرضه او لا يلزم فان لم يخلو عن حكمة على ما سئلته
من حدوث افعاله وان لم يلزم مقدم الفعل لقدم غرضه فالغرض غير حاصل
من ذلك المعددونه وما لا يكون الغرض حاصل من فعله فلا يكون في فعله غرض
وهو المطلوب وان كان الغرض حادثا لحدث الفعل فاما ان نفق الى فاعل

او لا يفتقر الى فاعل فان لم يفتقر الى فاعل لزم حد وجحد من غير فاعل
وهو محال لما فيه من سد باب اثبات واجب لوجود وان افتقر الى فاعل فذلك
الفاعل اما ان يكون هو الله تعالى وغيره لاجا بزا ان يكون غيره لما سببه من
انه لا خلاف لغير الله تعالى وان كان هو الله تعالى فاما ان يكون له ايضا في فعله
غرض ولا غرض له فيه فان كان الاول فالكل امر في الاول ولزم
التسلسل وان كان الثاني فقد خلا فعله عن الغرض وهو المطلوب فان قل فعله
لذلك لغرض لغرض هو نفسه فما خلا عن غرض من غير تسلسل فلنا فلزم مثله
في كل مفعول مخلوق وهو ايضا لا لغرض منه هو نفسه من غير حاجة الى غرض اخر غرض
وهو المطلوب **المسئلة الثانية** انه لو كان فعله لغرض فذلك لغرض اما
ان يرجع الى الناري تعالى او الى المخلوق لاجاز ان يقال بالاول والباري تعالى
تتقدس عن اغراض الضرر والانتفاع وان عاد الى المخلوق فقد قل في ابطاله
لا مخلوقا ان يكون حصول ذلك لغرض بالنسبة الى الله تعالى اولى من عدم الحصول
او العدم اولى وان الحصول وعدم الحصول مساويان بالنسبة اليه فان كان
الاول فهو ناقص بناته مستكمل بغيره وهو محال وبه تمتع القسم لثاني كلف ولزم
منه عدم الحصول بالحصول وان كان الثالث فليس ليقول بالحصول اولى من عدمه
وهو فاسد فانه وان كان حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة الى الله تعالى سوا
فلا تمتع لفعل لعود الغرض الى المخلوق وان اورد التفتيم ايضا على عود الغرض
الى المخلوق وصل اما ان يكون حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الله تعالى سوا
او ان احدهما اولى فالجواب الجواب وانا لطريق في ابطال عود الغرض الى المخلوق
من وجهين الاول هو اننا لو فرضنا ثلثة اشخاص مات احدهم مسلما قبل البلوغ وبلغ
الآخران مات احدهما مسلما والاخر كافر فمن مقتضى اصول الخصوم على ما استدل
التعديل ان يكون رتبة المسلم اليه فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالعا
وتخلد الكافر في الحجر لغيره فلو قال الصبي بارتب لعالمين لخرمتني هذه المنزلة
والرتبة العلية التي اعطيتها لاختي المسلما لبا لغ و لم تنعه اناها فلو قدر الجواب
لانه اطاع بالغافقا للصبي فلم لا اجيبني الى ان ابلغ واطيع فحصل لي هذه

الرتبة

الرتبة فلو قدر الجواب لاني علمت انك لو بلغت عصيتني فكان احترامك هو
الانفع لك والخطا الي هذه الرتبة اصلح لنفسك فللسا لعا فان يقول
فلم لا اعني قبل البلوغ لعلمك بكفرى تتقدرا بلوغ فلا سقى لوجب لغرض
جواب ومدنا قاطع في نفي لزوم الغرض لا غرض عليه لوجه الثاني اما العلم
علمنا ضروريا ان مخلوقا من النار النار من فعل الله وعلما انه لا فائدة لهم
ولا عرض مخلوق في النار ولا لغرض منه بل والعامل اذا عيش علم ايضا
ان لا فائدة للمعادات والعناصر المعدنيات وغيرهما من انواع النيات في
وجودها اذ لا يجد ذلك لذة ولا الما ولا فرق من كونها ولا كونها ولا عرض
في امانه الانبياء وانظار البشر تكلف نوع الانسان مع ما فيه من الالام
والمشايق ولزوم الخرج بل وكل عاقل ايضا راجع نفسه وامتنع النظر
من الوجود ولا وجود فانه لو دانه لم يوجد لما تعترضه من الافات الدنوية
والاخروية ولهذا نقل عن المقدي هم من الاولين المنكرة لذلك والتميز
به حتى قال بعضهم بالتني كنت نسا منسيا وقال اخر بالثاني ليرتاد في
وقال اخر بالتني لراك مشاء الى غير ذلك من الاحوال الدالة على كرمه الوجود
وما فيه الغرض والصلاح للعبد لا يكون مكروما له فان قيل لو لم يكن فعل النار
تعالى لغرض ومقصود مع ان الدليل قد دل على كونه حكما في فعله غالما يصنع
لكان عاشا والبعث بيعم والتبع لاصدر من الحكيم المطلق والخبر المحض اذا
كان عالما ببعثه وعالما باستغنايه عنه فاذا لا بد له في فعله من غرض بقصد
وحكمه بطلبها من فعله نفعا للنفص العث عنه ولا نكرامتناع عود
الغرض من فعله الله ولكن المانع من عودها الى المخلوق وما ذكرتموه بجملة
ما فيه عدم العلم بوجود الغرض فيما فرصتموه من الصور وليس ما يدرك على
عدم الغرض في نفسه فانه لا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدم الشيء ولا عد
في نفسه كلف وانه يمكن ان يكون مخلوقا من النار النار هو الانفع لهم لعلم
الناري تعالى هم انهم لوردوا المعاد والمماهنواعه كما اخبره الكتاب الغرض
ولزم من ذلك زيادة العقاب في حقهم مضافا الى ما كان مستحقا عليهم

ولا يخفى ان لتراكم شرف قليل دفعا للشكر الكبير او لي من التراكم الشكر الكثير
امكن ان يكون الفائدة في ذلك نفى الخلف عن خبرا لباري تعالى عنهم بالخلود
او الجمل عنه حيث تعلق علمه بذلك واما الفائدة في خلق الجمادات وغيرها
العناية بنوع الانسان لاجل انتظام احواله في مهامة وافعاله والاستدلال
بما في طيها من الايات والدلائل البينات على وجود واجب لوجود وجوده
المعبود ليعبد ويعظم فيسحق على عبادة وتَعْظُمه الثواب الجزيل وبالاعراض
عنها وعن النظر فيها العذاب لا يبرو والمه الاشارة بقوله عليه السلام حكمة
عن الله تعالى كنت كنزا لم اعرف فخلقت خلقا لا اعرف به وقال تعالى ان
في خلق السموات والارض والخلق الليل والنهار لآيات لا ولي الا للباب و
قال عليه السلام لعائشة عند نزول هذه الآية قد نزل على ليلته آية وبل من
لا كما من لحيته ولا تنفكر فيها فقرأ هذه الآية وقال تعالى وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
وقال اخيرا عن الموقنين في معرض لسان والمدح لهم ربنا ما خلقت هذا
باطلا وقال الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن تنزل الامر من
لعلوا ان الله على كل شئ قدير وان الله قد احاط بكل شئ علما لا يضر ذلك
من الايات الدالة على ان خلق هذا الاشياء انما هو لغرض الاستدلال
بها عليه ليعبد ويعظم بحصيل الثواب الجزيل كما سبق واما امانه الانبياء
فلعله النافع لهم لعلم الله انهم لو عاشوا لنضروا في اديانهم وادبا نهم وكان اجترمهم
هو الا نفع لهم ويحتمل ان يكون لباري تعالى قد علم انهم لو عاشوا الا فصح ذلك
الافاد بعض الالهة فكان احترامهم لذلك اولى واما فائدة انظار اليقين
فمحتمل ان يكون لما فيه من زيادة امتحان المكلفين لنا لو اسبب مقاصد الله
الجزيل واما تكليف نوع الانسان مع ما يلزمه من المشاق والالام في الدنيا
فله غرض بحصيل الثواب الجزيل في الاخرى وما نقل عن بعض المتقدمين من الكثرة
لوجود فوائده انه لم ينظر له الغرض من وجوده وما هو النافع له وليس ذلك
ما يدل على عدم الغرض في وجوده بل لعل وجوده الا نفع له وقد استأثر الله تعالى
لعلمه

لعلمه بذلك دونه والجواب اننا لانكر كون الباري تعالى حكما في فعله و
لكن ذلك تحقق مما تنقنه وصنعه وتحققه على فوع علمه به و ارادته ولا
يتوقف ذلك على ان يكون له في فعله غرض وغاية والعبث انما يلزم في فعله
باتقاء الغرض فيه ان لو كان فعله مما يطلب فيه الغرض هو محل النزاع ونفس
صدور ما لا عرض فيه عن الباري تعالى فمضى على فاسد اصنوهم بالمحسبين
والتقبيح الذاتي وقاس الغايب على الشاهد وقدنا بطلناه فيما تقدم وقولهم
غاية ما ذكرته عدم العلم بوجود الحكمة والغرض ليس ذلك ما يدل على
نفى الغرض في نفسه ليس كذلك بل العلم بانشاء الغرض فيما ذكرناه من الصور
الا وضرورة ان اقتدح الاحتمال فيما و رأه ذلك من صورة الاستشهاد
مع بعده وقولهم يحتمل ان يكون خلود اهل النار في النار نافع لهم من النعم المعتم خروج
عن المعقول ومكابرة لضرورة العقل فوهو ذلك انفع لهم لعلمه تعالى انهم
لوردوا العاد والماتهن واعنه فانما يلزم ان لو اقام مكلفين وهو قادر على
اخراجهم من غير تكليف وان كلفهم فهو قادر على منعهم من المعاصي بما تمنهم فل
فعلها وعدم اقدارهم عليها واقدارهم على التوبة بعد العمل والعفو والصفح
بعد الفعل بل هو الا ليق الحكمة والاقرب الي رافة من ايعذبهم وسقمهم
مع ان لا ينتفع بعذابهم ولا تنصربا لعفو عنهم بل العفو والعقوبة بالنسبة
ليجلاله سبحانه وكان اخرجهم هو الا صلح والافع لهم كلف وقد وجدنا
في الشاهد الملاحظة للعامة دون المستعمل والعقلاء باسهم تقوى مقابلة
معصية واحدة بالخلود في العذاب لا بد لي السري وما ياله استأثر العفو
على العفو مع ذلك وليس مستندهم في ما قصوا من غير التحسين والتقبح و
قاس الغايب على الشاهد والخلد في العذاب على خلاف مداه القواعد وقولهم
الغرض من ذلك انما هو نفى الخلف في خسر الله تعالى والجمل عنه قلنا فالغرض
اذ اعترضنا عايدا لهم اذ لا نفع لهم في ذلك وهو خلاف الغرض كلف ان النزاع
انما هو في اعتبار الاغراض لعائدة الى المنافع والمضار والمصلحة والمفسدة
الدنوية والاخرتية وليس في حوب وقوع الفعل من الله تعالى ضرورة استجالة

الخلف في خبره واستحاله ووقع خلاف معلومة فان ذلك متفق عليه ومن
اطلق الغرض في افعال الله على ما مثل هذه الامور فلا نزاع معه في غير اللفظ
وما ذكره من الغرض في خلق السموات والارض وما بينهما من اربعة اوجه
الاول انه لو كان ما ذكره غرضاً لحصل من كل وجه والا كان الباري تعالى عاجراً
عن تحصيل غرضه من الوجود الذي لم يحصل وليس كذلك بل وكبر من ذلك بما
خلق الله لاجل صلاحه وانظام احواله واستدلاله على ما نفعه كالغرض في الحرب
والهلكى بالاسباب السماوية والارضية وليس من الصلاح خلق شيء لمنفعة
شيء يكون سداً له فمع علم الخالق به ولو قال الخالق انما قصدت صلاح ما علمت
ان سداً له كان قوله مردوداً مستنكراً بل وكبر من ذلك بالنظر والاستدلال
بوجودات الاعيان ولهذا لو نسبنا الناظر المومن لباغضه لم يجده الا قليلاً
من كثير الثابت ان الفائدة في معرفه وجود الله تعالى وما يجب له من الصفات وما
يجوز وما لا يجوز لا يمكن عودها الي الله تعالى اذ هو تعالى وتقدس عن الاعراض
كاسبق فلا بد وان يكون عابدة الي العبد وتلك الفائدة عند البحث عنها
لا تخرج عن الالتذاذ بالمعرفة والثواب عليها وذلك كله مقدور ان يحصله الله
تعالى للعبد من غير واسطة بان خلق له العمل الضروري به وبصفاته وان ينله
الثواب الجزيل بدون النظر والطاعة فلا حاجة الي هذا التكليف والمشقة مع
امكان حصوله دونه بل بما كان التكليف مع امكان حصول الغرض دونه عبثاً و
العبث في حق الله ممتنع وبمخرج الجواب عما ذكره في القول بالثبات ليقف واجب
العبادات فان قيل الثواب جزاء على النظر المشاق للارادة بالزام الطاعات
لفعل المأمورات واحتساب المنهيات الالذ من ابتدائه وانما للمنة فهو خروج
عن الذل وتكبر عن الدخول في مس الله تعالى واسباغ نعمه وكف السبيل الي
ذلك وان المفرد مع القول بجأده متراع الاقوات مما من تحصيل اللذات
واقداره على ما صدر عنه من الطاعات وتكميل عمله للفهم والادراك الى غير
ذلك من نعم التي لا تعد ولا تحصى وذلك فيه بدنا من غير سابقه طاعة او فعل
عبادة الثالث هو ان الخصم معترف بان ما نفعها العبد من الطاعات ولجب عليه

الغرض

البه

اليه شكر الله تعالى على ما اولاه من مننه واسبغ عليه من جزيل نعمه فكف
لستمحى الثواب على ما اداه من الواجبات الجزاء على ما ختم عليه من العبادات و
كف السبيل الى الجمع من القول بوجوب الطاعة على العبد شكراً او الثواب على
الباري جلاً اذ ذلك من جهة ان الشكر لا يجب الا بعد سابقه النعم المتطول بها
ابتداءً لا بطريق الوجوب والجزاء الواجب لا يكون الا بعد سابقه خدمة وطاعة
متبرع بها لا على ما وقع بطريق الوجوب في مقابلة النعم لسابقة وقوله تعالى
ولنجزي كل نفس ما كسبت وقوله تعالى لنجزي الذين اساءوا بما عملوا ولنحزي الذين
احسنوا بالحسنى فليس المراد به التعجيل وانما المراد به تعريف الجار في الحال كما في
قوله تعالى فالنقطة ال فرعون لمكون طهره وواو حزان وقوله وحعل الليل
لسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ونحو ذلك وقوع مثل ذلك وانما تنكر كونه مقصوداً
بالتكليف حتى يقال انه كلف لكذا اذ لعله كذا وهذا يخرج الجواب عما ذكره من
المنقوض الدلالة على ان المقصود من خلق السموات والارض وما بينهما انما بالنظر
والاعتبار الرابع هو ان ذكره يرجع حاصله الى ان حكمه خلق السموات والارض
وما بينهما واظهار الدلائل والايات واجاب الطاعات وتصريف الخلاق
من المأمورات والمنهيات الى هذه من بعض الخلق في مقابلته طاعته ونعمه
في النظر والاستدلال يريد على اللذة التي يجد ما من ابتداء التفضل والانعام
من الله تعالى الذي لا سبيل الى الخروج عن مننه ومع ان الله تعالى قادر على ان
يخلق له اضغاث بلل اللذة في التفضل ابتداءً من غير تعب ولا نصب وذلك
بما لا تنفوه به عاقل ولا يستحسنه احد فوه ان امانه الانبياء انفع لهم او
لعريم كما ذكره مفصلة يرجع الى امتناع وقوع خلاف المعلوم وقد سبق جوابه
والافلو قطع النظر عن تعلق العمل بوجود الاضداد الملازم لبقائهم لقد كان قادراً
على دفعه عنهم وعن غيرهم دون امانتهم وبفوت المنفعة الحاصلة هدايتهم
ثمهم وارشاد الخلق الي نجاتهم وما ذكره من الغرض في انظار الميسر زيادة
الامتثال به لنيل الثواب الجزيل عليه لا يصح لو حرم من الاول انه لو كان الغرض
منه ذلك لكان صلاً من كل وجه حتى لا يكون الرب تعالى عاجراً عن تحصيل

غرضه بانظاره لا يلبس ونحو اذا انصفنا وجدنا متبعيه اكثر من مخالفيه و
فكان الاضرار بانظاره اكثر من النفع الحاصل به وذلك قبيح على اصلهم فلا
يصلح ان يكون غرضنا الثاني ان المقصود منه اذا كان موزنا زيادة الثواب الحاصل
من الامتحان به فالرب تعالى قادر على حصول ذلك للعباد دون هذه
الواسطة التي لغالب علمها الاضرار بالنفع وتام تقريره ما سبق في الكتاب
واذا ثبت امتناع رعاية الغرض في افعال الله تعالى فقد بطل القول بوجوب
رعاية الصلاح والاصح ويبدل على امتناع ذلك ايضا انه لو جوب على الله رعاية
الصلاح والاصح للزم ان يكون القربات في النوافل بالنسبة الى افعالنا واجبة
لما فيها من صلاحنا او الرب تعالى قد امر بها ونهى عنها وما لا يامر وينهى الا
بما هو صالح او اصح فاذا كان فعل الصالح او الاصلح عليه واجبا بالنسبة
الناضرة عدم الفرق من الغيب والشاهد كيف وان اصل الحزم في ذلك
انما هو لقياس الغيب على الشاهد فمتنع القول بالوجوب في الفرع مع امتناعه
في الاصل فان قيل لا يلزم من وجوب رعاية الصلاح والاصح على الله تعالى
وجوب النوافل بالنسبة لنا لكونها صالحة فان وجوب رعاية ذلك في حقنا
مما وجب الكد والجهد وهو اضرار في حقنا بخلاف الماري تعالى فانه قادر على
نفع الغير وصلاحه من غير ان يخلقه ضرر حده ولا كد وتعب فافترا وليس
القول بوجوب رعاية الصلاح او الاصلح على الله تعالى مستندا الى قياس الغيب
على الشاهد للزم ما ذكرناه بل هو مستندا الى ما ذكرناه من امتناع صدور
العيب عن الحكم في فعله وصنعه قلنا اما ما ذكرناه من الفرق فهو يرجع على
قاعدتهم في وجوب الطاعة والشكر على العبد في مقابلة نعم الله تعالى عليهم
بالابطال وان نظر الى ما استحقه من الثواب في مقابله فهو باطل بالافق
ومع بطلانه فلزم القول بمثله في محل النزاع وما قيل من ان مستندا الوجوب في
حق الله تعالى انما هو نفي العيب والقبح عن الله تعالى فقد سبق جوابه واياما
لخص ابطال القول بوجوب رعاية الصلاح فمسلكنا **المسلك الاول**
هو ان مقدور الله تعالى في الاصل غير مسامحة فمما صلح الاو فوجه ما هو
اصح

منه الى غير النهاية ووجوب رعاية ما لا يمكن الوقوف فيه على حد ونهاية
ممتنع فان قيل انما تمتنع رعاية الاصلح ان لو لم يكن ما صلح بوجوب رعايته مقدرا
مضبوطا وقد امكن صبط ذلك وتقديره بما علم الله تعالى ان الزيادة عليه
مما وجب للعبد العتو والطغيان ولا محالة ان رعاية ذلك غير ممتنع قلنا
عنه جوابا ان الاول موافق لما من امر بعد رطغان الانسان عند الاوارب
تعالى قادر على عصمته عنه وعند ذلك فاعتبار ما هو الاصلح من الاصلح
الاول والى الثاني ان ما ذكره نقض قاعدتهم في وجوب تكليف العبد
لمصلحة العبد مع العلم بانه سيكفر ونحو فان امتنع رعاية الاصلح نعيانا للطعام
فلمتنع التكليف رعاية لرفع الفجور والكفران **المسلك الثاني** ان العالم
فيه كفر وان وظل واحسان وعدل وجور الى غير ذلك من المتقابلات التي
احد المقابلين فها حسن والاخر قبيح لذاته على اصلهم وكل واحد منهما مقدور
لله تعالى وموجود باجاده على ما سنبينه وعند ذلك اما ان يكون وجود ما صلح
بقية اصلح ما صلح بحسنه او ان كل واحد منهما اصلح من الاخر ولا واحد منهما
اصلح من الاخر فان كان الاول فلزم منه ان لا يوجد القبح اذا الاصلح مقابلة و
ان كان الثاني محال ان يكون القبح اصلح من الحسن ومع احالته فلزم منه
ان يوجد الحسن اذا الاصلح مقابلة وان كان الثالث فهو محال ايضا ظاهر الاحالة
وان كان الرابع فهو ايضا محال لما فيه من القول بان الحسن ليس اصلح من القبح و
منه المحالات انما لزم من القول برعاية الاصلح فكون ممنوعا واذا ثبت اننا
اعتبار الغرض في افعال الله تعالى وامتناع وجوب رعاية الصلاح والاصح
لزم بطلان ما نرى عليه من وجوب الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي
والتكليف والمكن مما كلف به العبد الى غير ذلك مما عدناه **اما وجوب**
الاحتجاج على امتناع وجوب شيء على الله مطلقا لجهة العموم فهو الواجب
قد يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال وقد يطلق على ما هو متعلق الامر اللام
وقد يطلق على ما يلحقه من ذم او غيره وقد يطلق بمعنى الساقط
ومنه يقال وجبت الشمس اذا سقطت وعند ذلك فاما ان يراد بالواجب على الله

بمعنى الواجب اللام ومع
تعال وجب المحال
ولزم وقد يطلق

تعالى احده هذه المحاط او غير ما فان اراد به احد هذه المحاط فهو ممتنع
اما الاعتبار الاول وهو الثالث للادام فلان الحصور متفقون على وجوب
التكليف مما كلف به العبد مع انه غير لازم لانفاقهم وانفاق الامة على التكليف
بالاعمال لم يشر على الله انه لا يوجب كل شيء وهو غير ممكن منه لعل الله تعالى ان
ذلك غير واقع منه ووقع خلاف المعلوم محال والا كان على الناري جملا
ومو ممتنع على ما سبق في الصفات وهذا يبطل الوجوب بالاعتبار الثاني
ايضا واما الاعتبار الثالث فهو ايضا ممتنع لاستحالة كون الرب تعالى مأمورا
ومنهيا بالانفاق والرابع ايضا ممتنع لان الرب تعالى وتقدس عن الاضرار
والاشفاق والذم على فعل شيء وتركه والحامض غير مراد بالانفاق وان اراد
به غير هذه المحاط فلا بد من تصويره لتكليفه عليه فان قيل لا ينسب الحصر الالهام
المذكورة وذلك ان المعنى يكون للفعل واجبا انه حسن وان تركه قبيح ومحتاج
عما ذكرناه وان سلمنا الحصر فما ذكرناه من الاقسام ولكن لا ينسب امتناع تفسير
بالمعنى المحال من فرض عدمه لالذاته بل لغرضه فمعنى وجوب رعاية الصلاح
في فعله انه يلزم من فرض عدمه العيب في حق الله والعيب قبيح والباري عالم
بقبح القبيح وعالم باستغمايه عنه فكون فعله محملا ممتنعا ولو فعله كان محلا
او مفتقرا وهو على الله تعالى محال ومعنى كون الثواب على ايلامها يروا حيا
انه يلزم من عدم الظلم في حق الله والظلم على الله محال على ما سبق في بعض قول
فهو واما قصة ابي جهل فلا احتياج بها اذ لا يمكن منه ممكن وهو ممكن منه لكونه
مقدورا له وهذا هو القدر الذي يوجه من التكليف وهو واقع والجواب اما
السؤال الاول فمبني على التحسين والتقيح وقد بطلناه واما الثاني فنمدح
اما قولهم انه يلزم منه العيب فقد اجابنا عنه وقولهم يلزم منه الظلم فانما تصور
ان لو كان قابلا لانصافه بالظلم ليس كذلك فان الظلم انما يتصور في حق
من تصرفه في ملك غيره من حق والمخالفه من التصرف فيما هو داخل تحت امره وحكمه
وذلك كله مما لا يمكن تحقيقه في حق الله تعالى مع ان ذلك ايضا مبني على اصور
في التحسين والتقيح وقد بطلناه ثم يلزم على ما ذكرناه التكليف بالايمان لمن علم الله

انه لا يوجب كل شيء في نفسه قلنا الامكان غير كاف في التكليف الا
مع الافراد عليه فلو هو انه مقدور له قلنا لا ينسب له ان قادر عليه قبل الفعل اذ
القدرة عندنا لا تسبق للفعل على ما سياتي تعريفه ثم وان سلمنا كونه مقدورا
لكنه لا فرق في عدم التكليف من كان مستحيلا باعتبار ذاته ومن كان ممسعا
باعتبار غيره لاستوائهما في امتناع الوقوع **المسئلة الثانية** باعتبار الامام
واحكامها مذهبنا بل الحق ان الامام مقدور لله تعالى واذا فعلها فهي حسنة
وسواء كانت مبتداهما او بطريق المجازاة وسواء يعقبها عوض ام لا والعارض
عليه غير واجب على ما سبق بل ان كان فلا يكون منه الا بطريق التفضل والافحام
وهو جائز عقلا في الدنيا والاخرة واما الواقع فمستندا الى السمع مما ورد به
كان والافلام واما الامام لصا درة من المخلوقين بعضهم في حق بعض فان كان من
صدر عنه الايام مكلفا فانه ما هو جائز ومنه ما هو حرام على حسب ورود
الشرع بذلك وان كان مرصدا عنه الامام غير مكلف فلا تنع عليه في
الدنيا والاخرة عقلا واما ورد الشرع به بطريق التاديب والزجر والتمتع
في التعويض على ذلك من الله تعالى في الدنيا والاخرة انما هو لسمع واما المعترلة
فانهم قالوا الايام اما ان يكون من الله تعالى او من المخلوقين فان كان من الله تعالى
انما يحسن ان يكون مستحقا على جرعة سابقة او جلب نفع او دفع ضرر او بان
يعوض عنه في الدنيا والاخرة بما يزيد على مقدار الاثر فاختلوا في الاعراض الواجبة
على الله تعالى فذهب العلاف والحجبي وكثير من متقدمي المعتزلة الى ادائها
كدوام الثواب ووجوب تاخيرها الى الدنيا والاخرة على قدر ما يستحق من العوض
مجلا والى اجابها بالكفر والفسوق كاجاب الثواب والا كان الكافر والفايق
مستحقا في كل وقت في الاخرة لعمر العوض عقابا لكفر والجمع ممتنع وذهب
او ما شمل في خلافهم في لكل ومما اختلف فيه المعتزلة ايضا انه هل تصور التفضل
من الله تعالى مثل العوض ابتداء ام لا فمن لم يحوز ذلك حوز الامام لمجرد العوض
كالحجبي واني اهدل وقدما. المعتزلة ومن حوز ذلك لم يحوز الامام
الا بشرط العوض واعتبارا لغير تلك الامام وكونها الطائفة في زجر

غاو عن غواته ودمب عباد الضميرى الى حوازال الامر لمحض الاعتبار
من غير تعويض ودمب اوهاشم الى ان الامر لا يحسن بمجرد التعويض مع
القدرة على التفضل مثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا الحمة التعويض
وانفقوا على امتناع الامر دون هذه الامور لانه يكون ظلما والظلمة لثان
غير انهم اختلفوا في القبح هل هو مقدور لله تعالى ام لا ودمب النظام و
الحافظ وغيرهما من قدماء المعتزلة الى استحالة كونه مقدورا لله تعالى ودمب
الحباصي ابو الهذيل كثير من المعتزلة الى كونه قادرا عليه غير انه لما كان عالما
بقبحه وعالما باستغنايه عنه استحالة صدوره عنه لعدم الداعي له ولو
صدر عنه لدل على جهله بقبحه وعلى كونه محتاجا اليه وذلك على الله بحال
واما ان كان الامر من المخلوقين بعضهم في بعض فوجب على الله تعالى انصاف المظلومين
من الظالمين وعند ذلك فاما ان يكون للظالم عوض عند الله تعالى ولا عوض
له فان كان الاول فوجب ان يصر في المظلوم ما يستحقه الظالم من الاعراض
بعد بلائه وان كان الثاني فوجب عليه صرفه عن الايثار ابتداء بوجه من
الوجوه او ان يعوضه من عنده ثم اختلفوا في وقت التعويض للهباير فمنهم من قال
بذلك في الدنيا ومنهم من قال بذلك في الآخرة في غير الجنة ومنهم من قال به في
الجنة ومثل حجة عليه كميل عقولها لعل ان عوضها داير غير منقطع مختلف فيه
انصافهم لكنهم اتفقوا على ان الاعراض المستحقه على الخلق غير دائمة واما الجور
فمعتقدهم ان الامر قبيح لذاتها والاحسن بوجه من الوجوه غير انها صادرة
عن الظلمة دون النور واما التاسخة فلم يجوزوا صدور الامر من الله تعالى
ابتداء بوجه من الوجوه الا بطريق المجازاة على ما سبق من اقران الجرائم وتحقق
ذلك في الهباير ان يكون رواجهم قبل انتقالها الى ابدان الهباير في ابدان الناس
اشرف من ابدان الهباير وقد اقرت الجرائم فنقلت الى ابدان الهباير ليعذب
على جرائمها الترموا على هذا الاصل ان الهباير مكلفه عالمة بما يجري عليها من الامر
وانها مجازاة على فعلها ولو لا ذلك لما تصور ان جازاها باللامر عن الحودك الجرمية
تقدر انتقالها الى ابدان اشرف من ابدان الهباير ومنهم من زاد على هذا وزعم انه

ما من جنس من اجناس الهباير الا وفهم نبي مبعوث اليهم من جنسهم ومنهم من زاد
على هذا وزعم ان حمة الحمادات احما مكلفة وانها مجازاة على ما تقره من الخير و
الشهر اختلفوا في التكليف فمنهم من قال ان الله تعالى كلف الارواح ابتداء
منهم من قال لم يكلفها غير انه خير ما فاخارتا لتكليف ولهم اخلافا كثيرة
في امر التاسخ واحكامه وساقى على ايضا حمة عند التصدي للرد عليهم واما
البكرية فانهم لما اعتقدوا في الايلام لذاته ولربوب احسنه بما حسنه المعتزلة
والناسخية واعتقدوا وورد الامر بدمج الحيوان من الله تعالى وزعموا ان
الهباير لا تالم وكذلك لا طفل الا الذين لا يعقلون وعند هذا فلا بد من
بحق مذهب اهل الحق والاول الاشارة الى ابطال ايدانها بالخصوم باسا اما
بحق مذهب اهل الحق فهو ان الامر ممكن الوجود وكل ممكن الوجود فوجوده
لا يكون الا بايجاد الله تعالى على ما سبق منه بعد وما يكون مع الله تعالى فلا يكون
قبيحا في ذاته لما سبق في ابطال التحسين والتفيع الذاتي وعلى هذا فالقبح عند
اهل الحق لا يكون مقدورا لله تعالى لا بمعنى انه موجود غير مقدور له بل بمعنى
انه لا وجود له فيكون مقدورا واما الرد على المعتزلة اما قوله تحسب الام
عقبا على ما سبق من الجرائم فقد اعهد واي ذلك على قضاء العفل بحسب انصاف
من ابراعتدي من المعتدي عليهم باللامر وحسن ضربا لعدنا دينا على اسانه حرا
له وردد اعين مثلها ونحو لا سكر استحسن ان مثل ذلك في حمة للنشفي الاسقام
ودفع المر الغنظ عن نفس المحنى عليه ولا يلزم مثله في حق الرب تعالى لاستحالة
ذلك عليه وعند ذلك فلا يلزم ان يكون ايلامه للجاني حتما مع استغنايه
عنه فان قيل الرب تعالى وان كان غنيا عن ذلك الا انه يحب القول بتحسين الايلام
عقوبة على الحنانية لوجهين الاول ما استقرت في الحقول من ذم الحاني على خانيته
وان قدر استغنايه المحنى عليه عنه الثاني انه لو لم يحسن ذلك لكان اعرا الحانته
بالجنابات وارتكاب المحرمات قلنا اما الوجه الاول فدعوى محل النزاع واما
الثاني فمنتقض عليهم بوجوب قبول التوبة واما قوله تحسب الام لعرض التعويض
فانما يصح ان لو لم يكن الرب تعالى قادرا على التفضل ابتداء مثل ذلك لعوض

من غير سابقه ايلام واما اذا كان قادراً فلا ولهذا فان من كان قادراً
على الاحسان الى ضعفه وسابقه ايلامه لا يحسن منه الايلام لاجل الاحسان
والله تعالى قادر على التفضل بمثل ذلك العوض من غير ايلام فلا يحسن الايلام
فان قيل لا نسلم ان الله قادر على التفضل بمثل العوض وذلك لان العوض مستحق
غير مشوب بالمنة والتفضل بصدقة قلنا اما من اعترف منهم بان التفضل بمثل
العوض مقدور لله تعالى فالالزام لازم له وما منع من ذلك فممنوعه باطل
مردود عليه وذلك لا يتنافى فيما تقدم انه لا يستحق على الله شي ولا يجف العوض
لا يكون مستحقاً فكون تفضلاً من الله ايضا غير انه حصه باسم العوض لكونه
مسبوقاً بالايلام واذا كان تفضلاً فهو مثل التفضل السابق الايلام والفقير
على احد المثلين بان يكون قادراً على المثل الاخر وعلى هذا نقول ان التفضل بمثل
الثواب مقدور لله تعالى ايضا وان كان ممنوعاً عند بعض المعتزلة وما قيل
من لزوم مشابهة المنية فهو مع ابطاله بما اسلفناه لازماً للتفضل العوض تقدر
كونه غير مستحق ثم وان سلمنا ذلك لانه ما ذكره على تحسين الالام للتعويض لكنه يلزم
عليه القضاء بحسن ايلامه الواحد منا لغيره ابتداءً اذا كان ملزماً للعوض
وهو خلاف الاجماع منا والمعتزلة ومن كلفه الامة فان قيل لباري تعالى عالم
بعواقب الامور وبقدرته على التعويض بخلاف الواحد منا فلا يلزم من التحسين
في حق الله المحسين في حق الواحد منا مع انطواء العاقبة عنه وحوازه تحقوا الالام
غير عوض بخلاف الرب تعالى فهو باطل لحواز ايلامه لولي والقدر على الطفل بقطع
السلع والفسد والحجامة والتاديب لضرب المولود رتقا بما يتوقع من النفع و
ان كان منطوقاً غير متيقن وعلى هذا تمتع تحسين الايلام بالحصيل نفع او دفع ضرر
وكل ما قيل في العوض فهو متجه منا والقول بتحسين الالام للعوض والاعتبار بما يظلم
ايضا اذا العوض انما يكون مؤثراً في التحسين ان لولم يكن مقدوراً على التفضل
مثله او ازيد وليس كذلك على ما سبق والاعتبار ايضا غير مؤثر لما فيه من الزام الضرر
لاحد المكلفين لنفع الاخر وليس هو اولى من العكس فكون ظلماً والظلم عندكم قبيح
لذاته ومثل هذا بطل قول الضميري بالتحسين لمجرد الاعتبار والقول بان الالام لا يحسن

بالعوض مع القدرة على التفضل مثله اذا علم الله انه لا ينفعه لاجرمه لتعويض
فهو ايضا باطل فانه اذا كان قادراً على التفضل بمثل ذلك العوض ابتداءً
من غير سابقه الالام ولا هو محتاج الى التاليم ولا هو مضرباً للتفضل فالالام
يكون عبثاً لا فائدة فيه فكون قبيحاً وعلمه بانه لا ينفعه الايجبة العوض لا
مخرج الالام عن كونه قبيحاً وقولهم ان الايلام دون هذه الامور يكون ظلماً
من الله تعالى والظلم قبيح لذاته فقد سبق الكلام على الطرفين وقول من
قال ان القبيح لذاته مقدور لله تعالى فباطل لانه لا ينفعه الايجبة لذاته كما
سبق ثم وان قدر وجود القبيح لذاته فلا نسلم تصور وجوده من الرب
تعالى فليس قايماً او تصور من الله ايلام الكافر عقوبة على كفره ولا فرق الالام
المقدور سابقاً للكفر ومن الالام في حق من لم يسبق منه جنابة غير وجود
الجنابة في احدى الصور ثم وعدمها في الاخرى ذلك غير داخل في
حقيقته الالام المقدور فكان الالام في حق غير الجلي مقدور والله تعالى
وذلك لا يلامر قبيح فكان القبيح مقدوراً قلنا اذا اختلف الالامان بما
اوجب قبيحاً احدهما وحسن الاخر فما المانع ان يكون وجود ذلك الفارق
الموجب للقبيح مانعاً من الاقداء وان عدمه يكون شرطاً في الاقداء وعدم
الاطلاع على جهة المانعة او الشرطية لا واجب سفاء المانعة او الشرطية لما
سبق في تعريفه لادلة ثم وان سلمنا كونه مقدوراً لله تعالى فليبقوا
بامتناع وجوده عنده فله ان ذلك يدل على جهله بغيره واحتياجه اليه
غير مسلم وما المانع من اجاده له مع العلم بقبوحه واستغنايه عنه و
ليس العلم بذلك ضرورياً والنظري فلا بد من الدليل عليه واما الرد
على الثبوت في اعتقادهم في الالام لذاتها فسبق في مسألة التحسين والقبيح
وفي اعتقادهم وجود مدبرين وسدا للخير وسدا للشر فاسيا فيهما
بعد واما الرد على التناسخ في ان الالام قبيحة فسبق وفي اعتقادهم
حسنها بالاعراض فما ذكرناه على المعتزلة وفي التناسخ وسببها ايضا في
موضعها واما انكار المذكرة لحلول الالام بالهياير والالام فمذكرة للعقل

طال

والحس وباشامده منهم من الاضطراب والنفرة عندا لضرب والحرا
والاحتراق بالنار وبكأ الصبيان عند وجود الاشياء المولدة والكار
ذلك لا تقاصر في البعد عن اكار جيوته وحركاتهم وحسهم وادراكهم و
وضوح ذلك في سماعي الفساد مغز عن ابطاله **المسئلة الخامسة** تكلف
ما لا يطاق نقل عن الشيخ اني الحس الاشعري في بعض اقواله انه قال لا يجوز
التكليف بالمحال كالمجموع بين الضدين والاعتراف بما هو ممنوع منه كما الزمن
بالقيام ونحوه والذي له مسله في اكثر اقواله الحواز وهو لازم على من يه
ضرورة اعتقاده ان الاستطاعة لا يكون الامع الفعل مع تقدم التكليف
بالفعل على الفعل وان القدرة الحادثة غير موثرة في ايجاد الفعل ويكون مكلفا
لفعل غيره والي هذا ما لا اكثر اصحابه وقد نقل عن بعض البغداديين من
المعتزلة ما يوافق هذا القول فانهم قالوا يجوز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله
انه يكون ممنوعا منه وهو تكليف بما لا يطاق والى هذا الصادق مكر ان
احت عددا لو احد حيث قال ان الحتم والطبع على الافدة ما نعان من
الايان والاخلاص مع كونه مأمورا بالايان ومن اصحابنا من مال الى القول
الاول وهو امتناع التكليف بالمحال وهو مذهب لبصرتين واكثر البغداديين
ثم اختلفوا لفايلون من اصحابنا في حواز التكليف بما لا يطاق عقلا
في وقوعه فمنهم من اثبت ومنهم من لم يشبهه واحتمل لامة على حواز التكليف
على الله انه لا يكون عقلا وعلى وقوعه شرعا كما تكلف بالايان لمن علم الله
لا يؤمن كالي جهل وغيره خلافا لبعض الثنوية وعند ذلك فلا بد من السبب
على ما ذكره كل فريق فيما ذهب اليه واما انه الحق من الباطل منه وقد اجماع اصحاب على
حواز التكليف بما لا يطاق بان قالوا العبد مكلف بالفعل قبل وجود الفعل
وكل مكلفا لفعل قبل وجود الفعل فهو مكلف بما لا يطاق اما المقدمة الاولى
بالاجماع واما المقدمة الثانية فبما انها موافق المكلف بالفعل قبل وجود الفعل لا
قدرة له على الفعل وكل من لا قدرة له على الفعل فنكسفه بالفعل تكليف بالاي
يطاق اما المقدمة الاولى فبما انها ياتي واما الثالثة فمعلومة بالضرورة

واذا ثبت جواز التكليف بالقيام حالة كون الشخص قادرا مثلا مع استحالة
جاء تكليف العاجز عن القيام بالقيام كالزمن والتكليف المستحيل لذاته
كالجمع من الضدين ونحوه ضرورة اشتراك الكل في امتناع وقوع الفعل
من المكلف حالة التكليف فان قيل لا نسلم ان التكليف بالفعل قبل وجود
الفعل تكليف بما لا يطاق فلو كان له لا قدرة على الفعل قبل وجود الفعل لا نسلم
ذلك وما يذكره في بيانه فبما ان الكلام عليه ايضا يرمو على خلاف قوله
تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا اثبت الاستطاعة
على الحج قبل وجود الحج وكذلك قوله تعالى وعلى الذين يطقونه فدية طعام
مسكين اثبت الطاعة على الصوم قبل الشروع فيه سلمنا انه لا قدرة على الفعل
قبل وجود الفعل ولكن لا يلزم من جواز التكليف بالفعل قبل المعلم كونه مقدورا
حالة الفعل حواز التكليف بالمستحيل لذاته والمجوز عنه وبيان الفرق بين
سته اوجه الاول هو ان تكليف القاعدة بالقيام لا بعد قبحا وتكليف الزمن
بالقيام والتكليف بالجمع بين الضدين فتح في العقل الثاني هو ان القيام
ممكن للقاعد ومتصور الوجود بخلاف قيام الزمن والجمع بين الضدين و
الثالث هو ان الزمن به افة مانعة من القيام وهي الزمانه بخلاف غير الزمن
الرابع هو ان المأمور بالقيام اذا لم يكن ممنوعا منه زمانه او غيرهما وان لم يكن
فادرا على القيام فهو قادر على ضده وهو ما هو متلبس ولا كذلك للمجوز عنه
والمستحيل لذاته الخامس هو ان الاقدار على قيام القاعدة ملازم لارادته للقيام
في العادة بخلاف المجوز عنه والمستحيل السادس ان التكليف طلب ما فيه
كله والطلب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب كما يشترط فيه ان يكون معدوما
في الاعيان حالة طلبه ضرورة امتناع طلب الحاصل بشرط فيه ان يكون متصورا
في الزمن فاطلب لا صور له في الزمن محال وهذا الشرط مستحق في طلب
القيام من القاعد وهو غير مستحق في طلب الجمع بين الضدين لاستحالة
تصوره في الزمن ولو تصور ذلك لانا امتنع وقوعه عننا ولذلك طلب
القيام من الزمن مع زمانه ومع هذه الفروق فلا يلزم من جواز التكليف الاصل

فصل

المتفق عليه حوازه في محل النزاع والجواب قوهر لا نسلم استفاء القدرة
 على الفعل قبل الفعل قلنا سيأتي بيانه وما يتشكك كون به عليه وما ذكره
 من الاستدلال لا يثبت فحاصله مرجع الى التمسك بالظواهر المحتملة التاويل
 في مسائل القطع فلا تقبل وبيان قبولها بالتاويل ما الآلة الاولى فالاستطاعة
 وان احتمل حملها على القدرة وكانت ظاهرة فيه على انه محمول على ما نقله الامة
 عن النبي عليه السلام في تفسيره الاستطاعة بالزاد والراحلة ولهذا يجب الحج
 على من لا قدرة له على الحركة كما لزمن اذا كان في احد الزاد والراحلة ومن يقوم
 بارتكابه وانزاله واما الآية الاخرى فمحتمل ان يكون المراد من لطاقة الصحة
 وهي ما تاتى معها خلق القدرة المقارنة للفعل عادة بتقدير ارادته ولا مانع
 منه وان سلمنا امتناع جملة على هذا المحل المحتمل ان يكون الضمير في قوله تعالى يطيقون
 فدية راجعا الى الفدي ويكون تقدير الكلام وعلى الذين يطيقون لفداءه
 ويكون معنى طاقة الفداء ملك ما نفتدي به والفداء وان لم يكن مذكورا
 غير انه يجوز عود الضمير الى ما ليس بذكره اذا كان في الكلام ما يدل عليه كما في
 قوله تعالى كل من علمها فان الضمير في قوله تعالى عايدا الى الارض وان لم يكن مذكورا
 وقوله تعالى حتى توارت بالحجاب فان الضمير في قوله توارت عايدا الى الشمس مع عدم
 ذكرها وقوله تعالى فاشركن به تقعا والضمير في قوله عايدا الى الوادي الذي يطاه
 الخنل وان لم يكن مذكورا واما الفرق الاول فحاصله راجع الى التحسين والتفبع
 العفلى قد سبق ابطاله واما الفرق الثاني فلا نسلم ان القيام في حق القاعد
 ممكن في حاله فعوده وقبل خلق القدرة عليه والمكلف متحقق قبل خلق القدرة
 فكون تكليفه بما ليس بممكن كما في العاجز والتكليف بالمحال وتحقق الامكان بتقدير
 خلق القدرة المقارنة للفعل لا يخرج الفعل قبل خلق القدرة عن كون التكليف
 تكليفه بما لا يطاق لامكان ازالة المانع وخلق القدرة له عليه وعلى هذا فخرج
 الجواب عن الفرق الثالث ايضا واما الفرق الرابع فمندفع ايضا فان القدرة
 على ضد الفعل المكلف به لا يوجد لقدرة على نفس ذلك الفعل واذا لم يكن الفعل
 المكلف به حاله التكليف له مقدورا فهو تكليفه بما لا يطاق ولهذا كان التكليف

لله

بالحركة

19
 بالحركة الى جهة السما صاعدا في حق الادمي تكليفا بما لا يطاق والاجماع حيث لم
 يكن ذلك مقدورا له وان كان قادرا عندئذ لم يكن على الضد وهو التحرك الى جهة
 اخرى على وجه الارض واما الفرق الخامس فباطل ايضا فان ملازمة الابدان
 لارادة الفعل في حق غير العاجز لا يخرج الفعل عن كونه مجوزا عنه قبل خلق القدرة
 عليه كما سبق واما الفرق السادس فقد اجاب عنه بعض ائمتنا ان المكلف
 ينقسم الى مكلف طلب واستدعاء للفعل والمكلف يحجز واعلام بحلول العفا
 وعلى هذا فما ورد المكلف به وهو ممكن فهو تكليف اقتضا وطلب ذلك هو
 الذي يستدعي بصورة المطلوب في نفس الطالب ويشترط فيه للمطلوب عنه
 وما ورد المكلف به وهو محال لذاته كالجمع بين الضدين ومكلف الزم
 بالقيام فالمراد به المكلف بالاعتبار الثالث وليس يطلب فلا يستدعي تصور
 المطلوب في نفس الطالب وهو بعيد فانه ما لم يعترف بان المكلف بالفعل
 قبل خلق القدرة عليه ممكن وليس يمكن فان لانه ممكن مع استفاء القدرة عليه
 ففاسد لما سبق وان اعترف بعدم الامكان فلزم منه امتناع ورود
 المكلف لمعنى الطلب والافقضا مطلقا وهو خلاف اجماع الامة والحج في
 ذلك ان نقول قد ثبت ان طلب لقيام من القاعد مع عدم القدرة عليه كطلبه
 من العاجز وعند ذلك فاما ان يكون منصورا فان كان منصورا فقد بطل
 الفرق وان لم يكن منصورا فهو ايضا غير منصور مع عدم القدرة ويلزم من
 ذلك اما الاستواء في جواز التكليف او في عدمه والاستواء في عدم حوازم
 التكليف محال ضرورة الاتفاق على جواز تكليف القاعد الذي ليس عاجزا القاعد
 فلم يبق الا الاستواء في جواز المكلف وقد تمسك بعض اصحابنا في حوار المكلف
 بما لا يطاق بقوله تعالى ربنا ولا تجعلنا مالا يطاق لنا به ووجه الاحتجاج بهم
 سا لو ادفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك محالا في نفسه لكان مندفعا
 نفسه من غير حاجة الى السؤال في دفعه فثبت سا لو ادفعه دل على كونه جائزا
 فان قيل لا نسلم ان الامة ظاهرة في سواد دفع التكليف بالمحال فانها اما تكون ظاهرة

القيام المطلوب من العاجز
 منصور او نفس الطالب و
 اما الاستواء

فه ان لو كان التكليف بالمحال ممكنا في نفسه لانه اذا لم يكن ممكنا فكون ممكنا
نفسه كما ذكرته و لا حاجة لسؤال دفعه وعند ذلك فتوقفنا مكان التكليف
بالمحال على كون الالة ظاهرا ^{فقط} وتوقف ظهور ما فيه على كونه ممكنا وهو ممنوع
سلبنا انها ظاهرة في دفع التكليف بالمحال ولكن ختمنا ان يكون المراد انما يدفع
ما فيه كلفه ومشقة على النفس وهذا يصح ان يقال لم تكلف عبده ما يشق
عليه مشقة مفضية اليه بلا كلفه ما لا طاقة له وبديل عليه اول الالة وهو
قوله تعالى ولا تحمل علنا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا والمراد بالامر ما فيه ثقل
ومشقة مكذا قال اهل اللغة سلبنا ان المراد به تكليف المحال ولكن ليس فيه ما
يدل على جواز التكليف بالمحال اذ هو حكاية حال الداعين ولا حجة في قولهم ولو
صرحوا بالحوازم لنا صحة الاحتجاج بقولهم ولكن خلوا اما ان يقولوا بان كل
تكليف تكليف بما لا يطاق او بعض التكليف دون البعض فان كان الاول
يكون لدفع كل تكليف ولا فائدة في التخصيص بما لا يطاق وان كان الثاني
فالتكليف اما تكليف عاجز او غير عاجز مما يطاق اما تكليف عاجز او غير عاجز
جازان يقال الاول والالكان بما لا يطاق هو تكليف من ليس عاجز ولا يخفى ان
العكس اولى وان كان الثاني فقد بطل ما ذكرته من ادليل العقلي والحواسي ان
السؤال الاول هو ان الالة بوضعها لغة دالة على طلب دفع التكليف بما لا
يطاق ولهذا تبادر فهم ذلك من الالة عند اطلاقها الي الفهم وان كانا فلن عن
كون التكليف بما لا يطاق ممكنا وعند ذلك فيلزم القول بالامكان ضرورة حمل
اللفظ على ظاهره فانه لو لم يكن ممكنا لما كان للسؤال فائدة على ما سبق الا بطريق
التاويل وهو خلاف الاصل وعن السؤال الثاني انه ترك للظاهر من غير دليل
وليس ادلال الالة ما يدل على محالفة الظاهر في آخرها اذ لا احالة في دفع ما فيه ثقل
ومشقة وطلب ما لا يطاق في نفسه بل ربما كان ذلك مما يوجب حمل آخر الالة على ظاهر
كثيرا لفائدة التأسيس اذ هي اولى من التاكيد وعن الثالث هو ان الرب تعالى
انما ذكر ذلك في معرض التقرين لم على ما قالوه والمخبرض والندب الى مثل هذه
الدعوات

الدعوات بانفاق المفسرين فكون الاحتجاج بذلك لا يقوهر فقط وعن الرابع
اننا نقول كل تكليف فانه عند نائز الحجة تكليف بما لا يطاق يتكليف بالمحال
لذاته كالمجموع من الصدين وتكليف العاجز عن القيام بالقيام ونحوه دون
التكليف بالفعل قبل خلق القدرة عليه والمشارع انما مخاطب اهل العرف
لغيرها لبا وعند ذلك فوجب اللفظ على ما لا يطاق عرفا لا عقلا لكون ما مثل
هذا الظاهر مما انتفع في المسائل التي تقع فيها بالظهور دون القطع وما
يخفى فيه لسكون ذلك وربما اججوا بقوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الي
السيحود فلا يستطيعون وهو دليل التكليف بالسيحود مع عدم الاستطاعة
له وهو اضعف من الاول فانه مع امكان حمل نفي الاستطاعة على نفي السهولة
والانقياد من غير حرج ومشقة فليس ما يدل على تكليفهم بالسيحود حتى يقال
به مع عدم الاستطاعة اذا دعا في الدار الآخرة الى السيحود ليس يتكليف لا تعاقب
الاجماع على ان الدار الآخرة ليست دار تكليف بل دار مجازاة ومقابلة على ما فعل
في الدنيا فاذا ثبت ان كل تكليف فانه قبل خلق القدرة عليه تكليف بما لا يطاق
فلا معنى لمحالفة من وافق من اصحابنا على ذلك في كون التكليف بما لا يطاق اقعا
فان التكليف قبل خلق القدرة متفق على وقوعه من الامة الا ان يريد اليه التكليف
بالمحال الذي لا يصور تعلق القدرة القدية والحادثة به كالمجموع بين الصدين
ونحوه وهذا موضع الاختلاف في الوقوع وقد استدل من قال بوقوع التكليف
بالمجموع من الصدين بتكليف ابي لهب بتصدق النبي عليه السلام في اخاره و
من اخاره النبي عليه السلام ان ابا لهب لا يصدق لانه لا يصدق لانه لا يصدق
كلفه بان يصدق في اخاره بانه لا يصدق فذلك كلفه بالتصدق له تكليف
له بان لا يصدق وهو تكليف بالمجموع من الصدين واستدل ايضا بقوله تعالى
انه لن يؤمن من قومك الا من قدام من اخبر انه لا يؤمن غير من آمن مع انهم كانوا
تكلفن تصدقوه فيما يخبره ومن ضرورة ذلك تكليفهم بان لا يصدق قوه تصدقا
له في خبره انهم لا يؤمنون وللخصلين بقول الانبياء ان النبي عليه السلام اخبر ان ابا لهب
لا يؤمن قطعا وغاية ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نار اذات لهب وليس في ذلك

ما يدل على الاخبار لعدم تصديقه للنسب عليه الشكر قطعاً فانه لا يمنع تعدد
 المؤمن عند كبره وتعدد امتناع ذلك امكان ان يكون قوله سيصلي نارا ذات هبة
سعد المؤمن وكذلك تصاق قوله تعالى لن يؤمن من قومك الا من قدام تقدر
 انزلهم بهم الله تعالى وبعث دواعيهم الى الايمان ثم وان سلمنا وجود الاخبار
 بعدم الايمان والتصديق في الاليتين قطعاً ولكن لا سلم تصور تكليفهم بان
 تصدقوه بان لا تصدقوه وبما هما النوع عليه المغتزلة ومن قال بامتناع وقوع
 التكليف بالجمع بين الضدين واما من قال من الثبوت بامتناع حوار التكليف
 بخلاف معلوم الله تعالى فستدعم ليس لا يتبع الفعل له وقد بطلناه **المسئلة**
السابعة انه عمل الله تعالى على من علم اصراره على الكفر نعمة ام لا وفي
 معنى الحمد والشكر والتعظيم ولا يغل خلافاً بين اصحابنا في ان الله تعالى ليس نعمة
 على من علم الله اصراره على الكفر واما النعم الدنيوية فقد اختلف فيها جواب
 الشيخ انه الحاصل لشعري فاشتهر تارة ونفاها اخرى ووافقه على كل واحد
 من لقولن جمع كثير من اصحابه وسيل القاضي ان يدبر الى الاثبات والجمع المعتزلة
 على ان الله تعالى انعم على الكفار بالنعم الدينية والدنيوية وحسب الاثر ذكر
 حجة كل فريق ونسب على ما فيها ثم ذكر ما هو المختار ان شاء الله اما من يعي النعمة
 الدينية والدنيوية وقد اخرج على ذلك بان النعمة هي اللذة الحاصلة عما
 يلزمها من الضر المساوي والراح في الاجل والعاجل وذلك غير متحقق في
 حق من علم الله انه يموت على كفره فان ما امد به من اسباب لترفه والنعم وازاحة
 العلل وظل السموات والتمكن من ادراك الذات والمرادات ونصب الادلة والآيات
 الدالة على الهداية والحش على ذلك بعثة الرسل المرسلين من البحار القاطعة
 وتكمل العقل والادراك لحصيل السعادة الآخرة وان كانت على صورة النعم
 فهي تقسم على الحقيقة وليست نعمة وبما ينوار يلزمها من الاضرار راجح علمها
 يكون الاضرار لا يضر منه راجح علمه لا يكون نعمة واما المقدمة الاولى بنصوص
 خمسة الاول قوله تعالى سنستدبرهم من حيث لا تعلمون والى طهر ان كيدي مبين
 ووجد الاحتجاج به انه جعل ما تقدره الكفار نعمة استدراجاً مفضلاً الى الهلاك و

معناه قوله تعالى يحسبون انهم يمدونهم من مال ونسب لسارع لهم في الخيرات
 بل لا شعرون لثاني قوله تعالى انما على لهر ليزدادوا انما الثالث قوله تعالى
 فلا يحجيك اموالهم ولا اولادهم انما ربنا الله لعذبهم بها في الحياة الدنيا الرابع قوله
 تعالى ومن كفر فامتنعه قليلاً ثم اضطره ليعذاب النار الحاصر قوله تعالى فاما
 الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاكرهه ونميه فقوله ربه اكرم من كلا وجه الاحتجاج
 به ان الابتلاء بصورة الاكرام والانعام لتعرضه للشكر والقيام بوجوب ما
 انعم الله عليه به فاذا قابله بالكفر كان ذلك سبباً لهلاكه ولذلك رد عليه ما
 يوجه من الاكرام والانعام بقوله تعالى كلا فقد ثبت ان ما يلزم من صور
 النعم عليهم من الاضرار راجح وبيان المقدمة الثانية هو ان كل ما يكون لاضرار
 اللادمر عنه راجحاً فلا يكون نعمة وان كان مكافئاً ومنصوراً بصور النعم بل
 هو نعمة ولهذا فان من قدم بين يدي انسان طعاماً لذياً مشتهياً واذن له في
 اكله وهكته منه وهو مسوموم والمضف لعل كون الطعام مسوموماً وانه نفعي الى
 هلاكه والاكل جاهل بكونه مسوموماً فانه لا يعد ذلك انعاماً عليه بل اهلاكا
 له ونعمه منه عليه وان حصل له في الحالة الرامية للذة وقضاء شهوة فكذلك
 حرقه وهذا امر ظاهر لا مرأ فيه ورتبما احتجوا بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي
 اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا **المسئلة**
دون الكافرين واما ما ثبت النعم الدينية والدنيوية فقد قال اما
 النعم الدنية فلا يحق ان الله تعالى انعم على المؤمنين بحلق العقول المدركة
 ونصب الادلة على وحدانيته وما يلق به وما لا يلق به ونعمة الرسل والحش على
 سلوك طريق الهداية وحسب مسالك الضلالة وتهمة اسباب النجاة والتكبر
 من ذلك واهذه الامور من اجل النعم المطلوبة والفضلات المرغوبة وانه قد انعم
 بها على الكفار حسب انعم بها على المؤمنين غير ان الكفار اساءوا الى انفسهم ايموا
 وجوه مصالحهم ودفع مضارهم بتصاميمهم عن الاصغاء الى سماع اذار الرسل
 ونعمهم عند انظر في الادلة والآيات الدالة على ما نعمهم من الهلاك

ونوصلهم الى النعم المقوم وذلك لا يخرج ما انعم الله به عليهم من الامور المذكورة
 عن ان يكون نعمة وذلك كما لو قدم انسان طعاما شهيا نافعاً غير مضر من
 يدى مضطرب محصنة ومكته منه وقال كل منه ففسد نجاتك من لهلكة فانه
 تعد نعمة وان امتنع المضطرب من الاكل حتى يملك لسوصعه واما النعم الدنياوية
 فلا تخفى على الكفار فه من حصل اللذات العاطلة من المطومات والمشروبات
 والمنكوحات وغير ذلك من انواع المرادات مخلوقة لله تعالى وقد يمكن منها
 وازاح العليل المانعة عنها من غير سابقة اجاب عليه وان ذلك من اجل النعم
 فاعتماهم كفرة او سلكوا طريق الضلال المودى الى الهلاك وقالوا الاحسان
 بالاساءة والسعة بالكفر الموجب للعقاب وذلك لا يخرج ما فعله في حقهم ابتداء
 عن كونه نعمة ومذاك ان لو ابتداء الانسان بالاحسان والانعام على غيره
 عاقبه بخناته عليه فان العقوبة على الخيانة لا يخرج الفعل عن كونه نعمة واحساناً
 من انما يخص كل واحدة من النعمتين من الدلالة العقلية واما الدلالة السمعية
 فمنها ما يدل على وجود النعمة عن متخصص باحدى النعمتين وان الاخرى ومنها ما
 يدل على خصوص احدى النعمتين اما الدلالة الاولى في قوله تعالى يعرفون نعمة الله
 ثم ينكرونها والثانية قوله تعالى في قصة قارون احسن كما احسن الله اليك
 واما الاجماع فهو ان لانه متفق على ان الكفار تاركون لشكر نعم الله تعالى عليهم
 واما ما يدل على خصوص نعمة الدنيا من جهة الكتاب فقوله تعالى في حق آل فرعون
 كرتوا من خنات وعيون وذرورع ومقام كبر ونعمه كانوا فيها فاكهين و
 قوله تعالى لثمود واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وواكر في الارض ليل
 غير ذلك من الآيات فراعرض من القابل على حجة الاول وقال اما قوله يستدل
 من حيث لا يعلمون فقد قال امل النفس فيها الاستدراج ان نعم على العبد نعمة
 ولا يلزم الشكر عليها او تقضى عليه بنعمه ولا يلزم الصبر عليها وذلك يقتضى موت
 النعمة لانها وقوله تعالى انما على طهر لزيد واثما فالمراد من الاملا الايقان
 وازداد الاثر بسبب ما تقر فون من الخنايات وترتكبون من المحظورات و
 لس فيه ما يدل على نفي النعمة فما قرنا من النعم الدينية ولا الدنياوية وقوله تعالى

اما الدلالة الاولى
 فمن جهة الكتاب
 وبلاطح الامس
 عنه اللسان فانان

ولا

بعجك امواهم ولا اولادهم انما يرسله ليعذبهم بها في الحوة الدنيا وليس
 دلالة اضافة الاموال والبنين لست سبباً للعذاب مطلقاً والا كانت
 سبباً له في حق الانبياء والاولياء وليس كذلك بل السبب لذلك انما هو
 ترك الشكر عليها وذلك تقرب كونها نعمة وبدل عليه قوله تعالى المالك البنون
 زينه الحوة الدنيا والباقيات الصالحات حرثت كون الباقيات الصالحات
 خرافها وذلك استدعى الاشتراك في اصل الجزر واصل الخرف نعمة لانه وقوله
 تعالى ومن كفر فامتنعه فلما ضطر الى عذاب النار سد الباب فلهذا
 وان موله النار وليس فيه ما يدل على نفي ما ذكرناه من النعم ولا اثباتها
 وقوله تعالى فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه ونعمه الاله في صراحة
 في الاكرام والنعمة والقول بان لا يتبدل بالاكرام والانعام للشكر بما انعم
 عليه حتى اذا تركه عوقب ففهم ما وجب كون المنزوك شكر نعمة والاملا استحي
 الشكر عليه ولما عوقب بتركه والقول بان كل ما يكون الاضرار اللازم له زائداً
 عليه لا يكون نعمة فانما يلزم ذلك لو كان الاضرار لازماً من النعمة المفروضة
 وليس كذلك بل انما يلازم من الكفر ومقابلة الاجسان بالاساءة والانعام
 بالكفر على ما يتناه وان سلمنا لزوم النعمة المفروضة فلزوم الضرر الراجح للنعم
 المرفوعة لا يخرجها عن حقيقتها وعن كونها نعمة كما لا يخرجها عن كونها لذة واما
 الاستشهاد با لطعام المسموم فغير منظر لما نحن فيه اذا اكل غير ما لم يحاط
 التيم للطعام ولا هو متميز في علمه عن الطعام ولو كان كذلك لما تاوله و
 تناوله سبب للمهلك بخلاف ما نحن فيه فان النعم المتميزة عن الاسباب الموجبة
 للمهلك ولا النعم سبب للمهلك فلا يلزم من كون ذلك ليس نعمة انما يكون
 ما نحن فيه نعمة وقوله تعالى قل من حرم زينة الله الاله دليل على اختصاص من
 آمن في الدنيا بطيبات يوم القيمة وليس في ما يدل على انه فصل لانعام
 مخلقها في الدنيا على المؤمنين والكفار واما من فرق بين النعمة الدينية
 والدنياوية حتى انه نفى النعمة الدينية دون الدنياوية فما ل النعمة الدينية
 هي اللذة الحاصلة فيها وذلك متحقق لامرأته كما تقدم تقريره واما النعمة الدينية

في الهدى والهدى انما تحقق شرح صدورهم على ما قال تعالى فمن يرد الله ان
يهديه لشرح صدره للاسلام ولم يتحقق ذلك فلا يكون نعمة في حقهم و
الحق في هذه المسئلة انها اجتهاد في لافطعة ولعل حاصل الخلاف فيها لا يرجع
الي غير التسمية وذلك ان من نفى النعم الدينية والدنيوية لا ينكر حصول
الملاذ في الدنيا ويحقق اسباب الهداية عن رانه لاسمها نعم لما يعقبها من الهلاك
والنعم ومراشيت كونها نعم لانها في تعقيب الهلاك لها عن رانه متما ما نعم
لصورها ولا حرج في الاصطلاح اللفظي بعد فهم غور المعنى وقد جرت العادة
تتعقب لك الامر في معنى النعمة بتحقيق معنى الحمد والشكر والتعظيم **اما**
الحمد ففضل هو الشكر ومنه يقال الحمد لله شكرا فحصل الشكر بمصدر
للحمد وقيل الحمد هو الرضا ومنه يقال الحمد لله حق حمده اي حق رضاه والحق
ان الحمد المطلق اعلم من الشكر فانه تناول شكرا النعمة والثناء على الخصال
الحمدة والصفات الكاملة ولهذا يقال حمدت فلانا على نعمته وحمده
على علمه وشجاعته والشكر يخص النعمة **واما التعظيم** فاما ان يكون من
الخالق لغنره او من المخلوق لغنيره فان كان من الخالق لغنيره فقد يطلق ويراد
به حمده له بطاعته وقد يطلق ويراد به ارادة منفعة وان كان من المخلوق
لغنره فقد يطلق ايضا ويراد به معنى النفس زايد على القول وعلى العلم
يكون المنعم منعموا اله ميل انيما شمر وقد يراد به المدح بالقول وما تقوم
مقامه من الافعال كما لقيامه له وتقديم فعله والمشي به ونحوه والميل
كثير من المعتزلة وقال عباد هو العلم كماله والمميز منه ومن المخط عن رتته والحق
انه لامر في اختلاف هذه المعاني وانما النزاع في اطلاق اسم التعظيم عليها و
المتبع في ذلك التوقف وعلى هذا فاشكر النعمة في اللغة هو اظهار النعمة وانا
في اصطلاح الاصوليين فقال بعضهم هو الشاء على المحسن ذكر احسانه وهذا
الاعتبار نحو ان سمي الرب شاكرا والذي ذمب اليه ايتنا ان شكر المنعم هو
قوله في القلب واعتراف النعمة على جهة الخضوع والتعظيم ثم ما وجب من
ذلك فانما يجب بالشرع على ما تقدم واكد ذلك لمعبره عنه بالاقوال وغيرها
وعلى

23
وعلى هذا يكون الحكم في وجوب التعظيم ايضا **المسئلة الثانية** في معنى
الهداية والاضلال اما الهداية والاضلال وان اطلقا باناء محامل على
ما سياتي عن ان الهداية عندنا بمتنا حقيقته في خلق الهدى وهو الايمان
ومجاز فيما سواه وربما ذمب بعض اصحابنا الي انها حقيقته ايضا في الدعاء
وشرع سبيل الرشاد والزجر عن طريق النقي مع كونها حقيقته في خلق الهدى
فكون الهداية عنده مشتركة من المعنيين حقيقته فالاعتقاد على الاول
واما الاضلال فهو حقيقته في خلق المضلال ومحاز فماعداه وذمب المعتزلة
لله ان الهداية والاضلال حقيقته فيما وراء مذهب المجملين على ما ناتي
بحقيقته وقد اجمع الاصحاب بالنصوص والاطلاق العربي اما النصوص فمنها
قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه لشرح صدره للاسلام الاية والاضا
قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
وقوله تعالى ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلان لم يملك ثم الحاسرون و
قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ومنه النصوص
ظاهرة في الهداية والاضلال بالاعتبار المذكور اذ هو المتبادر الي الفهم
منها واما الاطلاق العربي وموانه لو قال القايل فلان هداه الله فانه كما
يهدى الى الفهم منه عند اطلاقه عن خلق الهدى وكذلك اذا قال اضله
الله لا يتبادر الي الفهم منه عن خلق الضلال فان قلنا ان الهداية و
الاضلال حقيقته فيما ذكرناه والمراد بالنصوص انما هو الهداية بمعنى الاشارة
الي طريق الختان ومنه قوله تعالى في حق الشهداء في الختان والذين قاتلوا
في سبيل الله فليضل اعلمهم شهيد بهم قال اسئل الفسيرا الي طريق الختان وهو
متعذر الحمل المخلوق الايمان بعد الموت ومنه قوله تعالى يهديهم ويضلهم
اي يهديهم على الختان بسبب ما بهم والاضلال في مقابلته وهو لعمري الطريق
عليهم سلطنا تعذر الحمل على هذا المعنى لكن امكر حمل الهداية على الدعاء وشرع سبيل
الرشاد والزجر عن سبيل النقي ومنه قوله تعالى واما لئود فهدى نياهم فاسجوا
العمى على الهدى وليس المراد منه خلق الهدى فان من خلق الهدى لا يستحق

السابعة

العمى عليه بل المراد بقوله مدنيهم اي دعوتهم وشرعنا لهم سبيل الرشاد
والاضلال في مقابلته سلمنا تعدد الحمل عليه ولكننا المانع من حمل لفظ الهداية
على سمة الرب تعالى للمؤمن ممتدنا والاضلال في مقابلته ومنه يقال
ضللت فلانا اذا سبته الى الضلال ووصفته به وربما حمل بعضهم الاضلال
على نفس المعاقبة في العاجل والاجل مسكنا بقوله تعالى ان المجرم مع ضلاله
سعد والجواب اما منع كون الهداية والاضلال حقيقة فيما ذكرناه فحواجا
بما ذكرناه من الاطلاق والنفي والعري وما ذكرناه من الاحتمال الاول فقد
قال بعض الاصحاب انه ان شئت حمل النصوص المذكورة عليه لثلاثة اوجه
الاول انها دالة على الهداية والاضلال في الحالة الناجزة وما قبل من الاحتمال
فلا يمكن الا في الدار الآخرة وفيه نفي الهداية والاضلال في الحالة الناجزة و
ما قبل من الاحتمال فلا يمكن الا في الدار الآخرة وفيه نفي الهداية والاضلال في
الدنيا مع اتفاق الامة على خلافه الثاني هو ان الهداية والاضلال في غالب
النصوص المذكورة متقدمان بالمشنة والاختيار وهو متعذر في الاحتمال
المذكورة ضرورة وحوجه في حق المؤمن من غير متعلق بالاختيار على اصل المادة
الثالث هو ان قوله تعالى فمن يرده الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام نص
في وصف الهداية الواجبة في الدنيا وهذه الاخوة بعيدة عن التحقيق اما الاول
فلانه ليس النصوص المذكورة ما يدل على تميز الهداية والاضلال في الدنيا
ابا قوله تعالى فمن يرده الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام دليل على تميز
شرح الصدر وحمله ضيقا حرجا في الدنيا وليس فيه ما يدل على تميز الهداية
والاضلال اذا كان ان يكون المراد من قوله فمن يرده الله ان يهديه اي في
الدار الآخرة لشرح صدره للاسلام في الدنيا ومن يرد ان يضل في الآخرة
محتمل صدره ضيقا حرجا في الدنيا وقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام
في الدنيا والهداية في الآخرة اذ ليس اللفظ ما يدل على تخصيص الهداية بالد
لان حجة اللفظ ولا المعنى كذلك الكلام فيما نفي من النصوص وليس حمل
النصوص على الهداية والاضلال على ما ناوله الختم ايضا ما يوجب رفع الهداية

والاضلال في الدنيا لحواس استقامته من سبل آخره واما الوجه الثاني فانها
لنوع سعد وان يكون المتأول قابلا بما يجاب الهداية بالاعتبار المذكور والاول
فلا على تقدير ان يكون قابلا به فلا يخرج بذلك عن الاختيار وهو ان يكون ذلك
بالقدرة والمشيئة الازلية وان كان لا بد من وقوعه ولو كان لزوم وقوع
او لزوم عدمه مع كونه بالقدرة والمشيئة مما يخرج الرب عن كونه مختارا
للزوم ذلك في حمل لفظ الهداية والاضلال على خلق الهدى والاضلال
في الدنيا ايضا وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وقوع ذلك معلوما لله تعالى
او عدمه فان كان المعلوم هو الوقوع فلا بد منه وان كان المعلوم هو العدم فلا
بد منه حتى لا يكون علم الله همدلا وذلك بوجوب خروج الرب تعالى عن كونه مختارا
مع ان الوقوع وعدم الوقوع بالقدرة والمشيئة الازلية ولا يحصى عنه و
اما الوجه الثالث فقد سبق ابطاله في ابطال الوجه الاول والاقرب في
ذلك ان يقال لخرجنا من صحة اطلاق لفظ الهداية والاضلال بالمعنى المذكور
فما ذكرناه من النصوص وما ذكرناه غير ان النزاع فيما وراه ذلك
وهو انه هل هو حقيقي او بطريق المجاز وقد تناهت الحقيقة فيما ذكرناه من
ضرورة تبادلها الى الفهم عند اطلاق اللفظ بخلاف ما عده وهو امانة
الحقيقة فان الغالب انما هو اشتها للفظ في حجة الحقيقة دون جهة المجاز
واما الاحتمال الثاني فلا سلم ورود لفظ الهداية بمعنى الدعاء وقوله تعالى
واما ثود فهدناهم الاية فالمراد بها الهداية بمعنى خلق الهدى فانهم كانوا
امنوا لما راوا الاية الساهرة من ظهور الناقة من طين الصخرة الجامدة والسموات
نما رسمه لهم صالح من جسم الماء من الناقة وسمنهم على ما قال تعالى لها شرب لكم
شرب يوم معلوم قرانهم عاد والماتهنوا عنه واستجوا الضلالة على الهدى
وان سلمنا ان المراد من الامة ما ذكرناه من الاحتمال صرنا مع حمل بعضنا
ذكرناه من النصوص عليه لانه اثبت الهداية والاضلال وحملها متقابلا
حتي قال ومن يرده الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضل
محتمل صدره ضيقا حرجا والشرح والضيق متقابلا والهداية بمعنى الدعاء

والشرح ملازم للهداية
والضيق ملازم للاضلال
والمراد من متقابلا ان

وشرع سبل الخيرات لانها بل الاضلال بالمعنى المذكور لتصور اجتماعها
بثروا سلطنا مكان حمل ما ذكرناه من التصوص عليه غير انه لا بد من دليل ضروري
ان ما ذكرناه حقيقته على ما تقدم واما الاحتمال الثالث فالجواب عنه من
وجوب الاول انا لان صحة اطلاق الهداية والاضلال على تسمية الشخص
مهندنا ومضلا فانه لا يحسن ان يقال مدي فلان فلان اذا سماه مهندنا وكذا
في الاضلال وانضافا له لوجاز اطلاق الاضلال على تسمية الشخص مضلا لجاز
ان يقال الامسا يضلون للكفرة اذا سموم بذلك وهو غير سابع في الاطلاق
الثاني ان سلطنا صحة الاطلاق بذلك ولكن لا يمتنع حمل ما اوردناه من
التصوص عليه لوجوه خمسة الاول ان الرب تعالى انما ذكر الهداية والاضلال
واشاد كل واحد الى مشيبه في معرض التمدح والاستعلاء ولو كان المفهوم
من ذلك محمول على التسمية لبطلت فائدة التخصيص بالتمدح الثاني انه لو
كان المراد ما ذكرناه لما امتنع على النبي عليه السلام الهداية لمشاها لعدم امتناع
التسمية عليه بذلك وهو خلاف قوله تعالى انك لا تهدي من احببت الثالث
ان الله تعالى اجبر تقدم شرح الصدر على من اراد مدياته وضيقه على من اراد
اضلاله وذلك بالاسوقف عليه الهداية والاضلال بمعنى التسمية الرابع
هو ان الامة مجمعة على التصريح لبي الله تعالى بالهداية وحبها لضلال مع حث
الشرع ونذبه ايا ذلك وفي حمل ذلك على مجرد التسمية به وخروج عن نصرة
العقلاء الخامس انه بعد عن الفهم وما ذكرناه في تسميتهم الحمل عليه الا بدليل
وهذا الوجه الاخير يندفع ما ذكرناه من ادل الاضلال على نفس المعالجة انفا
وعلى الجملة فالبحث في هذه المسئلة بحث عن امر لغوي لا معنوي والمستند فيها
نفيًا واثباتا ظني غير قطعي **المسئلة الثامنة** في معنى الطبع والختم و
الاكته قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال تعالى
ختم الله على قلوبهم الاية وقال جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وقد اختلف
المتكلمون في مدلول هذه الالفاظ فذهب اهل الحق الى انه عبارة عن خلق الاضلال
في القلوب مانع من الايمان والهدي بمعنى انه تعذر الجمع بينهما والطبع والاكته

وانما المعنى المحسوس
على مداهم سببها
في معرض تصورها
وغير اتصالها بالادب
ووجه الاحتجاج على ذلك
الحق ان طبع الاضلال القلوب

في اللغة موانع على الحفظة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الاضلال
في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء اذ الاصل انما هو الاضلال
اللهم الا ان يمنع مانع والاصل عدته من ادعاه يحتاج الى البيان فان قيل
انما سميت جملة على ما ذكرناه ان لو تعترض لسر كذلك بل امكن حمل هذه
الالفاظ على معنى الرسم فان الطبع والختم في اللغة هو الرسم وعلى هذا فلا
يمتنع ان يخلق الله تعالى في قلوب الكفار سمعة تميز بها عن قلوب الابرار على ما
قاله الحباي وانه وسينخ لك للملائكة لفائدة ذم من رآه متسما باسم الكفر
حتى ينزجر لكا فر عن كفره فانه اذا علم انه اذا كفر وسم سمعة تحقق بها ذمه
ولعنه من الملائكة المقربين كان ذلك سببا لزوجه وذلك من اقوى مباح
الدين سلطنا امتناع جملة على هذا المحمل ولكن المانع من الحمل على وصف الرب
تعالى للكفرة بكفرهم وتسميتهم با الصغوا به من الكفر على ما ذهب اليه اهل المعتزلة
ولهذا فانه يصح ان يقول القائل ختمت على فلان بالكفر والاضلال اذا كان
ايضا من مدي سلطنا امتناع الحمل على هذا المحمل ايضا ولكن المانع من حمل
الختم والطبع على قطع اللطف عن الكفار وهو ما علم الله ان العبد ومعه
ولا يكفر على ما قاله الكعبي من المعتزلة وذلك لان قطع اللطف مانع من
الايان فامكن اطلاق اسم الختم والطبع عليه كما قررناه في خلق الاضلال سلطنا
امتناع جملة على هذا ايضا ولكن المانع من حمل الطبع والختم على ما خلقه الله من
منع الايمان على ما ذهب اليه بشر من زيد وعبد الواحد وبكر راجت عبد الواحد
غير ان عبد الواحد وشراذمه عما انه لا يبقى البعد مع الطبع والختم مأمورا
بالايان ولا منهم ما عن الكفر حتى لا يفضي اليه المكلف بالابطاق ولانه اذا كان
الايان مأمورا به فالمنع منه يكون قبيحا بخلاف بكر راجت عبد الواحد سلطنا
امتناع الحمل على هذا ايضا ولكن المانع من الحمل على منع الاضلال دون الايمان
كما ذهب اليه بعض اصحاب عبد الواحد فانه زعم ان الختم والطبع منع الاضلال
دون الايمان حتى قال انه يكون مع ذلك مأمورا بالايان دون الاضلال
الجواب عن الاحتجاج الاول من ثلثة اوجه الاول هو ان الوسم اما ان يكون بما موانع

من الايمان او بما لا يمنع فان لم يكن ناعماً من الايمان فلا يخقق به المتميز من الكافر
والمؤمن فلا يكون فيه معنى الوسم وان كان ناعماً فهو المعنى بالاضلال ولا منافاة
منه وبين ما ذكرناه الثالث هو ان ما ذكره في تحقيق فائدة الوسم من الانزجار
لغير مطرد في حق من لا يعتقد صانعاً ولا يعتقد وجود الملائكة على ما لا يخفى
الثالث هو ان ما ذكره وان استمر في الحتم والطبع فلا يطرد في الالكنة فان من
دسم شخصاً سمته للمزده عن غير لائق غشاء بالالكنة وعن الاحتمال الثاني من
وجهين الوجه الاول اننا لانسلم صحة ذلك لغة فانه لا نقول لخم فلان قلب فلان
وطبع عليه او غشاه بالالكنة بمعنى وصفه بالكفر الثاني وان صح الاطلاق
لغة لكن يمنع حمل الحتم والطبع لو ارد في النصوص المذكورة عليه لوجهين الاول
هو ان النصوص لو اردت دالة على الهدم والاستعلاء وفي حمل الطبع والحتم
وغشاة الالكنة على الوصف بمجرد السمة ابطال فائدة التخصيص بالهدم
والاستعلاء لصور ذلك من لواحد منا وهو يمنع الثاني انه تعالى اخبر بان
الحتم على القلوب ما منع من الايمان حيث قال سواء الذمهم امر لم يردم الاومنون
ختم الله على قلوبهم اي لا جل الحتم ومجرد الوصف لا يمنع من الايمان فامنع الحمل
عليه واما الاحتمال الثالث فعنه جوابان ايضا الاول يمنع صحة ذلك لغة
فانه لا نطلق الطبع والحتم ونعسمة الالكنة على قطع اللطاف ودرها لغة
الثاني هو ان اللطاف اما ان يكون ممكنة او غير ممكنة فان كانت ممكنة فعند الحتم
يمنع قطعها لكونها واحدة على الله تعالى عنده وان لم يكن ممكنة فلا يكون قطعها
مضافاً الى الله تعالى والحتم والطبع وغشاة الالكنة في النصوص مضافاً الى
الرب تعالى والمضاف الى الله غير ما ليس مضافاً اليه وان صل باضافة الطبع
والحتم على القلوب تغشيتها بالالكنة الى الله من حيث انه لا يمكن من لطفهم
عنده فليس كذلك ولى من اضافته الى الالبياء وغيرهم لساواتهم للرب في هذا
المعنى واما الاحتمال الرابع فباطل ايضا فان المنع من الايمان اما ان يكون بان لا
يخلق الله لهم الايمان او بان يخلق ما يمنع من الايمان فان كان الاول فالبارئ تعالى غير
خالق للايمان عندهم وليس اضافة الحتم والطبع وغشاة الالكنة الى الله تعالى

علمهم

هذا التفسير ولى من اضافته لغيره من المؤمنين لمشاركتهم لله تعالى في هذا
المعنى وان كان الثاني فلاح اما ان يقال بان الايمان ما موربه او غير ما موربه
فان كان ما موربه فالمنع منع قبح عندهم ولانه بفضلي المكلف بما
هو ممنوع منه وهو محال عندهم ايضا وان كان غير ما موربه فهو خلاف اجماع المسلمين
قبل ظهور هؤلاء المنتدعة الحارقيس لقواعد الدين وفيه ابطال المذمبين
المذكورين وهذا الجواب مندفع الاحتمال الخامس ايضا وزيد جواب آخر وهو
ان الله تعالى اخبر بان الحتم مانع من الايمان على ما يتبين بحقيقة فمن قدر الحتم بالمنع من
الايمان دون الايمان كان من اغما لدلالة النص بدعوى اصلها **المسئلة**
التاسعة في معنى اللطف وحكمه واللفظ في عرف المسلمين عبارة عن كل ما يقع
صلاح المكلف عنده بالاطاعة والامان دون فساد به بالكفر والعصيان
وقد اختلفوا في ما وراء ذلك فقالت المعتزلة انه لا تخصص بشئ دون شئ بل
كل ما على الله ان صلاح العبد فيه فهو لطف به ثم قد يكون ذلك من فعل الله تعالى
يخلق القدرة للعبد واكمال العقل ونصب الادلة وتهية الآلات فعمل الصلاح
وترك الفساد وقد يكون من افعال العبد نفسه كمنظرة وفكرة فموجب عليه وبوصلة
الي بحصيله وقد يكون من فعل غيره من المكلفين بالاعانة له في حصيل مصالحه
ودفع مفاسده والتاسعة في افعال الصالحة والامانة وطاعته والانزجار
عن افعال الفاسدة اعتباراً به حتى انهم قالوا الكفر الكافر اذا كان فيه صلاح
الغير بطريق الاعتبار والانزجار كان كفره لطفاً بذلك الغير وان كان فساداً
بالنظر اليه نفسه وقد لا يكون فعلاً بل ترك فعل وذلك كما لو علم الله انه لو بسط
الرزق لعباده او لمعظمهم لبغوا في الارض ولو ترك بسطه لصلىوا فكون ترك
سط الرزق لطفاً بهم والى هذا ما لالقاضي ابو بكر من اصحابنا يترز عن المعتزلة
انه يجب على الله تعالى اوصي يمكن في اللطف والترزوا على هذا الاصل انه ليس في
مقدوراته لطف لوفعله لامنت الكفرة والالكان تاركاً للواجب وذهب الشيخ
ابوالحسن واكثرنا الى ان اللطف شئ مخصوص وبموجب القدرة على فعل الصلاح
من الايمان والاطاعة وهو الاقرب مرجحاً لكل ما يقدري القدرة على فعل الصلاح

ح

من الايمان والطاعة وهو الاقرب من جهة ان كل ما يقدر سوى لقدره على
فعل الصلاح قد لا تقع معه صلاح والقدرة الحادثة على اصل الشئ كما سنبينه
مقارنه للقدور وهو ملازمها فكانت توصف باللفظ او لى من غير ما وبالجملة
فما حصل من الاخلافا بل الى الاصطلاح اللفظي والامر فيه قريب بعد فهم المعنى
وانما الذي يجب الاعتناء بابطاله القول بوجود اللطف على الله تعالى وانه ليس في
مقدور الله تعالى لطف لوفعله لا تمت الكفرة اما الاوّل فقد سبق ابطاله في
مسئلة في وجوب العرض في افعاله وانما الثاني فصح انه مراغم لقوله ولو شاء الله
لجمعهم على الهدى وقوله ولو شاء الله لجلع الناس امة واحدة فهو مبني على فاسد
اصولهم في وجوب اللطف على الله وانه لو كان في مقدوراته لطف لفظي لملا
يكون تاركاً للواجب وقد بطلناه **المسئلة العاشرة** في التوفيق و
العصية والخذلان اما التوفيق في اللغة فعبارة عن تهتي الجهد للموافقة و
اما عرف المتكلمين فمختلف فالذي ذهب الشئخ ابو الحسن واكثر الامة من
اصحابه ان التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة وهو موافق للوضع اللغوي اذ
الموافقة انما هي بالطاعة وتخلق القدرة الحادثة يكون الهتوي للموافقة ضرورة
حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه وان لم يكن البغلة الحادثة
مؤثرة في الاجاد وعلى هذا فمن زعم من اصحابنا كما لا مرام في المعالي ان التوفيق
هو خلق الطاعة لعدم تاثير القدرة الحادثة في الطاعة فقد بعد عن الوضع اللغوي
من حيث ان الطاعة بها الموافقة لا الهتوي للموافقة وان كان لا حرج عليه في
الاصطلاح على ذلك مع نفسه واما المعتزلة فمختلفون في ذلك فمنهم من زعم
ان التوفيق هو الدعوة واصلاح سبيل المرشد وبتشيق مقاصد ما ومنهم من
زعم ان التوفيق هو اللطف على ما سبق تحقيقه والمذمبان باطلاق اما الاول فلانه
يلزم منه ايقال الكفار موفقون لمحقق هذا المعنى في حقهم وهو متنع واما الثاني
فمن جهة ان الامة ممتعة على تسوية الدعاء وطلب التوفيق من الله تعالى ولو كان هو
اللطف كما ذكره فاما ان يكون ممكناً او لا يكون ممكناً فان كان ممكناً فهو واجب على الله
تعالى ولا بد من وقوعه ولا معنى لطلب ما لا بد منه ولا للتضرع في وجوده كما
انه

انه لا معنى لقوله القابل اللهم لا تطمنني حيث لم يكن الظاهر من الله تعالى مصوراً
وان لم يكن ممكناً فلا معنى لطلب ما لا يمكن واما العصية فهي في اللغة ما خوذت
من المنع ومنه قوله تعالى اخذنا عن ابن نوح ساوي الى جبل بعصمى من الماء
اي بمنعني وقوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحى الامان وقوله تعالى
والله بعصمك من الناس اي بمنعهم عنك وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله اي
امتصموا بالاجابة الى فضله عن سواه ويقال لقلك الجبال عواصم لا متاع من
يلجا اليها من غيره واما العرف الاصولي فذهب الشئخ ابو الحسن والايه من اصحابه
ان مدلول العصية هو مدلول التوفيق على ما سبق من اصله وهو موافق للوضع
اللغوي ايضا فان خلق القدرة على الطاعة والايمان بلازمه الطاعة والايمان
ويلزم من الطاعة امتناع العصية ومن الايمان امتناع الكفران فخلق القدرة
على الطاعة والايمان يكون عصية عن العصية والكفران وعلى هذا فلا متنع
اطلاق اسم العصية على خلق الطاعة والايمان نفسها لا متنع وقوع العصية
والكفر معها فان قل اذا كان خلق القدرة على الايمان او خلق الايمان عصية ما عت
من الكفر فخلق القدرة على الكفر او خلق الكفر يكون ايضا متنعاً من الايمان وليس
خلق القدرة على الكفر ما نعا من الايمان وكذا خلق الكفر يدل قوله تعالى وما
منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى لان قالوا ابعث الله نورا رسولاً دل
على انتفاء كل مانع غير المستثنى واذا لم يكن خلق القدرة على الكفر او خلق الكفر مانعاً
من الايمان فكذلك خلق القدرة على الايمان او خلق الايمان لا يكون مانعاً من الكفر
واضافان اطلاق المنع من الشئ انما يحسن عند الحاجة لذل الشئ ولا يحسن
بتقدير كون الشخص كما ربما له غير من مدله ومن خلق له الايمان او خلعت له القدرة
عليه على وجه يكون مقارنه له فلا يكون محالاً للكفر بل كما ربما له فلا يحسن اطلاق
المنع بالنسبة اليه والجواب عن الاول لان خلق القدرة على الكفر ليس مانعاً
من الايمان حالة كونه كافراً واما الامة فهو دل ان المانع انما هو استبعاد
قدرة الله ان يعث الله رسولا وذلك عن الكفر وليس فيها ما يدل على ان الكفر
ليس مانعاً وعن الاشكال الثاني ان صحة اطلاق المنع عن الشئ يستدعي وقوع

سيرا

المحاولة او صحة المحاولة لذلك الشيء الاول فممنوع والثاني مسلم وعلى هذا
فلا يلزم من عدم وقوع المحاولة للكفر في حق المؤمن امتناع صحة المحاولة
واما المعتزلة فدلوا باسم العصمة عندهما ايضا ما هو مدلول اسم التوفيق على اجلاء
مذايبهم غير ان مفسر التوفيق منهم باللفظ اختلفوا فمنهم من قال للطف انما
سعى عصمة اذا فادنا الايمان والطاعة وقل ذلك لاسي عصمة ومنهم من قال
انه لستى فلذلك عصمة اذا كان في علم الله تعالى ان ذلك للطف فتودا بال
الايمان والوجه في ابطال ما ذكره ما ابطنا به تفسير التوفيق بالادعوة و
اللفظ فعليك نقله الي هنا واما الحدلان فهو عند الشيخ ابي الجسج واصحابه
صدا للتوفيق كما ان التوفيق خلق لقدرة على الطاعة فالحدلان خلق لقدرة
على المعصية وهو على وفي العرف للغوي فان الحدلان في عرف أهل اللغة المنع
من درك المرشد وقطع الاسباب لمعنه علمها وخلق القدرة على الكفر اذا
كانت مقارنه للكفر ما نعة من درك المرشد فكان ذلك حدلانا واما البصر
من المعتزلة فقالوا الحدلان هو ذم الله تعالى للعصاة وتوجيه ظهر واما الكعبي
فقال الحدلان عبارة عن قطع الالطاف المعتبر عنها بالتوفيق عندنا كما
سبق تعريفه والمذنبان بعد ان اما الاول فلانه على خلاف الاشعار اللغوي
واما الثاني فلان ما قطع من اللطف ما ان يكون ممكن الوجودا وغير ممكن
كان الاول فهو واجب على الله تعالى عنده فمتنع قطعه وان كان الثاني فالبس
ممكنا لا يكون قطعه لله ممكنا وليس القول لكون الله خادلا للكافر باعتبار
انه لخلق اللطف في حقه او لي من كون الواحد مباحا دلالة بهذا الاعتبار
ضرورة الاشتراك في عدم الاقدار عليه وبالجملة والمثالث انما يدع المسئلة
لفظي واللغة ما ذكرنا ولا حرج في الاصطلاح بعد فهم المعنى **المسئلة الحارة**
عشرة في تحقيق معنى الاجل ووجبا للاخلاق فيه والنظر في الاجل في طرف
الاول في حقيقته ومعناه والثاني في انه هل يكون قطعا ام حقيقته الاجل
فاعلم ان اجل كل شيء هو وقت تحققة واما ما هو الوقت فساقى الكلام في حقيقته
وسان اخلاف الناس فيه واما ما هو الحق منه في ما بعد ولكن لا بد من الاشارة الى
اليه

اليه مثل المحققين من اصحابنا في تحقيق معنى الوقت لبقا الغرض عليه مهنا
والذي قيل القاضي وحذاق الاصحاب ان وقت كل شيء هو ما قارنه من
سعلوم متجدد لم يكن ذلك الشيء قبله وسواء كان ذلك المعلوم المتجدد
وجودا كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس او عدمها كما يقال جرك الجوز
عند عدم سواده او ساضه وعلى هذا فاجعل وقتا لشيء امكن ان يكون
ذلك الشيء وقتا له فانه كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس ومحل طلوع
الشمس وقتا لقدم زيد فقال طلعت الشمس عند ودم زيد محتمل قدم
زيد وقتا لطلوع الشمس على حسب قصد الوقت وارا دته وظهور ما جعل
وقتا عند المخاطب بالنسبة الى الشيء الموقت به فالناقت لكل شيء بحسب
حقيقته بمقارنه معلوم متجدد وعلى هذا فلا تصورناقت امرنا بالقدرة لعدم
تجدده سواء كان ذلك لغيره عدما او وجودا وكذا لا تصورناقت
القدر بوقت لان الوقت متجدد كما سبق والقدرة لا يكون موقتا في حقيقته
بالمتجدد والالكان القدر بمتجدد او المتجدد قدما وهو محال بل ان قيل
بان القدر منفوق وجوده مع وجود المتجدد من غيرناقت بالفسر المذكور
فهو حق وذلك كما يقال وجود الرب تعالى في الان مع وجودنا فان قيل ما
ذكرتموه في تفسير الاجل مخالفا للاشعار اللغوي في الاجل في اللغة مشعر
بالتاخر الى امر معلوم ومنه سمي الدين هو جلا نظر الى تاخر المطالبة
الي وقت معلوم قلنا ليس كذلك بل الاجل في اللغة هو القدر بالوقت المخصص
غير ان الموجل اي الموقت قد يكون تاخرا كما خسر المطالبة في وقته المقدر
فاجل الاداء هو وقته واما انه هل يجوز قطع الاجل المقدر في حكم الله امر لا
فقد اختلف المتكلمون فيه فذهبوا لاشاعة وغيرهم الى امتناع ذلك و
ان من قبل ظلم او نحو فقد طابت نفسه في الاجل المحتمل من غير زيادة
ولا نقصان ووافقهم على ذلك الجاهلي وابوماشم ومناخروا المعتزلة واما
المقدمون من المعتزلة فقد اختلفوا فيهم من قال ان مرات حقا نفس فقدمت
باجله ومن قبل فقدا انقطع اجله بالقتل وانه لو لم يقتل لقتل في وقت المقدر

ومنهم من قال بجواز الحياة والموت بتقدير عدم القتل ومنهم من فصل وقال اذا
اتفق بلاك عدد كثير محرق او غرق او غرق ذلك امكان يقال في بعضهم من بعض
انه لو قدر عدم ذلك لتسبب لجواز ان يبقى وان يموت ولا يجوز ان يقال في الكل
انه لو قدر عدم ذلك لتسبب في حقيهم لجواز موت لكل معاً من غير سبب اذ
هو خرق العادة وخرق العادة لا تخفى الاعجاز قدح في المعجزات وهذا بخلاف
الواحد والاثني وما لا ينهي الحال فيه الى خرق العادة ودسبب بالهذيل
العلاف منهم الى ان من قتل ولو لم يقبل مات قطعاً ولما تصور تقدر بقايه واما
الرد على من قال بوجوب البقاء بتقدير عدم القتل وان القتل قاطع للاجل المحتوم
المقدر فمن جهة الاستدلال والالزام الاستدلال فهو ان من قتل في
وقت معلوم لا يخلو اما ان يكون وقوع قتله في ذلك الوقت معلوماً لله تعالى
او غير معلوم له لا جاز ان يكون غير معلوم له والالكان لرب تعالى جابلاً لعقوب
الامور وهو محال وان كان عالماً به فلا بد من وقوعه في ذلك الوقت والا
لكان علمه جهلاً وهو محال ايضا واذ كان كذلك اسماً لان يكون له اجل محي فيه
بعد ذلك الوقت في علم الله تعالى لما فيه من الناقض في معلوم الله تعالى بان
ان اجله المقدر انما هو في وقت قتله لا غير وان القتل لم يكن قاطعاً واما من جهة
الالزام فينبغي ان يثبت اوله وان القول بوجوب البقاء بتقدير عدم القتل
الي الوقت للمعلوم ان يقال معه بجواز الموت او لا يقال للجواز لا جاز ان يقال بعد
الجواز فانا لو قدرنا عدم تعلق علم الله تعالى بالبقاء، ليدل ذلك الوقت كالوقت
جائزاً وتعلق علم الله بان الاجل ممتد الى ذلك الوقت ما منع من جواز القتل عندهم
قبل ذلك الوقت فلا يمنع من الموت قبل ذلك الوقت والاقوال الفرق بحكم غير معقول
واذا كان الموت بتقدير عدم تعلق العلم بالاجل المقدر جائزاً وتعلق العلم بالاجل
غير مانع من جواز الموت فهو جائز واذ كان الموت جازماً قبل ذلك الاجل فقد
بطل القول بوجوب البقاء الوجه الثاني في الالزام انهم حكوا بان الموت حقيق
انفسه غير قاطع لاجله والقتل قاطع ولو قيل ما المانع من ان يقال لو قدرنا عدم
موته في ذلك الوقت لبقى الى اجل معلوم لله تعالى وان الموت في ذلك الوقت

قاطع

قاطع لاجله كما قلتم في القتل لم يجدوا بالفرق سبيلاً الثالث انهم قضوا
بان شخصاً لو ائلف شيئاً لم يئس بحوان انه لا يكون قاطعاً لاجله المعلوم لله
تعالى بل للافه وقع في دونه واجله وان قل لهما الفرق من الامر بان الجواب
منعذراً فان قيل ما ذكرتموه وان دل على ان القتل قاطع للاجل لكنه معارض
بما يدل على كونه قاطعاً للاجل وان الاجل مما تصور فمما لزيادة والنقصان وسنة
من جهة المعقول والمنقول اما من جهة المعقول فهو ان القاتل بغير حق محكوم
بكونه جاسراً لانفاق شرعاً وعقلاً ولو لم يكن قاطعاً للاجل المقتول لما كان يقتله
جاسراً ولا طامناً واما من جهة المنقول فمن جهة الكتاب السنة اما من جهة الكتاب
قوله تعالى وما نعلم من عمره ولا ينقص من عمره الا في كتاب ليس حوازا زيدا للاجل
ونقصانه وايضا قوله تعالى ثم قضى اجلاً مسمى عند ه وهو دليل ثبوت الاجل
واما من جهة السنة فاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ستره ابيض
الله في رزقه وستره في اثره فليصل رحمه ومعناه بوجوه اجله اذا لازموا للاجل قال
الشاعر والمروءة عاش محمد ودله لا ينقض العمر حتى ينقض الاثر
واراد به الاجل والحديث طامناً باخيراً للاجل وزادته وان سلمنا امتناع ذلك
من قتل الواحد لكنه غير ممتنع في حق جماعة لا تصور احترامهم معاً من غير سبب
بتقدير عدم قتلهم ولو قتل بوجوب احترامهم معاً بتقدير عدم الاسباب العامة المهلكة
لكان ذلك من خرق العوايد في غير جهة الاعجاز وفيه ما وجب ابطال المعجزة
وهو ممتنع وان سلمنا امتناع ذلك مطلقاً ولكن المانع من القول بوجوب الموت
تقدير عدم القتل كما قاله ابو الهذيل ولو لا ذلك لكان العلم بالقضاء اجله عند
قتله جهلاً وهو محال وان سلمنا امتناع القول بوجوب البقاء بتقدير عدم القتل
وامتناع وجوب الموت ولكن المانع من جواز الموت والبقاء كما قاله الباقر
من الادب انهم حرموا لاجل كل واحد عن كونه مقدوراً للرب والحواشي بما ذكره
من الشهادة العقلية فجوابها من جهتين اولاً ان ما ذكره غير لازم على اصلنا ولا على اصحابنا
اما على اصلنا فلما علم ان زهوق نفس المقتول وحراب نسته ليس منسباً للقاتل بل
كسبه غير خارج عن محل قدرته وهو فعله وما هو خارج عنه فمن فعل الله تعالى وحاشا

في العادة

العبد وظلمه ليس بسبب كونه مقنونا للروح اذ هو غير مقدر وله ملكية
 وهو الفعل القاهر محل قدرة المقصود له على وجه يعقبه زموق الروح بفعل
 الله تعالى واما على اصلهم فلجواز اشتغال فعل القاتل ونسلطه على قتل الغير بغير
 حق على مفسدة موجبة للقتل كما هو اصلهم وخطو ذلك في امانة الله تعالى له الثاني
 هو ان ما ذكره منتقض للاطلاق ليس محال على ما سبق وما ذكره من الظواهر
 فطنه غير فيينة فلا يكون حجة فيما يطلب فيها ليقين ثم هي ما قوله ومعارضه
 اما تاويل الالة الاولى فمن حيز كرها امل التفسير الاول ان المراد من قوله و
 لا تنقص من عمره بالنسبة الى اعمار اقرانه الثاني ان المراد به ما جرى في نسخ الاصل
 التي الاجال مثبتة فيها من المحو والاثبات وهو المراد من قوله تعالى المحو الله ما شاء
 وثبت وليس هو عادلا ليه ما هو معلوم لله تعالى واما الالة الثانية فقد قال
 امل التفسير المراد من قوله ثم فرضي اجلاى اجل الدنيا واجل مستمى عنده اجل الآخرة
 ونحو لا ينكر ذلك وانما ينكر ثبوت اجلس للموت الحيوة وليس في الالة ما يدل عليه
 والتاويل للمحدث فكاد الالة الاو با واما المعارضة بقوله تعالى فاذا جاء
 اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وموضح في نفى التقدير والتأخير
 في الاجل وايضا قوله تعالى وما كان لنفسي ان توت الا باذن الله كما هو متوجلا
 وايضا قوله تعالى ما نسوس من امة احلها وما يستأخرون وفي القوان بالقتل
 قطع الاجل بخالفه هذه النصوص وايضا قوله تعالى وقال اوليا دم من الناس
 ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا ووجها لاجتاج ان
 منهم من مات حتف انفسه منهم من قتل وقد قررهم الباري تعالى على اخبارهم
 بلوع اجالهم ولم ينكر عليهم فدل على ان ما قالوه حق ولو كان القتل قاطعا للاجل لما
 كانوا صادقين على الاطلاق ولا يخفى ان ما ذكرناه من النصوص اصرح واكمل على العرض
 مما ذكره فكان العمل بها اولى وعلى ما حققناه من وجوب وقوع المعلوم على ما علم الله
 بمنع تقدير عدم القتل اذ كان الله قد علم انقضا الاجل في ذلك الفصل بصفه القتل
 والا كان العمل جهلا ومو على الله محال وعلى هذا فمتنع التفرج عليه بوجوب الموت او
 بجوازه وجواز الحيوة وسواء كان المقدر اجله بالقتل واحدا او اكثر وبه اندفاع

ولو لا احل مسني لحامهم
 العذاب ووجه لاجتاج
 به انه احل بوجوبه
 على بلوع صلاح ما اذا كان
 وعلا به موافقا على الاصل
 ولا يكون باطعاه وبعده
 الحادى اولى والصاويل
 هـ

ما ذكره من باقى التشكيكات فليزما القايل القايل بوجوب الموت تقدير
 عدم القتل ان يكون لناج لشاة الغير بغير اذنه غير متعد ولا جان في فعله بل
 بحسن فانه لو لا ذبحها ماتت وفات مصلحتها على ما لكمها وكذلك يلزم امتناع
 الجزم بفتح ذبح على اصل القايل لجواز الموت دون الوجوب لما ذكرناه من وجوب
 رعاية المصلحة على اصلهم فليزما القايل ذبح الشاة دون اذن المالك لمصلحة
 المالك بتسلطه على اطلاق له دون رضاه ولا يمنع ان يكون ما فيه من
 الصلاح من وجه فبحا من جهة ما فيه من المفسدة فبقول انما يكون ذلك قسحا
 ان لو لم يكن مفسدة على اصلهم وانما يكون ما ذكره من التسلط مفسدة
 ان لو لم يحصل به مصلحة للمالك نفوت تقدير عدم الذبح واذا كان الموت
 لازما بتقدير عدم الذبح فما لذبح يحصل المصلحة وتقدير عدم الذبح نفوت
 من ذلك لا تعد مفسدة ولا ببحا وان كان دون اذن المالك وهذا كما
 لو راي شاة الغير مشرفة على الهلاك من حرق او غرق او وقوع في مهلكة فاخذ
 في تخلصها والتصرف فيها بما يختم الهلاك دون اذن المالك فان فعله يكون
 حسنا لما فيه من حصل المصلحة للمالك لغاية تقدير عدم تصرفه فكذلك
 فما نحن فيه **المسئلة لثانية عشر** في معنى الرزق واخلاف الناس
 فيه واخلاف من الامة ان الرزق يستدعي رازقا ومرزوقا وانما الخلا
 بينهم في معنى الرزق ومن هو الرزق فاما الرزق فاحتمت المعتزلة على انه
 لا يكون حراما ثم اختلفوا في حده فقال الحباى الرزق هو الملك وسواء
 كان مما تنتفع به ام لا وبطل بالحواثر كحلمتها فانها مملوكة لله تعالى وليست
 رزقا له وسطل باليهام فانها مرتزقة وهما رزق بالاجماع وبديل قوله تعالى
 وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومع ذلك لا ملك لها بالاجماع
 فان فسر الملك بالقدرة الحسنة على ما هو الاشعار اللغوى فليزما ان يكون
 الحرام رزقا للقادر عليه حسنا ومونه لاف اجماع المعتزلة وقال ابو ماشم الرزق
 كل ملك تصور الانتفاع به من لكة وهو وان خرج عنه النقص بملك الله تعالى
 الاله منتقض بالرزق اليها بقره وقال ابو عبد الله البصري الرزق كل ما

للحج الاسفاح به من غير تدفقه ولولا نبت به في التجدد الي الملك الادراج
ارزاق البهاير فبه وهو باطل ايضا ما اكله السباع من المواشي فانه يجوز لملكها
منع السباع من اكلها شرعا بالاجماع وكذلك غير الملك الحفظ ارجح المواشي
والملك المعصوم على ما لکه وعند مذاقنا ان يقال بان ما اكله السبع يكون
رزق له اولس رزق له فان كان الاول فهو خلاف ما اجمعت المعتزلة عليه
من ان المنوع عن الشيء لا يكون ذلك الشيء رزق له وان كان لثاني فقد انتقص
الحدث وجده ولا محدود والذي صار اليه متاخرا والمعتزلة وهو اختار
صاحب المعنى ان الرزق هو ما للحج الانتفاع به ولا يجوز منعه منه وهو بعض
بالخشش والكلا في الموات فانه رزق للبهاير باجماع منهم ومع ذلك يجوز
منعهم عنه باحيا الموات وتنقض ايضا بالملك المباح الذي لما لکه الانتفاع
به فانه رزق له باجماع منهم مع ان الرب تعالى منعه من الانتفاع به اما بان
نفوته عليه او باخراج المالك بالمرض او بسبب اخر عن التمكن من الانتفاع به و
فه وجود المحدود دون جده والذي علمه معول مل الحق من الاشاعة
ان الرزق كل ما اسفح به حي وسوا كان بالتعدي او بغيره مباحا او حراما مملوكا
او غير مملوك ورماد من بعض اصحابنا الى ان الرزق هو ما ينبت به الحيوانات
من الاعذنة والاشرة لا عن المذنب هو الاقل فالاطلاق من اصل العرف
شاع ذابح بان ما اسفح به الحيوان فهو رزقه وانما لم ينفع به ليس رزق له
وان كان مملوكا له تحت بياحه بل رزق ما اسفل اليه واسفح به والنراع في
منه المسئلة ليس غير التسمية وكان صحة الاطلاق كافيا فيه فان قيل لو
كان الرزق هو المنتفع به لكان ما اخذ الغاصب وانتفع به رزق له ولو كان
رزق له لما كان ممنوعا من الانتفاع به ولا مملوكا عليه ولا معا قبا ويدل عليه
انه ليس رزق له النص والاطلاق اما النص بقوله تعالى ونما رزقناهم
اشي على المنفق من روقه وذلك غير متحقق في حق الغاصب بما انتفع به فلا يكون
رزق له وايضا قوله تعالى انفقوا مما رزقناكم امرنا لانفاق من الرزق والغاصب
منه عن الانفاق مما اغتصبه فدل على انه ليس رزق له واما الاطلاق فهو ان

من اخذ ما لغيره واحا لسنه وهر ملكه يصح ان يقال احا لسنه ومن رزقه
وان لم يكن قد انتفع به فدل على ان مسمى الرزق غير المنتفع به وهو الملك و
الجواب اما الحل واستيفاء اللوم والعقاب فبهم داخل في مسمى الرزق حتى اذا لم
لكن الانتفاع به حلالا كان مملوكا او معا قبا عليه لا يكون رزقا بل مسمى الرزق
هو المنتفع به لا غير وهو متحقق في حق الغاصب واللوم والعقاب الحرمه انما
كان لازما في حق الغاصب من مخالفة نهى الشارع ونفوت الملك المعصوم
عليه بفساد نه ولا منافاة بين الامر من واما ما ذكره من الاليتين فانما يصح الاجحاج
بهما ان لو اشتملت على صينته العموم ونحوه لان تسليم ان العموم له صبغة ولكن لا م
وجودها في الاليتين المذكورتين اذ المذكور فيها حرف من وهي للبعض لا للعموم
وان سلمنا وجود صبغة العموم فهما ولكن لا م انما اغتصب الغاصب يكون رزقا
له قل الانتفاع به حتى يصح منه الانفاق وانما يصبر رزق له بالانتفاع وعند
ذلك سعد بالانفاق منه فلا يكون الامر بالانتفاع والتحرير به على الانفا
من الرزق تقنا ولا له وان سلمنا تناول الاليتين له ولكنه مخصوص بالرزاق
المهاير والاطفال والعام بعد التخصيص لا حتى حجة لتردد من اقل الجمع و
ماعد محل التخصيص وتقدير ان يكون حجة وفي اقل الجمع لمتفنه وتقدير
ان يكون حجة ماعد محل التخصيص فبح تخصيصه لما ذكرناه من النهي عن نفوت
ملك المالك المعصوم عليه واما اطلاق اسم الرزق على الملك الذي لم ينتفع
به فلس حقيقة لما استلفناه وانما هو بطريق المجاز من حيث انه محال منتفع
به في الغالب ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه من الاطلاق كيف وانه يلزم مما
ذكرناه ان يكون من اعتدي بالحرام من اول منشأه الى منتهاه كاولاد الغصاب
قد عاش ومات ولم ير رزقه الله رزقا وهو خلاف اجماع المسلمين قبل ظهور المعتزلة
واما الرزق فقدما تفقتا لمعتزلة على ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى
وما كان حلالا مباحا فاني لعبد منه بتعب ونصب فالعبد هو الرزق لنفسه
والله ليس برزق له ذلك الرزق وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرزق
له ذلك الرزق هو الله ثم منه ما هو واجب على الله ووافق صلاح المكلف

وان سلمنا ان للعموم صبغة

ومنه ما يجب المنع منه وهو ما فيه فساد المكلفين ومنه ما يجوز الرزق به والمنع
منه وهو ما استوى فيه صلاح المكلف وفساده واما اهل الحق من الاشاعرة
وعريم فقد اجمعوا على انه لا رزق غير الله تعالى اذا الرزق مخلوق ولا خالق غير
الله على ما تاتي تقريره في الاصل الثالث من هذا النوع وانه لا يجب عليه ان يرزق احد
المعالة وبعد سه عن ان يجب عليه شيء على ما سبق تقريره بل ان رزق وفضله
وان منع فعدله والعبد ليس له غير الكسب على ما تاتي تحققة في غلب الاعمال ثم ما
يكسبه العبد من الرزق ان كان منهيا عنه فمحرم والاصباح وليس اكتساب الرزق
وطلبه من المحرمات اذا اختلف فيه اذ ركبا بالمنهيات خلافا لشذوذ من
العوام لا يوبه طهر في ظنهم ان اكتساب الرزق وطلبه من المحرمات ويدل على
اباحة ذلك بنصوص الكتاب وجماع الامة امان نصوص الكتاب فكقوله تعالى فاذا
قضيت الصلوة فانشر وا في الارض وانغم من فضل الله وقوله تعالى فاذا حللت
فاصطاد واد قوله تعالى وموا الذي يخرجكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله و
قوله تعالى واخرون يضرون في الارض يتغون من فضل الله وقوله تعالى ولا
تاكلوا اموالكم سنكرا بباطل الا ان يكون عمارة عن تراض منكم اية غير ذلك من
النصوص الدالة على جواز طلب الرزق واكتسابه واما الاجماع فهو ان الامة
من الصحابة ومن بعدهم يجمعون على جواز اكتساب الرزق وانه ما زال الناس
يكتسبون ويجهتدون في طلب الرزق بر او بحر في زمن النبي واصحابه ومن
بعدهم ولم يزل ذلك ما لوفا معروفا من الانبياء والاولياء والصالحين من
غير تكسر ولو كان ذلك محرما لما ساع من النبي عليه السلام ومن الصحابة فامل الخلل
والعقد من بعدهم ان تواطوا على الخطا اذ هو معتاد عادية وممنوع شرعا
فان قيل طلب الرزق والاحتياط فيه وفي اكتسابه يلزم منه ان يحرم وكان محرما
وبان ذلك هو ان طلب الرزق بشعر عدم الايمان بالله تعالى وقلة الثقة
فما اخبر به وذلك حرام فكان طلب الرزق حراما وبيان لزوم قلة الثقة بخبره
تقديم طلب الرزق هو ان يقال وما من حارة في الارض الا على الله رزقها
وقوله تعالى ولا تفتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقكم وايام وقوله

قوله

ان الله هو الرزاق وقوله عليه السلام لو ان كل تر على الله حق اكله لكنتم كالطير
تغد وخامنا ونروح بطائنا وذلك كله يدل على ان الله تعالى متكفل برزاق عباده
بخبره فالطلب لما اخبر بوقوعه يدل على قلة الثقة بخبره وهو حرام وايضا فان الارزاق
مشوبة بالمحرمات وبالشي لا يامن من مصادفه والمحرمات لتصرف فيه واكله و
ذلك حرام واذا وقع الاشتباه والتردد بين الحرام وما ليس حراما فالتجنب الكف
واجبة لو اخلطت بينه بذكاة والاخذ من الرضاغ باجنبية والجواب ان الام
ان طلب الرزق بشعر عدم الايمان وقلة الثقة فيما اخبر به الله تعالى من الرزق
لعباده والا كان ذلك موحيا للقدح في الانبياء وغيرهم من الاولياء فان اكثرهم
كانوا محترفين بكسبين باسباب مختلفة حتى ان داود كان يكتسب بالدر وع و
ادرس بالحياطة وموسى بالرعاة والنبي عليه السلام بالخجارة قبل المبعث وعلى ما
كان الاولياء من السلف والخلف ولو كان كذلك لحرما النظر في معرفة الله والسعي
في الاتيان بالعبادات وجليص النفس من الهلاك عند الوقوع في المهالك والى
بما حديده الى ما حضر يبيع به من الطعام لتناوله وان لا يصرف في شيء من
مهمات الدنيا والاخرة لان ذلك يدل على عدم الايمان وقلة الثقة بالله تعالى
فما ثبت من محور قضا به وقدره وان كل حادث يحدث باحدثه وانه لا
دافع ولا مانع لما قضاه وامضاه فلن قالوا حيث قيل بانفساء الحرمة عن السعي
كان السعي مأمورا به او ما ذون نافه قلنا واكتساب الرزق ايضا ما ذون
فه يدل ما ذكرناه من نصوص اجماع الامة فان ذلك وان لم يدل على الوجوه
فادنى درجة الاذن والاباحة وما قبل من ان الارزاق مشوبة بالمحرمات
قلنا الاصل في الكل الاباحة واحتمال محالطة المحرم لكل واحد من الاهوال
ان كان قائما الا انه بعد وتقدير ان يكون شكوكا فيه فلا يكون واقعا للاصل
مخلاف ما ذكره من الامثلة اذ ليس الاصل هو الخلل في الكل والاجتهاد غير جائز
فيها لعدم العلامة المصححة حتى انه لو اتقدح احتمال وجود العلامة الدالة على الابا
كلمة المبتدئ والمذكاة قلنا بالاباحة على وجه لنا في المذنب ثم يلزم من ذلك الحرمة
ناولنا لافدية مطلقا كما قيل تحريم الاكتساب ولا يخفى ما في ذلك من الوقوع

الكتاب

في المحرم وهو الفاء النفس في التهلكة وهو خلاف اجماع الأمة وخلاف
قوله تعالى ولا تتقوا بكم الى التهلكة **المسئلة الثالثة عشرة** في
الستر والغلاء والرخص انه من الله تعالى اما الستر فهو عبارة عن تقدر
امان الاشياء وارتفاعه علا واخطاطه رخص هل يموت الله تعالى او من
العبد قالت المعتزلة انه مستند الى افعال العبد تواضعهم على تقدر ان
الاشياء وتراضهم بذلك في كل وقت على حسبه وان ارتفاع السعر واخطاطه
غير خارج عن فاعله ولهذا يصح ان يقال لم يحصل بلده ورضي عن اهلها مدة و
منهم من الامتياز بحث قلت علمهم الاشياء وتوفرت رغباتهم فيها حتى انفع
الاسعار انه اوجب الغلاء ورفع السعرة انه في وقت الغلاء وارتفاع الاسعار
اذ افصح امره وافاض ما فيها على الناس ومكثهم من الامتياز منها بحث اخطاطه
يقال اوجب نفعه ذلك الرخص اخطاطه السعرة حتى انه يدح ذلك وندم
على الاول ولو لم يكن من فعله لما كان كذلك ومذمب اهل الحق ان ذلك كله من الله
تعالى ومستند الى فعله وتقديره وقضائه وقدره لانه امر حادث وكل حادث
فلا يكون الا باحداث الله تعالى وخلقته واداته على ما ساء بعد غير ذلك
قد يكون باسباب سماوية ظاهرة غير كنيسة للعباد كما يقطع الغيث وحذب
الارض وقلة الزرع وملاكها حيث يتوفر الرغبات على اثر الطعوم لقلته
وشدة الاحتياج اليه فترفع سعرة على حسب قلته وتوفر الدواعي عليه والرخص
باسباب اخر مقابلة لهذه الاسباب وقد يكون ذلك باسباب فلكسية للعباد
كما ذكره من الامثلة غير انه لا معنى لكتسابهم انهم الفاعلون لتلك الاشياء والخالقون
ها بل الخالق هو الله تعالى والقدرة الحادثة فغير موثرة في الخلق على ما سياتي
تعريفه وقد يكون ذلك من اجماع الامرين وقد يكون باسباب سماوية محضة
غير ظاهرة لها وذلك كما شاهدته من الرخص تارة مع وجود اسباب ظاهرة مقننة
للغلاء ومثل الغلاء تارة مع وجود الاسباب المقننة للرخص وما ذكره من اضافة
الغلاء والرخص لفعل السلطان فلا يدل على انه من فعله وخلقته فانه كما يصح ان
يقال اوجب الرخص لغلاء يصح ان يقال احيا الناس واما تم مع الاحياء والامانة

عن مقدرة له بالاجماع اذ هو خارج عن محل قدرته وما وقع فيه الخلاف
انه مخلوق لله وللعباد فانما هو الفعل القابض لمحل قدرة العبد بل اضافة لك
الي فعله انما كان بطريق المجاز من حثان الغلاء والرخص وقع حكم حري العباد
ملازما لفعله المكتسب له القابض لمحل قدرته وان كان كاد ثا الخلق الله تعالى
كما اضاف له الموت والاحياء **الاصل الثاني** في انه لا خالق الا الله ولا
موثر في حدوث الحوادث سواء ولشتمل على مقدمة ومقصد وفروع اما
المقدمة ففي بيان معنى الخلق والمخلوق اما الخلق فقد يطلق في اللغة ويراد به
اجاد الشيء واختراعه لا من شيء وقد يراد به الهرب بالشيء والخبر على فعله ومنه
قوله الشاعر فلات تفرى ما حلفت وبعض القوم يخلق ثمر لا يفرى والمراد
بقوله فلات تفرى اي يعضي ما خلقت اي تمت به ومنه قول الحجاج اذا
تمت امضت واذا حلفت تبت وقد يراد به التقدير بمعنى الطن والحبا
ومنه يقال للحدادين الذين يقدرون بعض طافات الفعل بعض وسوون
منها الخلق منه يقال خلقت لادير اي قدرته وفي معنى هذا اطلاق الخلق على
اجاد شيء على مقدار شيء اخر سبق له الوجود وقد يطلق الخلق بمعنى الكذب والافتر
والله الاشارة بقوله تعالى ان هذا الاصل الا وليس اي كاذب لا ولبس
منه قوله تعالى وحلفون ذكرا اي كذبا وعلى هذا فاضافة الخلق الى الله تعالى
بمعنى الاختراع والاجاد وبمعنى لقصد الى الشيء وبمعنى التسوية صحيح دون الخلق
بمعنى الظن والكذب ويكون مشاركا للعباد في الاتصاف بالخلق بمعنى القصد
الي الشيء بمعنى التقدير والتسوية دون الخلق بمعنى الاجاد والاختراع اذ هو
المتفرد به دون غيره كما تاتي اذا عرف مدلول اسم الخلق واخلاف اعتباراته
فقد اختلف المنكرون فيما هو حجة الحقيفة منه فذهب امتنا واكثر المعتزلة
الي انه حقيفة في الاجاد والاختراع ومجاز فاعداه وذهب الجاهلي وابنه الي
انه حقيفة في التقدير بمعنى الظن والحسبان ثمنا على هذا الاصل ان الرب
لا يوصف بكونه خالقا حقيفة لاستحالة الظن والحسبان الذي هو مدلول اسم
الخلق في حقه وان كان موحدا ومخترعا حقيفة والحق في هذه المسئلة ان اطلاق

اسم الخلق بازا اما ذكرناه من الاعتبارات وكونه حقيقته في البعض مجازا في
البعض وانه مشترك اي حقيقته في الكل فمحملة الوضع والوضع على اصول
ارباب الاصول دون من لا اعتبار له من الشذوذ لا ثبت بغير الدليل القاطع
وهو النقل المتواتر عن ارباب الوضع او السمع القاطع من جهة الشرع و لم
يوجدت من ذلك وان كان الاشبه والاعل على الظن بسبب انه اصل الحق
من اننا اذا تناولنا النافع المتبادر الي الافهام من اطلاق اسم الخلق على ما عده
من الاعتبارات على ما لا يحق في الخلق بمعنى الاجاد والاختراع هل هو نفس الخلق
او غيره اختلفوا فيه فذهب الامة من المتكلمين الى ان الخلق هو نفس الخلق و
الاجاد هو نفس الموجود والاحداث هو نفس المحدث فترسوا على هذا الاصل رسم
الخلق بانه المقدر والموجود بالقدرة القديمة وربما عبروا عنه بانه المقدر
الموجود الخارج عن محل القدرة وذهبت الكرامته الى ان الخلق والاحداث صفا
قائمة بذات الرب تعالى حادثة وهو باطل بما سبق من ان امتناع قيام الحوادث
بذات الرب تعالى واما اصل الحق فقد احتجوا بالنص والاطلاق المعقول اما
النص فقوله تعالى من اخلق الله و اراد به المخلق واما الاطلاق بالعرف شاع
ذايق بقولهم انظر لخلق الله ومن اخلق الله اشارة الى المخلوق واما المعقول
فهو ان الخلق لو كان صفة زائدة على نفس المخلوق لم يخل اما ان يكون وجودا او عدما
ولا وجودا لاجاز ان يكون لا وجودا فان بعض الخلق لا خلق ولا خلق عدمه لا يضاف
المعدوم المستحيل به فكان الخلق وجودا و اذا كان وجودا فاما قد يراو جاد
لا جاز ان يكون قدما والالزيم قدم المخلوق ضرورة استحالة الخلق ولا مخلوق
ان كان حادثا استند على خلقا آخر والكلام فيه كالكلامة في الاول وهو تسلسل
او دور فان قيل اذا كان الخلق هو نفس اجاد الشيء واختراعه فحق بعقل التفريق وجود
الشيء في نفسه و اجاده بايجاد غيره له و يانه من جهتين الاول اننا قد بعقل وجود الشيء
في نفسه ويحمل اجاده بالعرض حتى عرفه بالدليل والمعلوم غير ما ليس بمعلوم الثاني
انه يصح ان يقول من اوجد وجودا بايجاد الغير له بصفه الموجود بالاجاد والصفه غير
الموصوفى و اذا كان كذلك فلا يكون الخلق هو نفس المخلوق ولا الاجاد هو نفس

الموجود واما اطلاق الخلق بازا المخلوق فلا يدل حقيقته على ان الخلق
هو نفس المخلوق بل انما ذلك لغيره باسم الخلق عن المخلوق بطريق المحور لكونه
سببا له او ملازميا كما في اطلاق القدرة على المقدور في قولهم انظر الى
قدرة الله اي مقدوره ودليل التاويل ما ذكرناه من الدليل على كون الخلق
حقيقته زائدا على المخلوق وما قيل من المحقول فهو محرم على القائل به في
تعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم مع ان التعلق زائد على القدرة
والمقدور والعلم والمعلوم والجواب قولهم اننا ندرك المفارقة من الاجاد
والموجود والخلق والمخلوق فلنا لفظا او معنى الاول مسير والثاني ممنوع بل
المفارقة انما هي من الاجاد والموجد والخلق الخالق اما بين الخلق والمخلوق و
الاجاد والموجود فلا وهذا ندفع ما ذكره من الوجه الاول واما الوجه
الثاني فنندفع ايضا اذ لا مانع من وصف الشيء بنفسه و اضافته الى نفسه
عند اختلاف اللفظ كما تقدم تقريره قولهم ان السعيرة باسم الخلق عن المخلوق
مجاز ليس كذلك اذ الاصل في الاطلاق الحقيقية ولا يلزم من المحور فما ذكره
من القدرة والمقدور المتخون فيما نحن فيه كلف ان المحور بالخلق عن المخلوق
استدعى المغارة من مسميها وهو ممنوع بما بيناه في المعقول واما تعلق القدرة
بالمقدور والعلم بالمعلوم فقد بينا ان الصانع لا يريد على كون المقدر موجودا
بالقدرة وكون المعلوم معلوما بالعلم وحققنا ذلك بما فيه كفاية **واما المقصد**
فهو ان جميع الكميات مقدورة للرب تعالى من غير واسطة واحدها ليس
الاعنه من امواد سبب بل الحق خلافا للفلاسفة والطبا بعيين اصحاب
التولد والصابية والمنجبرين الثنوتة والمعتزلة والشعنة على ما سياتي
تفصيل مذمب كل فريق في موضعه وقد ارجح الاصحاب المسالك **المسلك الاول**
انه لو كان شيء سوى الله تعالى موجبا لشيء من الكميات الحادثة لكان علة
لكل حادث واللامر ممنوع بالملازم ومثله بيان الشرطنة هو انه اذا كان
الشيء علة لو وجود بعض الحوادث فالمعلول من كل حادث وجوده ومستحق
الوجود متحد في جميع الحوادث فما كان علة له في بعض كان علة له في الباقية

ضرورة الجاد المعاول وبيان امتناع اللازم هو ان كل ما يخالف في هذه
المسئلة مقترف بانما اوجد بعض الحوادث ليس علة لكل حادث على ما ساء
لحقته في مواضع بعد و لقايل ان يقول منا انما يلزم ان لو كان مسمى الوجود
مستتر كأي الحوادث وليس كذلك على ما سلف وان سلمنا ان مستتر
الوجود مشترك في المانع من ان يكون تأثير العلة في وجود بعض الحوادث
مشرطاً بما به التعيين وما به التعيين غير مشترك فلا يلزم الاشتراك في
المعلولية لتلك العلة الواحدة وان سلمنا عدم الافتراق ولكن غاية ما فيه الزام
الخصم بابطال المتردد ضرورة تصويبه في اللازم وليس كذلك اذ يثبت
التحطية في اللازم ضرورة تصويبه في المتردد **المسئلة الثاني** انه قد
في مسئلة اثبات واجب الوجود انها جميع الممكنات في الوجود اله ضرورية قطع
التسلسل والدور المتع وبيان بجاده لما يوجد من الممكنات لا يكون الا بالقدرة
والاختيار فصحة كون ذلك الحوادث مقدوراً لله تعالى دون الواحد المتع
حكمة لا بد له من علة وعلته انما هو الامكان والامر ان مشترك بين جميع الممكنات
مقدورة للرب تعالى امتناع اسناد شئ من الحوادث الى غيره الله تعالى والالزم
ضد اجتماع المؤثرين بما الزمناه من الجمال في مسئلة التوحيد وهو محال و لقايل ان
يقول وان سلمنا صحة المقدورة للرب تعالى بالنسبة الى بعض الممكنات غيرانه
لا معنى لصحة المقدورة غير امكان المقدورة والامكان عدم والعدم لا
يكون معللاً على ما سبق في مسئلة الرؤية والاجواب له الا بالعود الى تعليل
المقدورة بنفسها وان سلمنا امكان التعليل لصحة المقدورة ولكن لا سلم ان
الامكان صالح للتعليل لكونه عدماً كما تقدم بيانه في الرؤية وان سلمنا
امكان التعليل بالامكان ولكن انما يلزم التعليل بان لو لم يوجد غيره الا سلم
انه لا يتحقق سواء بالبحث والسير فلا يدل على عدم ما سواه تقنياً على ما
اسلفناه في تعريف قسام الدليل وان سلمنا دلالة على عدم ما سواه ولكنه
معارض بما يدل على وجود غيره وذلك لان ما وقع الاتفاق على كونه مقدوراً
للرب تعالى ان كان مشاركاً لنا في الحوادث في الامكان ففارق لها خصوص

ذاته ويعتبه وعند ذلك فلا مانع من القول بان خصوص بعينه هو العلة
لصحة المقدورة وان العلة مجموع الامر ان العلة خصوص المعنى
والامكان شرط وان الامكان علة وخصوص المعنى شرط وعلى كل بعد يمنع
تعدى الحكم الى غيره ضرورة عدم الاشتراك في ما به التعيين وان سلمنا ان الامكان
كافي في التصحيح فدعوى مجردة عن الدليل وليس ذلك اولى من القول
بان خصوص التغيير كافي وان ذلك لا يتم الا بالمجموع وان سلمنا دلاله ما ذكرناه
على ان الامكان هو العلة الصحيحة ولكن لا يلزم من الاشتراك فيه من الحوادث
الاشتراك في المقدورة لله تعالى والالزم من كون بعض الحوادث وهي
افعال الاحياء المتخار من مقدورة لهم ان يكون صحة المقدورة للعبد اصلاً
معللة بالامكان استحالة تعلق القدرة بالحادثه انما هو واجب والمتع كما
ذكرناه ولا بد لها من علة مصححة ولا يصح غير الامكان وهو مشترك من مقدور
العبد وما عداه من الاجسام والاعراض الخارجة عن محل قدرة العبد وما يلزم
من ذلك ان يكون الاجسام والاعراض الخارجة عن محل قدرة العبد وما يلزم من
ذلك ان يكون الاجسام والاعراض الخارجة عن محل قدرة العبد مقدورة
له فكذلك فيما نحن فيه وما وقع به الافتراق من تاشرا القدرة القديمة في مقدور
دون القدرة الحادثة فخرج عن محل الجمع فان القدرة الحادثة وان لم يوتر
في مقدور ما فيصح ان يقال بان النعل القايير محلها هو مقدور لها دون غيره
وصحة هذه المقدورة تستدعي مصححاً كما في المقدورة صحة الناشر وما
ورد عليه اسوله آخر يمكن الانفصال عنها منها علمها في مسئلة الرؤية فلا
حاجة الى ذكرها **المسئلة الثالث** هو انه قد ثبت ان الامكان صفة
مشتركة بين الممكنات وانما هو المحوج الى المؤثر وعند ذلك فاما ان يكون
الامكان محوجاً الى مؤثر معين او غير معين لا جز ان يكون غير معين لان ما لا
يكون معنياً في نفسه لا يكون موجوداً او ما لا يكون موجوداً لا يكون عليه الوجود
غيره وان كان متعيناً فذلك المعين اما ان يكون ممكناً او واجباً لا جز ان يكون
ممكناً والامكان مكان ذلك الشئ محوجاً الى نفسه فكون موجوداً لنفسه وكل

ما وجد نفسه فهو واجب ولن يمتحى وهو خلافاً لفرضه وان كان واجباً
فهو المطلوب ولقابل ان يقول لا نسلم ان الامكان هو المحجوج الى المؤثر بل
هو شرط الاحتياج الى المؤثر ولا يلزم من الاشتراك في شرط التاثير الاشتراك
في المحجوج الى المؤثر وان سلمنا ان الامكان هو المحجوج الى المؤثر وان المؤثر في الوجود
لا بد وان يكون معيناً ولكن معيناً واحداً لاجتماع المكات او لكل ممكن
تعتبر بحسبه الاول ممنوع والثاني مسلم وعند ذلك فلا يلزم من كون
الامكان محجوجاً في كل حادث الى معين يخصه ان يكون كل معين يتقدراً ان يكون
ممكناً موحداً لنفسه بل حازان يكون وجوده باجساد غيره له وان كان محجوجاً
لغيره **المسلك الرابع** هو انه قد ثبت ان لبارئ تعالى قدرة ما بذاته او
بواسطة غيره القدرة بذاته وذاته مستلزمية لكونه قادراً اما بواسطة
او بغير واسطة وعلى كل التقديرين فنسبة ذاته الى جميع المكات نسبة
واحدة فلزم ان يكون قادراً على جميع المكات واذا كان قادراً على جميع المكات
فلو امكن اسناد بعض المكات الى غيره في الوجود فعند اجتماع المؤثرين
ان يوجد باحدهما او بهما ولا يوجد بواحد منهما والكل محال واما الاول
فلما فيه من تعطيل احدهما من غير اولوية واما الثاني فلما سلف في امتناع
لعل الحكم الواحد بعلمتين مختلفتين واما الثالث فلما فيه من تعطيل المؤثرين
وهذه المحالات انما لزم من فرض وجود الحوادث بغير الله فكون
محالاً ولقابل ان يقول ذات لرب تعالى وان كانت مستلزمية لقادرته
ولكن لا نسلم ان تشبه ذاته الى جميع المكات بسنة واحدة اذا المكات
متمايزة بذواتها ومختلفة بتعيينها وما مذاشانه فلا يلزم ان يكون البارئ
بالنسبة اليه متساوية وليس العلم بذلك من الضروريات واذا كان
نظراً فلا بد له من دليل وان سلمنا ان نسبة ذاته الى جميع المكات نسبة واحدة
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون جميع المكات مقدورة له فانه لا
مانع من ان يكون لبعض المكات شرطاً في تعلق القدرة القدرية به او ان
البعض يكون مانعاً من ذلك **المسلك الخامس** هو ان كل ممكن فهو قابل للوجود

والعدم

والعدم فلو كان مؤثراً في وجود غيره لكان الشيء الواحد قابلاً وفاعلاماً
وهو محال وهو ضعفاً نصاً اذ هو مبني على ان وجود الممكن زائد على ذاته
حتى يصح القول بالقابلية والمقبولية اذ لقابل محبان كون غير المقبول
والا لكان الشيء قابلاً لنفسه وهو محال وهو غير مسلم على ما تاتي في مسألة
المعدوم من مؤثري امر لا وان سلمنا صحة كونه قابلاً للوجود ولكن لا نسلم
الاحاطة في كونه مع ذلك مؤثراً في وجود غيره على ما عرف من غير المعنوية
من مولية المعدل للافعال لقائمة بذاته مع كونه قابلاً لها وموثراتها كنف
وانه لا معنى للمقبولية والتاثير غير نسب خاصة واضافات معينة ولا مانع
من اضافة الذات الواحدة وان كانت بسيطة لا مركبة فيها بالنسبة المتعددة
والاضافات المختلفة كما سبق تعريفه فكيف اذا كانت مركبة والمعتبر منها
ان نقول قد ثبت ان الرب تعالى قادر بقدرته قدسية على ما سبق الصفات
وعند ذلك فاما ان يكون قادراً على كل الحوادث الممكنة او انه غير قادر
على بعضها الا جزئياً ان يكون غير قادر على بعضها مع كونه ممكناً في نفسه والا
كان الرب تعالى عاجزاً بالنسبة الى ذلك البعض الممكن والعجز على الله تعالى
محال كما سبق بحقيقته وان كان قادراً على كل المكات فلا محال ان
يفتقر في حدوثها الى مؤثر او لا نفتقر اليه لاجزائها لثباتها لما بيناه
في مسألة اثبات واجبا لوجود وان كانت مفتقرة الى المؤثر فاما ان يكون
المؤثر هو الله تعالى او غيره او هما معاً فان كان المؤثر غير الله تعالى فعند تاثير
فيها اما ان يقال بإمكان تاشرف قدرة الله تعالى فيها او لا يقال ان ذلك فان
قبل بعدم امكان تاشرف قدرة الله تعالى فيها فهو عاجز عنها ولست مقدورة
له وهو مع محال فته للفرض بوجوب كون الرب عاجزاً عن بعض المكات وهو
محال كما تقدم وان قيل بامكان تاشرف القدرة القدرية فيها فعند اجتماع المؤثرين
اما ان يكون وجود ذلك الحادث بهما او باحدهما او لا وواحد منهما فان كان لا يوجد
منها ففيه يعجز الرب تعالى وهو محال وان وجد بهما فهو محال لما ياتي في امتناع
مخلوق من خالقين وان وجد باحدهما دون الاخر فان كان المعطل هو الا له فقد

عجز ومو على الله مجال وان كان المعطل غيره فهو المطلوب وعلى هذا فقد بطل
ان يكون الموثر في الوجود مجموع الموثرين معا فلم يبق الا التسليم الاول وهو
المطلوب فان قيل انما يلزم من كونه غير قادر على بعض الممكنات ان يكون عاجزا
ان لو امكن ان يكون مقدورا له وما لا يمكن ان يكون مقدورا له فلا يقال
انه معجز عنه ولهذا فانه لما كان الجمع بين الضدين غير ممكن ان يكون مقدورا
للرب تعالى لم يوصف لرب تعالى بالعجز عنه وان سلمنا انها مقدرة للرب تعالى
ولكن لم قلتم انها يجب ان يكون موجودة باجادة وما المانع من ان يكون مقدورة
له غير موجودة بعدته كما قلتم في افعال المختارين انها مقدورة لهم وان كانت
قد رسم موثرة فيها ومع كونها مقدورة له لا يوصف بالعجز عنها اذا لم يكن
الموجد لها كما بعدد بالسبب لافعاله المقدورة له وان سلمنا انه يجب ان
يكون موثرا لها ولكن المانع من اجتماع موثرين على اثر واحد وما ذكره في
امتناع مخلوق من خلق فسياتي الكلام عليه ايضا سلمنا دلاله ما ذكره على
انه لا خالق غيره والله ولكنه معارض بما يدل على وجود خالق غير الله و
دليله المعقول والمنقول اما المعقول فاساسي تحفته في هذا سهل فمن من
المخالفة بحجة التفصيل ان شاء الله واما المنقول فانها من كتاب الاول
قوله فتبارك الله احسن الخالقين ووجه الاستدلال به من وجهين الاول لفظ الالة
صريح في اشارة الخالق لثانيه انه اثبت المفاضلة منه وبين غيره في الخلق ذلك
يستدعي الاشتراك في اصله الثالث قوله تعالى اخبارا عن الحضرة قوله لموتى
فلا تسلمني عن شيء حتى احث لك منه ذكرا اضافة الاحداث الى نفسه والرب
تعالى قرده على ذلك الثالثة قوله تعالى ما ترى من خلق الرحمن من تفاوت فدل
على ان ما فيه التفاوت والاختلاف ليس خلقا لله فكون خلقا لغيره الرابعة قوله
تعالى الذي احسن كل شيء خلقه دل على انه لا خلق الا الحسن والقبح يجب ان يكون
مخلوقا لغيره الخامسة قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من
سنة فمن نفسك السادسة قوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون وقوله والله خبير بما
تعملون وقوله تعالى اعلموا ما شيئتم لي غير ذلك من الايات الدالة على اضافة العمل

العبد

الى العباد

الى العباد والعمل المضاق الى شخص لا يمكن ان يكون مضافا الي غيره والحوادث
عن الاشكال الاول ان ما يمكن ان يكون مقدورا لله فلا يوصف بكونه عاجزا
عنه وانما يوصف بالعجز عما لا يمكن ان يكون مقدورا له مع امكان ذلك الشيء
في نفسه والجمع بين الضدين في غير ممكن في نفسه فلا يكون لعدم القدرة
عليه عاجزا عنه كما حققناه في مسله العجز وعن الثاني انه لا معنى لكون الشيء
مقدورا با لقدرة غير امكان تاثيرا لقدرة فيه اذ ان لا اثرا لمحل القدرة
واقع على وفق الارادة كما هو منسبنا في افعال العبيد المختارين فاذا كانت
قدرة الرب تعالى غير موثرة في الحادث ولا هو قادر لمحل قدرة الله لا سخالة
قام الحوادث بذات الرب تعالى كما سبق بيانه فلا معنى لكونه مقدورا لله
تعالى وما لا يكون مقدورا له مع امكانه في نفسه فهو معجز عنه وهذا
بخلاف فعل العبد المختار فانه وان لم يكن قدرة موثرة في اجادة غيره انه
قادر لمحل قدرته واقع على وفق اثاره وارايدته وهو معنى كونه مقدورا له
وعن الثالث بما سنذكره في امتناع مخلوق من خلق القيس وعن المعارضه اما
الشبه العقلية فاما ذكره في الرد على كل فرق من المخالفين بحجة التفصيل
في موضعه واما ما ذكره من الايات فظاهره غير قطعية والمتكنا لظاهر
في موضع القطع واليقين غير مفيد ثمرى ما ذلة ومعارضه اما التاويل
فانه قد امكن حمل ما ذكره على غير الخلق بمعنى الاجاد والاختراع فوجب الحمل عليه
عملا بما ذكرناه من الدليل العقلي وما ذكره من النقل ايضا اما قوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين فلاحجة فيه قوله انه صرح في اشارة الخالق لغيره
حوابا الاول انه امكن حمل الخالقين على المقدرين ونحو لا يمنع من كون العبد سمي
خالقا بمعنى كونه مقدورا كما حققناه في المسئلة الاولى والثانية هو ان الخلق قد يطلق
ويراد به الاجاد والاختراع وقد يطلق ويراد به التقدير وقد يطلق ويراد
به الكذب على ما حققناه في المسئلة الاولى واحسن معاني الخلق انما هو الاجاد
والاقتدار على الاختراع وعند ذلك فامكن ان يكون المراد بقوله احسن الخالقين
انه مختص باحسن معاني الخلق وهو الاجاد والاختراع ووجب الحمل عليه عملا بما

ذكرناه من الدليل العقلي وعند ذلك فكون الالة حجة عليهم فوهم انه اثبت
اصل التفاضل منه وبين غيره في الخلق وذلك يستدعي الاشتراك في معنى
اصل الخلق عن حوا بان الاول المنع ولهذا فانه يصح ان يقال لرب تعالي خسر
من الاصنام المعبودة والاله الاشارة بقوله تعالي الله خراما شركون مع
انه لا خيرة ما اشركوا به ونقالا النبي خير من المشرك وان كان لا خيرة المشرك ومنه
قول حسان بن ثابت في حق من يحال النبي عليه التسكر المحموم وايسر له بكفوفه
نحر كما الفداء مع انه لا خيرة من يحال النبي عليه التسلم والاطلاق العرفي شايح
ذايح بقول الصايد احول لصيد من غيره ورب المال احول للمال من غيره مع انه
لا مشاركة من الصائد وغيره ولا من رب المال وغيره في اصل الحق الثاني
هو ان العرب قد تصف احد الثيبين بصفة الاخر عند افتراءهما في الذكر كما
في قولهم الاسودان للماء والنمر قد سمي به كالعمرين لان بكر وعمر
للسنن والقرن لما ذكر غير الله تعالي معه وصفة تصفنه وان لم يكن متصفا
بهما وهذا الاحتمال وان لم يكن مقطوعا به فهو قايرو بحال الحمل عليه لما ذكر
من الدليل العقلي فاما قوله تعالي حتى احدث لك منه ذكرا فاحتمال ان يكون
قداضا فاحداثا لذكرا له لانه مكتسب له او ملازمه لفعله المكتسب له و
ان لم يكن خالقا له ولا موجبا وذلك كما يقال فلان احبي فلانا اذا استنقده
من الهلكة وان لم يكن موجبا حياثة ونقال فلان امانت فلانا وارمى نفسه
وان لم يكن موجبا لمانته وازماق نفسه والاطلاق بذلك شايح غير منكر
وقوله تعالي ما نزي في خلق الرحمن من تفاوت مرتب على قوله تعالي ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت مرتب على قوله تعالي الذي خلق سبع سموات طباقا مذكورا
عابدا اليه ومسكوتا عما سواه وتنقد من عوده الى خلق الله مطلقا فمعناه لا تعاد
في خلق الله من حيث هو خلق المجاد وذلك لا يدل على وجود خلق غير الله الا ان
يكون من حيث هو خلق متفاوتا وهو غير مسلم وقوله تعالي الذي احسن كل شئ
خلقه معناه على كل خلق ومنه يقال فلان احسن لصناعة الفلانة اي علمها و
ليس المراد به خلق الحسن ولهذا فانه لا يقال لمن اوجد شيا حسنا انه احسنه

ثم وان سلمنا ان المراد به ان خلقه حسن فليس فيه ما يدل على ان غيره خالق الا
ان يكون ثم ما هو خلق قبح من حيث هو خلق وهو غير مسلم على ما حققناه في
مسئلة التحسين والتقيح وقوله تعالي ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سئة فمن نفسك اي باكتسابك واكتساب ليس بخلق على ما ياتي في قوله تعالي
بالقراءة الاخرى وهي قوله تعالي فمن نفسك بالفتح اذ هو رد على وهم من توهم
ان الستة من النفس وقوله تعالي حرا بما كنتم تعملون اي يكسبون فان العمل
قد يضاف الى العبد بمعنى الاكتساب او بسبب ملازمته للاكتساب كما
ذكرناه وليس ذلك ما دل على كون العمل مخلوقا للعبد وبه تاويل كل ما يؤذن
من هذا القبيل واما المعارضه فبايات منها قوله تعالي والله خلقكم وما تعملون
دل على ان اعمال العبيد المحتارين مخلوقة لله تعالي فان قيل قوله تعالي العبد
ما تختون والله خلقكم وما تعملون اي الاصنام التي كانوا اختونها وتخذونها
الهة وهي لا عمالة مخلوقة لله تعالي واطلاق اسم العمل على ما نحت وصور صورته
خاصة سافخ لغة ومنه يقال هذا الباب من عمل فلان وان كان الباب نفسه
ليس من عمله ويدل على ذلك ايضا قوله تعالي فاذا اي بلقف ما بافكون وانا
كانت بلقفا لحبال والعصبي لست فعلا لم يدل على هذا التاويل انه لو اراد
به الاعمال المقدورة للعباد حقيقة لكان القولا يانها من فعال الله تناقضا فان
ما يعمل العبد لا يكون فعلا لغيره والجواب هو ان حمل العمل على الاصنام
مجاز والاصل في الاطلاق الحنثية وازضافة العمل لهم بقوله وما تعملون
انما مواضا فها اكتساب لاجل ما تقدم وازضافة قوله تعالي في ذكر الله ربكم لا
اله الا هو خالق كل شئ وهو ظاهر في التعمير عند من يقول بصنع العموم و
عند من لا يقول بصنع العموم فلما اقترب به مرقنه المندح والاستعلاء و
لو كان غيره خالقا لشي من الاشياء لبطلت فائدة المندح والاستعلاء
وهو مستمع ولا نسيل ان الخطاب يدخل في عموم خطابه حتى يقال ان عموم الالة
خص ببناته وصفاته حيث انها اشياء وامت مخلوقة له لان التخصيص
انما يكون باخراج ما هو داخل تحت عموم اللفظ عن كونه مرادا له باللفظ وما

لا يكون داخلًا تحت عموم اللفظ فخر وجهه عنه لا يكون تخصصًا له ويدل
على ان المتكلم لا يدخل تحت عموم كلامه انه لو قال القابل اي قطعت كل مناظر
لا يكون نفسه داخلًا فيه ولا يكون هو مفهوماً من لفظه وان كان العموم تخصصاً
فهو خلاف الدليل وبحب حمله على غير محل التخصيص مطلقاً بعد لا يخالفه الدليل
واضا قوله تعالى ربنا لا نزع قلوبنا بعد اذ مد يتنا وقوله تعالى ربنا
لا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا اذ كر ذلك في معرض الشاء على ارباب
منه الدعوات ولو لم يكن الزرع والغل مخلوقا لله تعالى على اي من يري
ان صدور ذلك من الله تعالى ممتنع لكونه ظلماً لما كان لسوا له في دفع
ما لا يقدر عليه ولا يوافق له معنى ولا يمكن حمل هذه الدعوات على
حلو الا لطف الذي علمه الله تعالى امر الداعين من هذه الامور اذ هو يجوز
وكل الظاهر من غير دليل واضا قوله تعالى وانه هو اصبحت ابكي وهو دليل
كون الضحك والدماء مخلوقا لله تعالى فكون حجة على من قال هو مخلوق للعباد
وكمحل ذلك على خلق الالبات الموجد للاضحاك والابكا، ترك للظاهر
من غير دليل فلا سمع واذا قوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض
ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نخلقها فدل على ان كل مصيبة
مخلوقة لله تعالى وذلك نعم الكفر والمعاصي وكل مصيبة حلل انما مخلوقة
لله تعالى الى غير ذلك من الايات والطواير اثر العمل بما ذكرناه اولى الاعضاء
بالدليل ومحال فهم ما ذكره **واما الفروع فثمانية**
أ في امتناع مخلوق من خلق لقيس **ب** في الرد على الفلاسفة الالهية
في الرد على الطبايعيين **د** في الرد على الصائفة في قولهم بوجود موجد غير
الله **ه** في الرد على المنجس وارباب الاحكام **و** في الرد على الثنونة و
المجوس **ز** في الرد على المعتزلة في خلق الافعال **ح** في الرد على القائلين
بالنولد **الفروع الاولى** في امتناع مخلوق من خلق لقيس وهذا مما لا يعرف
خلاقاً من العقلاء غير ان الرسم جارياً للدلالة عليه ليس الحق معلوماً بدليله
ودفعاً لوم متوهم حواز نقصه ولنا فيه مسلك كان **المسلك الاول**

انه لو جاز وجود مخلوق واحد من خلق لقيس لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما
مؤثراً في اولنا اثر لو واحد منهما فيه او ان احدهما هو المؤثر فيه دون الاخر
فان كان لا ياتر لكل واحد منهما فيه فلس مخلوقا لهما وان كان
احدهما هو المؤثر فيه والاخر ليس بخالق فكون مخلوقا لهما لا لهما وان كان
كل واحد منهما مؤثراً فيهما ان يكون كل واحد منهما مستقلاً خلقه واجاده
او غير مستقل فان كان كل واحد منهما مستقلاً بالخلق فلا معنى لكونه مستقلاً
به الا انه وجد به دون غيره ويلزم من استقلال كل واحد منهما امتناع استقلال
كل واحد منهما كما يقرر فيما تقدم وان لم يكن كل واحد مستقلاً بالخلق فينا اثر
كل واحد منهما فيه اما في كماله او في بعضه فان كان مؤثراً في كماله فاما ان يكون
تأثيره على وجه تحقق به الخلق والابحاد او لا على وجه تحقق به الخلق والابحاد
فان كان الاول عام قسم الاستقلال وهو ممتنع وان كان الثاني فلا ياتر اذ
التاثير ولا اثر محال وان كان كل واحد منهما مؤثراً في البعض فلا محال ان يكون
المخلوق ببعضنا او غير متبعض فان لم يكن متبعضاً فالقول بالتاثير في بعض
ما لا يعصل محال وان كان بعضنا فاما ان يوشركل واحد منهما في كل بعض من
الابعض او كل واحد في بعض غير الذي اثر فيه الاخر فان كان الاول عاد الكلام
في الابعض وهو تسلسل وان كان الثاني فمخلوق كل واحد منهما غير مخلوق الاخر
وليس مخلوقا واحداً من خلق لقيس وهذه الطريقة على هذا النحر والنقد في عالم
احد ما لاحد غري ومي عامة في نفخ لقيس لمخلوق واحد وسوا كان كل
واحد مخلوقا بالذات او بالقدرة والاختيار او احدهما بالذات والاخر
بالاختيار **المسلك الثاني** انه قد ثبت في المسئلة الاولى انه لا خالق
عزله تعالى وثبت في الوجدانية امتناع وجود الهين ويلزم من ذلك
امتناع وجود خالق لقيس مطلقاً وسوا اتحاد المخلوق او تعدد وهو المطلوب
فان قيل فلو فرضنا التصاق جوهر فرد مكفي شخصين واحدهما دافع له في
حالة كون الاخر حادثا له فاما ان يحصل في ذلك الجز وحركتان او حركة واحدة
الاول باطل لاستحالة اجتماع مثليين في محل واحد وان كانت حركة واحدة

فاما الاكون مستندة لبا واحد منهما او مستندة الى اجماع دون
الآخر او مستندة اليهما لاجازان يقال الاول والا كان الفعل حاصلين
غير فاعل وهو محال ولا جازان يقال الثاني لعدم الاولة فلم يتق الا الثاني
وهو المطلوب فلنا هذا انما يلزم على المعتزلة واما الخ في الحركة عندنا مستندة
في وجودها الى الله تعالى لا اليهما **الفرع الثالث** في الرد على الفلاسفة
الاهليين والذي عليه اعتقاد الحنابلة من الفلاسفة الالهيين ان الباري تعالى
واحد من كل جهة وانه ليس له صفة وجودية لا داخلية ولا خارجية عارضة
لذاته كما سبق لك في اثبات الصفات ثم نوافق ذلك ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد محتمل على ذلك بامر من الاول انه لو صدر عنه اثبات لم يخل اما
ان يتفق من كل وجه او يختلف من كل وجه او يتفق من وجه ويختلف من وجه
فان كان الاول فلا تعدد لان التعدد مع عدم التماز محال وان كان الثاني
او الثالث فهما في الجملة مختلفان وعند ذلك فاما ان يكون صدور كل واحد
عنه من الجهة التي كان صدور الآخر عنه بها او من جهة اخرى لاجازان يقال
بالاول لان العلة لا بد وان يكون منها ومن المعلول ملائمة ومناسبة تهتمتا
بها وجود المعلول والاما كان صدور ذلك المعلول عنها او الى من صدور
غيره ولا اولى من صدور غيره ولا اولى من صدور غيره بل كان كل موجود
صاحبا لان يكون علة لاي موجود كان وهو محال وبما ناسب به احد المعلولين
المختلفين لا يمكن ان ناسب به المعلول الاجل ولهذا نستدل باختلاف الاثار
من الحرارة والبرودة في الجسم الواحد على اختلاف المورثات فيه ويلزم من
ذلك ان الواحد اذا كان علة لامر من مختلفين ان يكون علة لها كحتمت من مختلفين
وهو القسم الثاني وعند ذلك فالجسمان المختلفان اما من صفات ذاته او
لا من صفات ذاته فان كانت من صفات ذاته فهو محال اذ لا صفة له الا داخلية
في ذاته ولا خارجة عن ذاته كما سلف بحقيقة في الصفات بل هو واحد من كل جهة
وان اختلفت الاسماء وتعددت وان لم يكن من صفات ذاته فالكلام في
صدور ما عنه كاللزام في الاول فلزم منه التسلسل او الدور الثالث

انه لو صدر عنه اثان فكون قد صدر عنه شيء وما ليس لك الشيء
وهو تناقض وهذه المحالات انما لو لمت من صدور اكثره عن واحدا لوجود
فلا كثرة بل يجب ان يكون ما يصدر عنه واحدا لا تعدد فيه وهذا المعلول
الواحد اما ان يكون موجودا في موضوع او موجودا لاي موضوع لاجازان
يكون موجودا في موضوع والا كان عرضا وكان علة لما بعده ويلزم من ذلك
ان يكون علة لموضوع الذي لا قوام له في الوجود الا به وهو دور متمتع و
ان كان موجودا لاي موضوع فهو موجود ولا يخلو اما ان يكون مركبا او بسيطا
فان كان مركبا فهو متمتع لوجبه من الاول انه يلزم منه صدور اكثره عن
واجب الوجود وقبل ما ساعه الثالث انه يلزم ان يكون علة لغيره ومفرداته
من جملة الاغيار فكون علة لها وموقلاته وجوده دونها وهو ايضا دور
وان كان بسيطا فاما ان يكون داخل في المركب او لا يكون داخل في المركب
لاجازان يكون داخل في المركب والافضل اما ان يكون حالا او محلا فان كان حالا
فهو الصورة الجسمية ويلزم ان يكون علة لغيرها ومن جملة الاعمار المادة
التي لا وجود للصورة الجسمية دونها كما ياتي وهو دور وان كان محلا فهو
المادة الجسمية ويلزم ان يكون علة لغيره ومن جملة الاعمار الصورة الجسمية
التي لا وجود للمادة دونها كما ياتي ايضا ومودور وان لم يكن داخل في
المركب فاما ان يكون مجردا عن المادة وعلائقها وهو الحقل او مجردا عن
المادة دون علاقتها وهو النفس والاجازان يكون نفسا والا كان علة
لغيره والنفس ان لم يكن موجودة في المادة فلا يوجد دون وجود
المادة كما ياتي بحقيقته فلو كان علة لها لزم الدور فلم يتق الا ان يكون
عقلا وهو ما سلف من مجردة عن المادة وعلائق المادة وهذا المعلول يتبعه
جهات بانه واجب بالواجب بذاته ويمكن بذاته ضرورة كونه معلولا ومعلوم
نفسه ومبدأه لما تقرر في علم واجب الوجود نفسه وبغيره في صفة
العلم وهذه الجهات تابعة لذاته ومن خارجة ما خلا وخوب الوجود فانه له
من الواجب بذاته وباعتبار هذه الجهات يصدر عنه اكثره فباغبار

ماله من وجوب الوجود من مبداه بوجوب عقلا آخر وباعتبار علمه بده
بوجوب نفس لفلک الاقصى اذا اذلا كعندهم ذوات انفس على ما ياتي و
باعتبار علمه بنفسه بوجوب صورة حرما لفلک الاقصى وباعتبار كونه ممكنا
بوجوب مادة حرما لفلک الاقصى ترتيبا للاشرف على الاشرف من الجهات و
الاحسن على الاحسن منها ومذه الجهات فمثلها ايضا ثابت للعقل الصادر
عن المعلول الاول وباعتبار ما ايضا صدر عنه ايضا عقل آخر ونفس لحر
فلک الكواكب ومادته وصورة اذ هو اقرب الافلاك الى الفلك الاقصى
ترا العقل الثالث بوجوب اعتبار جهاته عنده اخرى ونفسا ومادة وصورة
لفلک زحل ترا العقل الرابع صدر عنه ايضا باعتبار جهاته عقلا آخر ونفس
ومادة وصورة لحرم فلک المريخ ترا العقل السادس صدر عنه باعتبار جهاته
عقل آخر ونفس ومادة وصورة لحرم فلک الشمس ترا العقل السابع صدر
عنه باعتبار جهاته عقل آخر ونفس ومادة وصورة لحرم فلک الزهرة ترا العقل
الثامن صدر عنه باعتبار جهاته عقل آخر ونفس ومادة وصورة لحرم فلک
عطارد ترا العقل التاسع صدر عنه باعتبار جهاته عقل آخر ونفس ومادة
وصورة لحرم فلک القمر الذي هو مقعر الكائنات الفاسدات ترا العقل
العاشر الموجود مع فلک القمر ويعبر عنه بالعقل الفعال يصدر عنه باعتبار
جهاته ما في مقعر فلک القمر من الجسم المشترك من العناصر وصورها والنفس
الانسانية مشاركة من العوالم وهنوها للقبول المعاضدة اسباب سمواته
مستندة الى ارادات قديمة الانفس الفلكية وما زاد على ذلك من الاعراض
كالاشكال والاوزاع والحركات والالوان وغير ذلك من الاعراض الخاصة
بالعلويات والسفليات فمن يراجع ما اشترنا اليه من العلويات كل لما يناسبه
فهنا حاصل معتقدنا من الباب حكناه على جهة الاجاز والاختصار وطريق
الرد لاهل الحق عليهم وذلك ان يقال ما ذكرتموه من معنى دور الكثرة عن واجب
الوجود بذاته فمضى على نفي الصفات الوجودية الزائدة بلذاته وقد سبق
ابطاله في الصفات وان سلمنا انه واحد من كل جهة فالمانع من صدور الكثرة

عنه مع اجاده قولكم انه لا بد وان يكون لعله والمعلول مناسبة اما ان يراد
به انه لا بد وان يكون لعله كما يصدر عنها المعلول ومعنى آخر فان كان الاول
مستلزما ولكن لا ينسب انتفاء هذا المعنى وان كان الثاني فلا بد من ضرورة واثباته
الدلالة عليه وقولكم ان اختلاف الامار دليل على اختلاف المثرات ممنوع
وحث قلنا باختلاف المثرات انما كان عند علمنا ان اثر احد مما غير صادر
عن الاخر وقولكم في الوجه الثاني انه نقضي له التناقض لسلك ذلك فان نقض
صدور ما لشيء عن الشيء لا صدور عنه لا صدور ما ليس هو ذلك الشيء سلمنا انه
لا بد وان يكون لعله موزنة في المعلولات المختلفة باعتبار صفات زائدة على
ذات لعله لكن يلزم من امتناع صدور الكثرة عن الواحد لا وان يكون
ما صدر عنه واحدا ويلزم من ذلك ان يكون ما صدر عن ذلك المعلول ايضا
واحدا ومما جرد الابع كثره وهي واقعة وهو محال وما ذكرتموه من الجهات الصفا
التي هي مبداء الكثرة في المعلول ما ان يكون هي نفس ذاته او زائدة عليها فان
كان الاول فلا تعدد ولا كثره في غير الشئ وان كان الثاني فاما ان يكون
وجوده او غير وجوده فان كانت وجوده فاما لا يقتضي لعله او يستقر
لا جازان يقال بالاول والا كانت واجبة الوجود عندكم وخرجت عن ان يكون
من الصفات ضرورة افتقار الصفة الى الموصوف كيف وان ذلك مما
ينبغي الى التعدد في نوع واجب الوجود وليرقوا به وان كانت منفردة
الى العلة فالعلة اما ذات الموصوف بها او واجب الوجود لان باعداد ذلك
من توابعها فلا يكون علة لها لاجازان يكون هي ذات الموصوف بها لانه بسيط
قابل لها والفاعل عندكم ليس هو الفاعل ولانه يلزم منه ان يكون في المعلول
قد صدر عنها اكثر من اربعة اشياء وليرقوا به وان كان علمها هو ذات واجب
الوجود فقد صدرت عنه الكثرة وليرقوا به بذلك ان كانت الجهات
التي هي مبداء الكثرة وجودية وان كانت غير وجودية كما لمسلوب الاضافا
فلا يمكن صدور الكثرة عنها لان ما ليس بوجوده لا يكون سببا للوجود على ما
تقدم وان كانت سببا للوجود فلما منع من صدور الكثرة عن واجب الوجود

باعتبارها لا تصافه بالصفات السلبية والاضافة كما ذكرناه ثم وان كان
الامر على ما قل فالمعلول الاول ايضا منتصف بصفات اخرى اضافة وسلبية
لكونه مبدأ لغیره وعالم المعلول له بمجرد ادع المادة وعلاقتها فلم لا كانت هذه
الجهات ايضا مصدرا للكثرة او ان يصدر عنها ونسبتها زيادة على ما قل
وصدر عن غيره وان سلمنا انحصار الجهات المؤثرة فمما ذكره فلو كانت العقول
المعلولة منحصره في عشرة والاولاك ونفوسها في تسعة ولم لا كانت اكثر من
ذلك واول وان سلم لزوم الحصر فما ذكره فلو كان اختصاص كل عقل بما صدر
عنه او لم يغير من العقول ولو كان العقل العقول بما صدر عنه او لم يغير
وما صدر عن غيره او لم يغير من العقل العقول فلن قلنا ان العقول وان اختلفت
فمختلفة نوعا فكذلك كان اختلاف تأثيرها فمحتاجون الى بيان الاختلاف بالتوبة
ثم اذا حل ذلك في العقول المانع ان يقال مسله في النفوس الفلكية والاجرام
الفلكية وان كل نفس معلوله لنفسه وان كل فلك معلول لفلك وان النفس
الانسانية صادرة عن اجسام الفلكية بل والى الاكبر باعتبار المناسبة من العلة
والمعلول ولا يخفى ان المناسبة من النفوس والاجسام العنصرية صادرة عن
الاجسام الفلكية اقرب منها من العقول والنفوس والعقول والاجرام فهذه
كلها الزامات مشككة لاحواب عنها المحض الحكم الذي يباه الفطر المستغنى
ونفر عن مثله العقول السليمة واما ابطال قولهم بالعقول والنفوس الفلكية
فسياتي في موضعه ان شاء الله تعالى **الفرع الثالث** في الرد على الطبائعيين
واعلم ان ما يخالف فيه الطبيعيون لامل الحق من المسائل كثيرة متعددة ^{وسبغ}
الرد عليهم في كل موضع بحسبه ان شاء الله تعالى والرد عليهم من هنا انما هو كخصص
لحن فيه من نفى موثر وموجد غير الله تعالى وقد ثبت الفلاسفة الطبيعيين
الى ان بعض ما نشأ منه من حركات الاجسام البسيطة والمركبة والانا والصادق
عنها انما هو بقوى موجودة في تلك الاجسام لو قدر خلوتها عنها لم يكن اختصاص
ذلك الجسم بما صدر عنه او لم يغير ثم صدر وما صدر عن تلك القوة اما
ان يكون منبوعا او غير متنوع بل على نبع واحد والمتنوع اما ان يكون مع شعور

به او لامع شعوره فان كان الاول فحركة الحيوان وان كان الثاني فحركة
النبات في نموه ونشوه فزوجه وان كان على نبع واحد فاما ان يكون اصناع
شعوره او لامع شعوره فالاول كالحركة الدورية للافلاك والثاني
كحركة الحجر في نموه وتبريد الماء بمرده ولينحس النار تحترقا ونحو ذلك وزعموا
ايضا ان ما نشأ منه من انواع المركبات في ما تحت مقعر فلك القمر من المعدسات
والنبات والحيوانات وخواصها انما هو حركات العناصر بعضها الى بعض و
امتزاجها وربما زاد الاقدمون منهم على ذلك وقالوا ان اصل العالم احرار
قدية جسمانية صغار كرتة في خلائمتها متشابهة الاجزاء وانها لم تنزل تلك الاجزاء
الجسمانية من حركتها فله لاستحالة قرارها في جزو منه مع التشابه لعدم الاولوية
حتى انفق ان تصادمت وتمازجت وامتزجت على هذا الشكل الذي العالم
عليه وربما جوزوا وجود عوارير ورا هذا العالم على هذا الشكل وعلى غيره
اما متسامية او غير متسامية على ما سنفضله وبوضع الكلام عليه فما بعد
ان شاء الله تعالى وطريق الرد عليهم ان يقال لا احسام عند كبر كل ما مشتركة
في معنى الحسمة واختصاص كل واحد بما اختص به من القوى المؤثرة اما ان
يكون لذاته او لاختصاصه بقوة اخرى موجبة لها او لمختص من خارج فان
كان الاول فهو محال والاما كان اختصاص بعض الاجسام بما اختص به او لم يغير
غير ضرورية الاجساد في الحقيقة ويلزم من ذلك لاختصاص احد من الاجسام
بقوة او ان يشترك جميع الاجسام في جميع القوى وهو محال وان كان الثاني
فالكلامة الاختصاص بتلك القوة كالكلامة في الاول وهو سلسل متمنع
وان كان الثالث فما المانع ان يكون المحخص له بتلك الحركة وبذلك الاثر
انما هو المحخص الخارج لا بواسطة قوة في الجسم ويكون ذلك المحخص فاعلا
مختارا وهو الناري تعالى على ما حققناه وهو المحخص له بذلك الاثر في ذلك
الوقت دون غيره وبهذه المطالبة لا يسبل الى دفعها مع فرض وجود العالم
المختار وامكان تعلق قدرته بكل حيز وود تحقيق ذلك باسلفناه وعلى هذا
يكون الكلام في انواع المركبات وخواصها وامتزاجها ايضا ونخص القائلين بقدم

الاحسام وتحركها في خلافتها غير متناه ما سحفه من ابطال قدم كل
موجود سوى الله تعالى واستناع وجود بعد الانهائه له في ما بعد **الفرع**
الرابع في الرد على الصابية في قولهم بوجود موجود غير الله تعالى والاشبه
في تسميته بذا الطائفة صانعة لهم واعراضهم عن سنن الحق في توبة الالبياء
واجادهم الهة غير الله تعالى احدا من قول العرب صبا الرجل اذا مال و
انحرف وسمي اربع فرق **الفرقة الاولى** اصحاب الارواحانيات وقد يقال
ذلك بالضم اخذ من الروح ومرجوه وقد يقال بالفح اخذ من الروح و
موجاهة خاصة به وقد زعم مولانا اصل وجود العالم واحد مقدس عن سائر
الحدوث مواجل واعلم ان يتوصل الي حلاله بالعبودية له والخدمه من
السفليات وذو الانفس المنمسة في عالم الرذائل وانما يتقرب اليه
بالمستطاب بينه وبين السفليات وهي امور روحانية مقدسة عن المواد
الحرمانية والهوى الحسمانية والحركات المكانية والتغيرات الزمانية في حوار
رب العالمين محبوبون على تقديسه ومجده دايماً وتعظيمه سرمداً قالوا
وهم اهتنا واربابنا وسائلنا الى حاجتنا وهم تقرب الى الله تعالى وهي
المدبرة للكواكب الفلكية والمدبرة لها على التاسب المخصوص كحسبها
انفعالات في العناصر السفلية وحركات بعضها الى بعض والفعال بعضها
عن بعض عندا لاختلاط الامتراج المفضلي التركيب الموجب لتنوع المركبات
الى انواع المعادن والنبات والحيوانات وتصريف موجودات الاعيان
مرجلاً الى حال ومريشان ليشان الى غير ذلك من الامار العلوية والسفلية
ونعموا ان الكواكب الفلكية هي منها كل هذه الروحانيات وان تشبه الروحانيات
الها في تدبيرها وتدويرها يشبه الانفس الانسانية الى ابدانها وان لكل رتبة
شكلاً مخصوصه ولكل شكل فلكاً يكون فيه وزعموا ان المعروف لها غاديسون
ومرس للذات مما اصل على الهنة وصناعة الجامة ومن مسوا وليس قلم الروح
ووضع اسمها واسماء الكواكب لستيادة ورهبها في موتها ومن الشرف والوبال
والاوج والحضض والمناظر لثليث والتسديس والترسع والمقابلة و

المقارنة

والمقارنة والرجوع والاستقامة والميل والتعديل واستقل باستحاج
الكواكب الكواكب واحوالها وقد قل ان غاديسون موشث ومرس مو
ادريس علمها التشر **الفرقة الثانية** اصحاب الهاكل فانهم قالوا
اذا كان لا بد للانسان من متوسط فلا بد وان يكون ذلك المتوسط بما
شامد ويرى حتى يتقرب اليه والروحانيات ليست كذلك فلا بد من متوسط
من الانسان وبينها واقرب اليها من كلها فهي الالهة والارباب المعودة
والله تعالى رب الارباب واليهما التوسل والتقرب فان المتقرب اليها
تقرب الى الروحانيات الى كل الارواح بالنسبة اليها ولا جرود عوا الي
عادة الكواكب لسبعة السيادة تراخدا وفي تعريفها وتعرف احوالها بالنسبة
الى طباعها وموتها ومنازها ومطالعها ومغارها واتصالها ونسبتها
الى الاماكن والازمان والليالي والايام والساعات ومادونها الى غير
ذلك ثم تقربوا الى كل شكل وسالوه بما يناسبه من الدعوات وما يناسبه
من الاماكن والارمان واللباس الخاص به والمحتمر بالحارة المطبوع على صورة
والهاكل عندم احانا طقة بحوة الروحانيات التي هي ارواحها ومتصرفه
فيها ومنهم من جعل شكل الشمس رب الهياكل والارباب وهذه الهياكل هي المدرة
لكل ما في عالم الكون والفساد على ما سلف تعريفه في تعريف مذمب الفرق
الاول وربما اجتمعا على وجود هذه المدبرات وانها احيا ناطقة باحداث
العالم ان يكون مستنداً الى احداث او قد يبر لاجاز ان يكون مستنداً
الى احداث اذا الكلام فيه كالكلام في الاول والتسلسل والدور محال ان
فليرتق الا ان يكون مستنداً الي ما هو في نفسه قد يبرودم لك لغير ما ان يكون
سوحا بذاته او بالاختيار فان كان الاول فاما ان يكون كل ما لا بد منه في ايجاد
الحادث متحققاً معه او انه متوقف على عدمه فان كان الاول فيلزم قدم
المعلول لعدم علته وشرطه وهو محال وان كان الثاني فالكلام في محدد ذلك
الامر **الكلام في الاول** وهو تسلسل ممنوع ولم يتق الا ان يكون فاعلاً
مختاراً وليس في عالم الكون والفساد فاعل قد يبر مختاراً ولم يتق الا الاقلاق

والكواكب ولذلك حكوا بانها احياء ناطقة **الفرقة الثالثة** اصحاب
الاشخاص ومولاهن عموما انه اذا كان لا بد من متوسط مرئى فالكواكب و
ان كانت مرتبة الا انها قد ترى في وقت دون وقت لطلوعها و افولها
وظهورها لئلا وخفاها بها ناديا فذات الحاجة الي وجود اشخاص شامدة
نصب اعننا يكون لنا وسيلة الى الهاكل التي هي وسيلة الى الروحانيات
التي هي وسيلة الى الله تعالى فآخذوا لذلك صنما مصورا على صورة
الهاكل السبعة كل صنم من جسم يشترك وطبيعته لطبيعة ذلك الكوكب
ودعوه وسالوه بما يناسب ذلك الكوكب في الوقت والمكان واللباس
والنحو بما يناسبه والسحر المناسب له على حسب ما فعله ارباب الهياكل
الا انها هي المعبودة على الحقيقة ومذاتنا الاشبه بسبب اتخاذ الاصنام
ويحتمل ان يكون اتخاذ الاصنام بالنسبة الى غير هذه الفرقة وتعظيمها لا عباد
قبلة لعبادتهم اولها على صورة من كل نوع منقدون في النبوة والولادة
نعظما له اولان قدما ارباب الهياكل والاصنام وعلما وهم ركبو اطلابهم
ووضعوا فيها وامرهم نعظما لتبقى محفوظة منتفعا بها والافاعقاد
الالهة في ما اتخذ وصورة من الاخشاب والحجارة وكونه خالقا لصوره
ومبدعا لما وجوده قبل وجوده من العالم العلوي والسفلي مما لا يستجيب عقل
عاقلة بل لسداية شامدة رده وابطاله وان وقع ذلك معتقدا البعض
الرعاع ومن اخلاقه من العوام منهم فلا التفات له ولا معول عليه **الفرقة**
الرابعة الحلولية ومولاهن عموما ان الاله المعبود واحد في ذاته اربع
اجرام الافلاك وما فيها من الكواكب وجعل الكواكب مندبرات لها في العالم
السفلي فالكواكب ابناء احنا ناطقة والعناصر اتمهات وما يورده الايمان
الانار الى الامهات فقبلها بارحامها فحصل من ذلك المواليده وهي المكنات
والاله تعالى يظهر في الكواكب السبعة وتخص بشخصها من غير تعدد في
ذاته وقد يظهر ايضا في صورة الاشخاص لارضته الخيرة الفاضلة وهي ما
كان من المواليده قد ترك من صفوا العناصر دون كدرها واختص بالمزاج
القابل

القابل لظهور الرب تعالى فيه اما ذاته واما صفه من صفاته على قدر استعداد
مزاج ذلك الشخص وزعموا ان الله تعالى عن خلق المشرون والقبايح والاشياء
الخنيسة الدنية كالخشرات الارضنة ونحو ما يلبي واقعة ضرورة اتصال
الكواكب سعادة ونحوه واحتماعات لعناصر صفوه وكدورة وزعموا
ايضا انه على راس كل سنة وثلاثين الف سنة واربعماية وخمسة وعشرين سنة
يحدث روحان من كل نوع من انواع الحيوانات ذكروا اني ولا يزال متعاقبا
بالتوالي والتنازل لتمام ذلك لدور تعرض يحدث على راس الدور الاخر
وكذا الى ما لا يتناهى وان الثواب العقاب على افعال الخير والشر في كل دور واقع
لكن في الدور الذي بعده في هذه الدار لا في غيرها والصائبه على اخلافهم في
المبادى منفقون على وجوب ثلث صاوت لهم والاعتساب من الجنابة ومس
المت وعلى تحريم اكل الخنزير والكلب والخزور وماله محلب من التطير والسكر
وامر وابل النكاح بولي وشهود ونهوا عن الجمع بين امراتين وعن الطلاق الا
بحكم حاكم الى كثير من الاحكام المشروعة في شرعنا هذا وطريق الرد عليهم ان يقال
جميع ما ذكره مبني على وجود ما ادعوه من قدم الخوام الروحانية ومياكلها
وهو باطل بما سياتي في حدوث العالم وبتقدير قدمها فاسناد الكائنات
في عالم الكون والفساد المهاد الى الهاكلها انما يصح ان لو لم يكن الباري تعالى
فاعلا مختارا والافعل تقدير ان يكون فاعلا مختارا فلا يلزم شي مما ذكره و
قد يتبادر لك فما سلف وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من دليل اسناد الكائنات
الي غير الله تعالى واما ابطال مذهب الحلولية منهم فقد حققناه فلما فاه
مقنع وكفاية **الفرع الخامس** في الرد على المنجيين واصحاب الاحكام
زعموا الاحكام يتوان كل ما في عالم الكون والفساد من التأثيرات و
التغيرات والامور الحادثة من خير وشر ونفع فستند الى الاتصال الكونية
والحركات العلكة كل اثر الى كوكب وان التأثيرات مختلفة باختلاف
الموثرات السماوية لكن المحققون منهم معتبرون بان شيئا من ذلك غير
مبهرس وانما هو ما اخذ من الوحي واقوال الانبياء كبر مس وعادعون وغيرهما

من الابنانية والتجربة ودوران الانوار الخاصة مع الانصالات الخاصة وحجودا
وعدمها وربما كان ذلك عند الهنود والعرب مستفادا من خواص الكواكب
ولم احوال واحكام مختلفة لا مستند لها ولا برهان عليها ونحوه على بطلان
ما قدم جملة ونيت وجه الضعف في بعض احكامهم تفصيلا حيث تبين الفطن
منه على ضعف ما عده وفساد ما سواه اما من جهة الحملة فهو ان اسناد الثالث
لي ما قبل من الانصالات اما ان يكون مستفادا من التجربة او الوحي او من
خواص الكواكب على ما ذمبوا اليه فان هل بالاستقراء فهو باطل وذلك لان
اتصال الكواكب السيادة متمزج بالكواكب الثابتة والشكل العكسي اذ ارك
في وقت فانه قد لا تعود في عمر الاربعة اكثر من مرة او مرتين وربما لا تنكروا في
عمر البتة بل في اعمار وربما لا تعود دون تمام الدور عندهم في بعض الاحكام
وذلك فيما لا يتحقق مع التجربة وان سلمنا العلم بتكرره فقد لا يؤمن
الانفكاك في وقت اخر وان سلمنا عدم الانفكاك فقد لا يؤمن حلول كوكب
اخر مع ذلك الكوكب في ذلك البرج وليس اضافة التأثير الى احدهما اولى
من غيره وان سلمنا عدم غيره لكن يستع اسناد التأثير اليه لانه اما ان يكون
ذاته وطبيعته واما بالاختيار الاول ممنوع لما سبق في الرد على الطبائعيين
والثاني ايضا ممنوع لان الفاعل بالاحتياط عندهم لا يكون لامع مماثلة و
اتصاله بانفعله ولا مماثلة واتصاله من العلويات والتفليات وان سلم
صحة اسناد الاثر اليه فلا يلزم مرجوده لزوم الاثر لاحتمال وجود معارض
وان سلم عدم المعارض فلا يحتمل عدم القابل السفلي وان سلم وجود القابل
ولكن ممنوع اسناد الاثر اليه لما بيناه من كون الرب تعالى قادرا على جميع
الممكنات وان ممنوع وجوده على غير الله تعالى واما ان كان الاعتماد في ذلك على
خواص الكواكب فقد ابطالنا فيما تقدم في الرد على الطبائعيين كيف وان اجابوا
خواص الكواكب فقد ابطالنا فيما تقدم في الرد على الطبائعيين كيف وان اجابوا
خواص الكواكب والبروج مما يوجب اختلاف طبائعها لاستحالة اختلاف الخواص
مع التماثل في الطبيعة وذلك يوجب كون تلك مركبات طبائع مختلفة ولا
يتمتع

يتمتع عليه مع ذلك الخلق والاختلال وهو مبطل علم الهيئة وان كان
المستند في ذلك انما هو الوحي واقوال الانبياء فهو غير مسلم ولا سبيل اليه
اثباته وتيقنه بر نقله احدا فلا يكون نصا قاطعا في الدلالة بحيث يمنع
تاويله وتقد بر ظهوره بمعارض بما نقلت الشريعة الطائفة عن الرسول
المعصوم وعلى لسانه من الاليات الدالة على انه لا خالق الا الله كما اسلفناه وبما
اوضحناه من دليل العقلي والمستندا لقطعي هذا من جهة الحملة واما من
جهة التفصيل فامور في احكامهم منها ان اولى ما نعتد عليه عند الحكم على
المولود انما هو الطالع الرصدي وهو غير يقيني لان الاخذ للطالع اذا
احسن انفصال الولد فلا بد عند اخذه للطالع من ان يرصد عضاده
الاصطرلاب بحيث تقع ضوء ذلك الكوكب في السقب الاعلى من العضادة
نافذة النقب اسفل منها في ذلك الوقت ومن وقت انفصال الولد اليه
ان تقع على درجة ذلك الكوكب من البرج الذي هو فيه يرتفع درجة الطالع
وقت الانفصال اما بدرجة او اقل او اكثر وعند ذلك فلا يحصل الوتوق
بالحكم من اذاع سلامه الاله التي بها احدا لارتفاع وصحتها عن الاضطراب
وذلك غير معلوم واذا كان كذا في ما هو اولى بالاعتماد عليه فادونه
من الطالع المنوذاري وهو ما يستوحه المنجم من طالع المولود بعد ولادته عند
ما اذا ذكر له وقت الولادة بالتقريب بطرق الاولى ولهذا كان ما خلف من
احكامهم اكثر من المصيب ومنها ان اورد صادف مولود من توأمين ولدان في
وقت واحد في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة والطالع لهما
واحد ولا يمكن ان يكون ذلك سببا بينهما من التفاوت في وقت الولادة
فانه لو قدر التفاوت زيادة درجة او نقصانها فالحكمة قد يكون على
ما وصفناه وان كان التفاوت بمقدار الدرجة الواحدة غير مؤثر في تغير
احكامهم باتفاق منهم ومنها ان اورد نجدا غفرا وخلق كثيرا لا نحوهم
عدد يهلكون في ساعة واحدة تقتل او غرق طوفان او حرق او هدم
في نزلة مع اختلاف طوالهم وتفاوتها في السعد والنجوس ومن كان

طالعة بالسعد في ذلك الوقت فكيف يفرحكم الخاص بالحكم العام
 وذلك مما لا يحصل لهم منه ومنها انهم اجمعوا على ان المريح سر الحرارة
 والسوسة وجمعوا على انه من اجم المطر والابواب وهو جمع من متنا قضيب
 ومنها انهم اتفقوا على ان من كان طالعة كحوت والقوس وكان المشتري
 صاحب البتة في درجة شرفه واحطت عنه الخوس فانه على رايهم يكون
 اسعدا لسعداء وانقى للناس واورعهم واكثرهم ذكاء ورددوا على المنجمن
 وانكار ما عدا الشريعة والسعد الاكبر وهو المشتري لا يوجب لصاحبه
 رذيلة ولا صفة مذمومة ولو كان النبي حقا والقول بالحكم منه صدقا
 لكان صاحب ذلك الطالع كاذبا والكذب رذيلة وصفه دمر وذلك
 لا يقتضيه الطالع المفروض ومنها انفاهم على ان زحل اكبر الخوس وهو
 مفيد عندهم للملك والرياسة العظيمة واجل العلوم عندهم وهي الفلسفة
 فيكون الخس مفيدا للسعد لا عظم غير معقول ومنها اجمعهم على ان الشمس
 محرقة لما تقارنها من الكواكب السارة ومدلول احراقها لما تقارنه غير معقول
 وذلك ان حمل الاحراق بالحرارة الخاصة كاحراق النار لما حملها
 قابل للاحراق متعذرا اذا الشمس عندهم ليست حارة وان عوانه انها نورها
 تهر نور الكواكب وتقهها فهو غير صحيح اذا الكواكب عندهم غير نيرة نفسها
 بل مستنيرة من نور الشمس ولا يخفى ان استنارها بمقارنه الشمس لها يكون
 اكثر منه عند عدم المقارنه وان عموما بالاحراق عند المقارنه تهر اصدار الباطن
 في العالم السفلي عن رتبة الكوكب وذلك مما لا يوجب تغيير حكم العلوية
 بل يلزم ان يكون ما لم تر عند طلوع الشمس نهارا نورها لا اصدار الباطن
 عن رتبة ما كان يرى من الكواكب بتقدم طلوعها احتراقا لتلك الكواكب
 وليس كذلك وايضا فان الشمس كل كوكب من الكواكب السيادة مختص
 في فلكه لا يوجد معه غيره وليس مقارنه الكوكب للكوكب عندهم
 به الصالح مما به بل معنى مقارنه له محاذتها على درجة من برج بحيث يمكن
 ان يفرض بينهما خط مستقيم متصل فاذا كانت مقارنه الشمس لبعض الكواكب

هي بالمحاذاة فاي كوكب كان ناظرا اليها يتبد بس او ثلث او ربع او
 مقابلة فهو محل ذاتها بحث يمكن فرض خط مستقيم متصل فيما بينهما فاذا كانت
 الشمس محرقة للكوكب بالمقارنة اي بالمحاذاة يجب ان يكون محرقة له بكل
 محاذاة يفرض ليس كذلك عندهم ومنها قولهم في الخسوف والكسوف
 اما خسوف القمر فانهم زعموا ان حرور الشمس اكبر مركزا الارض بصغاف كبيرة
 حتى ان الاوائل قدروا زيارتها على الارض بمائة واربعه وستين مرة و
 زعموا انه اذا انحطت الشمس المغرب امتد الارض ظل على شكل مخروط صنوبر
 ضرورة ان الشمس اكبر من الارض لا يزال مخروط ظل الارض بمد وسند
 له ان تخفى ولا تتعدى فلك عطارد فاذا انفق خطور الفرض ذلك الظل
 من غرتيا من لا يتاسر بحث بحجب عنه نور الشمس فهو خسوفه وعلى حسب
 بولحه في مخروط الظل يكون زيادة الخسوف ونقصه فتر لا تزال القمر في السبر
 والطلوع الميل الى حلة الاجلاء والعود الى مقابلة الشمس من غير حاجز و
 ان الكواكب الثابتة في فلك البروج ايضا يكتسب نورها من الشمس كسائر القمر
 فاذا قبل لهم فلولا تنكسف بحلوله مخروط ظل الارض منها ومن الشمس قلوبا
 لان الظل تخفى دون الوصول اليها فاذا قبل لهم ولرقلته بالمخروط مخروط الظل
 دونها قلوبا لانها لا تنكسف ويودور تمتنع ولا يتحقق لهم فيه جواب بل ولو
 قبل لهم ان الكواكب الثابتة في فلك البروج وكذلك زحل والمشتري و
 المريح نيرة بانفسها فذلك لم تنكسف مخروط الظل مع وصوله اليها
 لم يكن لهم عنه جواب واما خسوف الشمس فمن عموما انه ستر القمر للشمس عن
 اصدارها عندنا اذا انفق جريان القمر في الاجتماع على سمت جريان الشمس الذي
 واه مظلما حایل اللون انما هو القمر والافاق الشمس على نورها ومقدار الكسوف
 على حسب اختلاف مقابلة القمر للشمس وستره لها وهذا لا يعهد كسوف الشمس
 في غير ايام المقارنه والاجتماع ولو قل لهم كما ان القمر قد تقارن الشمس
 المقارنه الصميمة فذلك لزمنة وعطارد فبابها لا يجبان الشمس عن
 ابصارنا في وقت المقارنه والاجتماع كافي القمر ليرجى والمبالاة الفرق سبلا

وانضا فانهم حكوا بانخاس الشمس عند كسوفها مع بقاها على جافها فان كان
الانخاس انما هو باقصاع نورها عن العالمين بانها جزء منها وبقاها باصارتها
فجب ان يكون منتجة مما غرت لتحقق هذا المعنى فيها وليس كذلك عندهم
وسدنا ايضا لاجواب لهم عنه وبحال كفاء بانهمنا علمه من فساد افعالهم و
بطلان رسومهم والاحط بهم كثير ومذبانهم طويل لا يليق الاستقصاء
نمل هذا الكتاب **الفرع السادس** في الرد على الشنوية والمجوس في التنوية
فهم خمس فرق **الفرقة الاولى** المانوية اصحاب ماني بن ماني الحكم الذي
ظهر في زمن شاپور بن اردشير وقله هرام بن مهران من شانون بعد مبعث عيسى
عليه ومعتقدهم ان اصل العالم من النور والظلمة وانها جسمان قد بان لورا الا
ولايزو لاحسان سمعان نصيران ومما متضادان في الصورة والفعل
متخادمان في الجزئ كاذب الشمس والظل ومما غير متساويين لان جهه الخاذي
وان النور فوق الظلمة والعالم من مخرج مركب منهما لكن امتزاجها هزل وقع
اتفاقا او بسبب ذلك مما اختلفوا فيه ولم فيه حط كثيرا لا يليق ذكره هنا
وزعموا ان النور خير محض والظلمة شر محض وانما كان في العالم من خير
فمن النور وما كان من شر فمن الظلمة وهم معتقدون في الشرايع والانبيا و
ان اول مبعوث بالحكمة والتنوية آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وابراهيم
وزرادشت والمسيح واولص و محمد عليه السلام وكانوا يوجبون في اليوم
والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والنخل وعادة
الاوثان **الفرقة الثانية المزدكية** اصحاب مزدك الذي ظهر
في زمن نوشروان ومعتقدهم في قدم النور والظلمة كاعتقاد المانوية
الا انهم يقولون ان النور عالم حساس في انه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار
بخلاف لظلام فانه جامل اعرج وانما يفعله حكم الانفاق والحبط والامتراج
بينهما بالانفاق وكذلك كلص احدما من الاخر ومن مذهبهم تحريم الخالفة
والمباغضة والمقاتلة والباغحة الاموال والنساء والحكم باشتراك الناس
فيها كما اشتراكهم في الماء والكل **الفرقة الثالثة الديسانية** اصحابها

اصحاب ديسان ومذهبهم في النور والظلمة كذب المزدكية الا انهم
خالفونهم وانما حدث من لشركان عن لظلام بطبعه لا يحكم الانفاق
الفرقة الرابعة المرقسية وقد وافقوا من تقدم ذكره في اثبات
النور والظلام وخالفونهم في اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين
النور والظلمة وسبب المزاج بينهما ضرورة انها متضادان وامتراج
المتضادين لا يكون الا موحدا لا متراج قالوا وذلك الاصل دون النور
في المرتبة وفوق رتبة الظلمة ومنهم من قالوا ان لامتراج انما يحصل من
المعدل والظلام لقرنه منه ومولايرون ابا حة كل ما فيه نفع لبدن الانسان
وروحه ويحرمون ذبح الحيوان **الفرقة الخامسة الكينوية** ومولاي
زعموا ان اصل العالم ثلاثة النار والماء والارض واحداث ساير
الموجودات لا يكون الا عنها وان النار بطبعها خيرة والماء ضده والارض
متوسطة فما كان من خير محض فمن النار وما كان من شر محض فمن الماء وما
كان متوسطا فمن الارض ومولايهم المعتقدون في النار وعن مذهبهم لشا
اتخاذ بيوت النيران في السلدان وعبادتها بعظما لها لكونها علوية نورا
لا وجود للعالم ولانفالها الالهة ومولايهم حرموا الزكاح والذباح واعتكفوا
على عبادة النيران وسمون الصامية ايضا **واما المجوس** فقد انفقوا
انضا على ان اصل العالم النور والظلمة كذب الشنوية وقد اختلفوا وتفرقوا
في اربعة **الفرقة الاولى** الكيومرثية اصحاب المقدم الاول كيومرث
وهو آدم عليه السلام لان اول من مرث الارض ومولاي ائبوا اصلين النور
وعبروا عنه يزدان والظلام وعبروا عنه باهر من وقالوا يزدان قد يبر
واهر من مخلوق من فكرة ردة حدثت ليزدان ومي انه لو كان في منازع
في ملكي كيف يكون وزدان اصل الخير واهر من اصل الشر **الفرقة الثانية**
الشرقية يزعموا ان النور قد يبروانه اصل الموجودات وانه ابدع اشخاصا
من نور كلها روحانية لكن الشخص لا يحظر منها واسمه زروان شك في شئ
من الاشياء فحدث منه اهر من وهو الشيطان **الفرقة الثالثة** المنجوية

وهم الذين قالوا ان النور كان وحده في القدم ثم لمسح بعضه فصارت
الفرقة الرابعة **النور اشتبه** اصحاب زردشت ومولانا زعموا ان
زرادشت كان نبيا وانه كان يعتقد ان اصل العالم مو الله تعالى وانه قدم
ازلي وانه خلق النور والظلمة متضادين ومزجها حكيمه راما واما متزاجها
مكون العالم ولا يزالان في التقادم والتغالب الى ان يغلب الخير والشر والنور
والظلمة وتحلص الخزيه عالمه ونمط الشر عند وهو المعاد ورجان عمو ان الله
يعلم خلق النور باصلا ووقع الظلمة تبعاله لا بالقصد الاول كما تباع الظل بوجود
الشخص من مذهب هؤلاء الامم ان الله والكفر بالسيطان والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واحتساب الحنايث ولكل فريق من فرق الشوية والمجوس
تفاريح في منابهم واخلاف كثير ومذبان طول خارج عن خصوص مقصدنا
في الرد عليهم بما ناثرا الاعراض عن ذكره اذ هو التيق بالتواريخ والنبية على
فساده لنا فيه في الحل وسهولة معرفته عندنا لا اطلاع على اقوالهم لمن لدته
تحصيل ومعرفة **والطريق في الرد على الشيعة** ان يقال قولكم ان النور
والظلمة جسمان ليس كذلك بل هما عارضان للجسام بدليل امور خمسة
الاول ان الجسم قد يوصف بالنور والظلمة فنقال جسم منير جسم مظلم والصفة
غير الموصوف الثاني ان الاجسام غير متضادة والنور والظلمة متضادان
الثالث ان الاجسام مسبوقة في الحد والحقيقة ولا كذلك النور والظلمة الرابع
ان النور والظلمة تعاقبان على الجسم الواحد ويبد كل واحد منهما الاخر مع بقاء
الجسم بحاله الخامس هو انه لا معنى للنور الا الشعاع والشعاع ليس جسم على
ما تقدم في الادراك والظلمة لا معنى لها الا عدم النور في ما من شأنه ان يكون
مستنيرا على ما تقدم في سئلة الرؤية هو وان سلمنا انها جسمان ولكن لا نسلم في
وذلك لان كل جسم مركب فيكون مفتقرا الى اجزائه والمفتقر اليه غيره لا يكون
واجبا لذاته بل ممككا كما سلف بيانه وسنبتين ايضا حدوث كل موجود ممكن فيما
بعد وان سلمنا قدمهما فلا نسلم امكان عدم التناهي في ابعادهما على ما سلف
حقيقه وان سلمنا عدم التناهي في ابعادهما فلا نسلم امكان امتزاجهما فان الامتراج

منها اما كليتها او بعض كل واحد منهما لا جائزان يقال لا اول لان
امتزاج احداهما لاخر لا يكون الى حركة كل واحد منهما الى الاخر او بحركة احداهما
الى الاخر والا فكل واحد باق في حيزه فلا امتزاج والقول بالحركة عليهما
او على احداهما ممنوع لوجهين الاول انه لو تحرك احداهما الى الاخر لخللا عنه حيزه
وما لا يتناهي لا مخلو حيزه عنه والاشاي ما لا تتناهي هو محال الثاني ان
حركتهما اما ان يكون واجبة او ممكنة لا جائزان يكون واجبة فانها صفة للمتحرك
والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر اليه لا يكون واجبا وان كانت
ممكنة فاما ان تقتضي وقوعها الى مرجح او لا فتقرب لا جائزان يقال عدم
الافتقار لما تقدم في اثبات واجب الوجود وان قيل بافتقار الى المرجح فاما
ان يكون المرجح حركة احداهما الى الاخر فهو نفسه او غيره فان كان نفسه
فالمتحرك ان كان هو النور فحركته الى الظلمة شر من وجهه ويلزم منه صدور
الشر عن الخير وان كان هو الظلمة فحركتها الى النور خير من وجهه ويلزم منه صدور
الخير عن الشر وهو ممنوع على اصلهم وان كان المرجح حركة كل واحد منهما الى الاخر
غيره فاما ان يكون المرجح لكل واحد منهما هو الاخر او غيرهما كما قلت المرهونة
فان كان الاول فلا يخفى ان حركة النور الى الظلمة خير من وجهه لخروج فعل
الظلمة عن محض الشر فاذا كانت الظلمة هي الموجبة لذلك فقد صدر مما هو
خير من وجهه عن الشر المحض وان حركة الظلمة الى النور شر من وجهه لخروج
فعل النور عن محض الخير فاذا كان النور هو الموجب فقد صدر مما هو شر من
وجهه عن الخير المحض وهو ممنوع على اصلهم وان كان المرجح حركتهما غيرهما فاما ان
يكون حيرا محضا او شر محضا او حرا من وجهه وشر من وجهه فان كان الاول
فقد صدر عنه الخير من وجهه وهو ممنوع عندنا وان كان الثالث فلزم ان
يكون ذلك لما لك مركبا لا بسيطا وعند ذلك فالاصول يكون اكثر من ثلثة
ولم نقل به احد منهم وهذا الوجه الثاني تيسر امتناع امتزاج بعض كل واحد
بعض الاخر وان سلمنا امكان الامتراج بينهما فلا يسلم وقوع الامتراج و
بيانه من وجهين الاول ان الامتراج اما ان يكون حرا محضا او شر محضا او خيرا

من وجه وسر من وجه فان كان خيرا محضا فقد صدر عن النور والظلمة و
الخير المحض لا يصدر عن الظلمة وان كان شرا محضا فقد صدر عنها والشرا المحض
لا يصدر عن النور عندئذ وان كان الثالث فاما ان يكون من جهة ما
مؤخر مقدر دأ على تحصيله للنور قبل حصوله او معجوزا عنه فان كان الاول
فترك النور له شرمه وان كان الثاني فالعجز عن تحصيل الخير شرا فلا يكون خيرا
محضا الثاني هو ان لظلم والكذب عندهم قبح مطلقا ولا يصور صدورهما عن
النور بل عن الظلمة فادق من صدر عنه الظلم او الكذب انما ظلمت او
كذبت فالقابل لهذا القول اما النور والظلمة او هما فان كان الاول فالنور
كاذب والكذب شرا وان كان الثاني فالظلمة صادقة والصدق خيرا وان
كان الثالث فالنور كاذب والظلمة صادقة ويلزم من ذلك صدور الشر عن
النور والخير عن الظلمة وليرى قولوا به فان قالوا الدليل على تركيب اجسام
العالم من النور والظلمة انما وجدنا بعض الاجسام ذاتا لظلمة فعلينا ان الظلمة
غالبية عليه وبعضها لا ظل له فعلينا ان النور غالب عليه قلنا هذا انما
يلزم ان لو كان لا ظل له يكون نيرا وليس كذلك بدليل الهوا وان سلمنا ان
كل ما لا ظل له نير ولكن لا يلزم ان ما كان له ظل فالظلمة غالبية عليه بل هو
محض ظلمة لا مركب وما لا ظل له فهو نور محض لا مركب وان سلمنا ان كل جسم
من اجسام العالم لا تخلو عن النور والظلمة فلا نسلم انه يلزم من تصافيهما
ان يكون مركبا منهما وان سلمنا ان اجزاء العالم مركبة من النور والظلمة
لا نسلم حدوث الامتزاج مع القول بقدم الممزجس فان قالوا لا واحدنا
النور طالبا للحلاص من الظلمة صادقا عنها ولو كان امتزاجهما ان ليا لما كان طالبا
لترك الاذية قلنا لو لم يكن الامتزاج اذ ليا كان التباين اذ ليا وكما جار عليه
طلب ترك التباين الاذية جار عليه طلب ترك الامتزاج بتقدير كونه اذ ليا
وان سلمنا وقوع الامتزاج ولكن لا نسلم امتناع صدور الشر عن النور والخير
عن الظلمة وبياضه من اربعة اوجه الاول ان الظلمة قد تستر اهار عن ظلم
نقصد قبله وهو خرو النور بديل عليه وموشر الثاني ان الظلمة تجمع البصر

وهو خرو النور بفرقه وموشر الثالث هو ان الظلمة تعين على النور
والراحة به وهو خرو النور بالصدرا الرابع هو ان النور قد يلازمه الخ
المخرب وموشر بخلاف الظلمة وعلى هذا فلا يخفى الكلام على الكسونه ايضا
واما الرد على الخبير القائلين بقدم النور وانه اصل وجود العالم
ان يقال القول بقدم النور انما يصح ان لو كان قائما بنفسه وليس صفة
عارضه لغره وليس كذلك على ما سلف في الرد على الثنوية وان سلمنا ان
النور قادر بنفسه فاما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان ممكنا فلا بد له
من مرجح لوجوده على عدمه ويلزم من ذلك لا يكون قدما لما تاتي وان كان
قدما فلا يكون هو الاصل الاول في وجود العالم بل مرجحة وان كان واجبا
لذاته فاما ان يكون مشاركا لباقي الاوار في المعنى او محالها فان
كان الادل فليزمر ان يكون كل نور واجبا لذاته وهو محال والاما ان يكون
قابلا للعدم وهو محال وان كان الثاني فاما ان يكون جوهر او عرضا او شيئا
ليس بجوهر ولا عرض لا جاز ان يقال ان الاول والثاني لما سلف في ابطال
التشبيه فلم يبق الا الثالث وهو المعنى بالاله تعالى وعند ذلك فلا نسلم
امتناع صدور الموجودات عنه من غير واسطة الظلمة كما اسلفناه
فان قالوا انما صادقا في العالم خيرا وسرا اذا النور خير محض فلا يكون الشر
صادرا عنه فلا بد من شئ يكون صدور الشر عنه وذلك هو الظلمة فقوله
القول بالخير والشر مني على التحسين والتفويض الذائقين وهو متنع لما سلف
التعديل والتجوز وتتقدرون الشر ذاتيا فلما منع من صدور شره عن النور
على مذاهبهم وذلك لان الشر الموجود في العالم لا يمكن ان يكون واجبا بنفسه
ضروية حدوده عندهم وان كان ممكنا فلا بد له من علة وهو اما ان يكون
مستندا الى النور او الى الظلمة كما قالوا فان كان الاول فقد لزم صدور
الشر عن النور وان كان الثاني فالظلمة ليست واجبة لذاتها ضرورة اعترافهم
بعدم ثباتها ممكنه ولا بد لها من علة موجبة لها وتلك العلة اما ان يكون هي
النور او ما صدر عن النور ضرورة عدم قدم ما سواه فان كان الاول

فقد صدرت الظلمة وهي شئ عن النور وان كان الثابت كما هو مذموب
الكيمورية والزور وانها فلك لعله اما ان يكون جسرا او شرا فان كانت
خيرا فقد صدر الشر عن الخير وان كانت شرا فقد صدرت عن النور وموخر
وفه ابطال لذمب المسخنة والذي يخص الكيمورية في قولهم حدوث الظلمة
من عرض فكرة ردة للنور انه ليس القول بقدر النور وحدث الظلمة
لعروض الفكرة الردة للنور اولى من القول بقدم الظلمة وحدث النور
فكره صالحه عرضت للظلمة واما الزهاد شيتة فارقالوا ان الظلمة مخلوقة
لله ليكون سببا لوجود الشر ولا يمنع اسناد الشر اليه فهو باطل
لان الظلمة شر وقد وجد ما وان لم يقو لو اذ لك بل قالوا انه خالق
الظلمة وكل موجود فهو المطلوب **الفرع السابع** في الرد على المغترلة
في خلق الافعال واعلم ان هذا الفرع من الفروع المشككة والامور المعضلة و
لا تتم تحقيقه الا بتقدير اصول وتنقيح فصول لا بد من الاشارة اليها والتنبه
عليها وهي احد وعشرون فصلا اثبات القدرة الحادثة **ب** في امتناع
بقا القدرة الحادثة **ج** في تعلق الاستطاعة بالفعل **د** في امتناع تعلق
القدرة الحادثة بمقدورين **هـ** في ان القدرة الحادثة غير موجبة لمقدور
و في تماثل القدرة الحادثة واختلافها وتضادها وانها مل بفتقر
تعلقها بالمقدور الى الله ونسب مخصوصة ام لا **ز** في افعال الناير مل بمقدور
له وان النور بضاد القدرة ام لا **ح** في وجود مقدورين قادرين وان الله
تعالى على مثل فعل العبد ام لا **ط** في امتناع مقدور واحد بتقدير لقادر واحد
من جهة واحدة **ي** في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد من جهتين
باني العجز وحقن معناه **يد** في تعلق العجز بالمحور عنه **يد** في
اختلاف المغترلة في عجز لقادر على حمل مائة رطل لا يمكن معها من حمل مائة اخرى
ومناقضتهم في ذلك **هـ** في ان القادر هل يكون ممنوعا من مقدوره مع وجود
قدرته عليه ام لا **و** في اختلافات متفرعة على المنع بين المغترلة والاشارة الى
مناقضتهم فيها **ز** في تعارض الموانع والرد على المغترلة **فهـ** في تحقيق معنى المخط

لطفي المجد والمحقق معنا **ك** في ان لفاعل لا يعود اليه من فعله حكم ولا يتحدد
له بسببه اسم **كا** في ترك الفعل وحقن معناه **الفصل الاول** في
اثبات القدرة الحادثة والاختلاف بين المنكبين في ان الفاعل المختار متنا
قادر بقدرة الاما نفل عن هم وابتاعه انه نفى القدرة الحادثة ثم اختلف
القايلون بالقدرة فمنهم من مبالى ان القادر ببعض من اعاضه كضار
من عرو ومشام من سائر ومنهم من صرف القدرة الى بعض المقدور وانفقت
الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان لقدرة صفة وجودية تتأق معها الفعل
المقدور بدل اعرال الترك والترك بدل اعرال الفعل خلافا للشري بالمعتر فانه قال
الاستطاعة عبارة عن سلامة الله عن الافات وانها ليست بعضا من
القادر ولا بعضا من المقدور وهي ايدة على كل ما يقدر من صفات الاحياء
وهو الحق لكن اختلف هولاء في طريق اثبات القدرة فذهب الهمداني من المعترلة
الي ان طريق العلم بذلك انما هو العلم بتأق الفعل من بعض الموجودين بقدره
من غيره وذهب الجبائي الى ان طريق العلم بها انما هو العلم بصحة الشخص وانقفاء
الافات عنه وبما فاسدان اما الاول فهو باطل على اصله القابلة بالمنوع
فانه قادر عندة على الفعل المنوع منه وان كان فعله متعذرا اعلمه غير
مات منه وعند ذلك فالجمع بين القدرة مع التعذر والقول باختصاص
القدرة بمتأق منها الفعل دون غيره ممنوع وكونه محال لتأق منها الفعل
مقدور ارتفاع المانع لا يوجب كونه مختصا بالقدرة قبل ارتفاع المانع
والا كان العجز مختصا بالقدرة لانه كما لتأق منه الفعل بتقدير ارتفاع
العجز ومو اختلاف الاجماع والافات فصل بينها فان قيل كون القادر قادرا صحيح
للفعل ولا يلزم منه وجود الفعل كما في الحسوة مع العلم فقولا لا سلم الحسوة
لمجرد ما مصححة للعلم والاصح معها ولا فرق من الموجب والمصحح في ذلك على
ما ناتي بتحقيقه فمما تقدم ان ذلك ما ذكره نمتقص بكون الساري تعالى قادرا
في الاذل ومع ذلك فلا تتأق منه وجود الفعل اذ لا واما الثاني وهو مسلك
الجبائي فلا نه اما ان يقول مع ذلك يجوز حلول الصحيح السليم عن الافات

مع وجود اضداد القدرة وهو مجامع الجمع على ابطاله واما اهل الحق من الاشاعرة
فقد استدلوا على ثبوت القدرة الحادثة بالحد الحاقل من نفسه من النفوس الصورية
بين حركته مرتعشا وحركته محتاراً وليست هذه النفوس راجعة الى صفة الحركين
اذلا اخلاف من الحركة الاضطرابية والاختيارية من حيث هي حركة الاولي الاضطرابية
والاختيارية وذلك من صفة المتحرك لا الحركة وعلى هذا فقد بطل القول بعود
القدرة الى بعض المقدور فليرتق الا ان يكون التفرقة عابدة الى صفة المتحرك
من الاختيار والاضطراب وعند ذلك فاختصاصه بالاختيارية في احدى الحالتين
دون الاخرى اما الالكون بموجبها وبموجبها نيرانها بالاولى والسيات في اثبات
الاعراض وان كان لثالثه فذلك الموجب اما عدم او وجود لاجازان يكون عدماً
لما تحقق في مسألة الروية ولما ناتي بتحقيقه في العليل والمعلولات وفي اثبات الاعراض
وبه يبطل قول من جعل الموجب انتفاء الآفات وان كان وجودها فاما ذاته او
بعضها او صفة زائفة لا جازان يقابلها اولاً لتحقق وجود ذاته و
بعضها في الحالتين والموجب لا بد وان يكون مختصاً باحدى الحالتين والى اخرى
وان كان لثالثه فاما ان يكون تلك الصفة الحيوة او العلم او الادارة او البنية
المخصوصة او غير ذلك لاجازان يكون هي الحيوة او العلم لشمولهما للحالتين
حالة الاضطراب والاختيار ولا الادارة لان الادارة غير موجبة للتكرار
الفعل والاختيار في الجادة بل تخصيصه بحالة ذوجالة ولا بالبنية المخصوصة
فان الحق غير مشترطة بالاجماع في ثبوت كون من لا كون وعند ذلك فما
من بنية وكون بقدر موجباً للاختيار بالاولى يمكن فرض وجوده في الجماد مع
انتفاء الاختيار عنه وان كان الموجب غير ذلك فهو المطلوب والمعبر عنه بالقدرة
الحادثة وتام هذا التحقيق ودفع ما يرد عليه من الاشكالات **الفصل**
الثاني استناع بقاء القدرة الحادثة مذمب اهل الحق استحالة بقاء القدرة
الحادثة ووافهم على ذلك بلخي من المعتزلة خلافاً لمعظم المعتزلة في ذلك
والمعتد في ذلك ان يقال القدرة الحادثة عرض وكل عرض مستحيل البقاء
فالقدرة الحادثة مستحيلة البقاء اما بيان المقدمة الاولى مما سبق الفصل
الذي

الذي قبله واما بيان المقدمة الثانية فاما في بيان الاعراض واحكامها فان
قل لا نسلم استحالة بقاء كل عرض باعدا القدرة فلا نسلم استحالة بقاء القدرة
الحادثة وسانه ان من كان مستقراً بعد اذ مثلاً فغير ممنوع عليه ان يقوم به القدرة
على الكون بالبصرة وسانه من ثلثة اوجه الا اولها ان القابل للقدرة على الكون البصرة
انما يكون قابلاً لها بنفسه والاما كل لا غير صفات النفس فاذا كان بغداد فهو
على حكم نفسه ان لو كان بالبصرة فكون قابلاً للقدرة على الكون بالبصرة الوجه الثاني
انه لو امتنع قيام القدرة على الكون بالبصرة في حق المستقر بغداد لافضى ذلك الى
ابطال قيام القدرة به من غير وجود ضد لها ولا لشرطها حاله كونه بغداد وهو
ممنوع الثالث ان الستاد امر عده وهو اهل الامر بالمسير الى البصرة مثلاً وهو
بغداد امر اجاز ما على الفور ثم انقضى من الزمان ما يمكن قطع تلك المسافة والكون
بالبصرة في مثله وتواني العبد في امثاله امر من غير عذر ولو نزل في مكانه فانه
لسمح للور والتوخي ولو لا اقتدار العبد على الكون بالبصرة حاله الامر مع بقاء
في مكانه لما حسن الور والتوخي على الاقدرة للعبد عليه واذا كان قيام
القدرة به على الكون بالبصرة حاله كونه بغداد ممكناً فلفرضه واقعا فان الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه المحال وعند فرض وجود القدرة على الكون بالبصرة حاله
كونه بغداد فلا بد وان يكون تلك القدرة متعلقة بمقدور ربما والا كان فيه
قلب جنبها ووجود قدرة لا مقدورها وهو ممنوع واذا كانت متعلقة بمقدور
فهي لا توقع مقدورها وهو الكون في البصرة الا في الحالة الثانية من وجود القدرة
لا كما بعد ذلك وذلك مستحيل في الكون في البصرة ولو استحال فرض بقاءها لا استحالة
كونها موقفة لمقدورها فلا يكون متعلقه به وهو محال لوما لزم عنه المحال فهو محال
والجواب اما منع استحالة بقاء الاعراض فسياتي وجه ابطاله وابطالها يقال
عليه في موضعه ان شاء الله تعالى على وجه يدخل فيه القدرة الحادثة وغيره والقول
بان قيام القدرة على الكون بالبصرة حاله كونه بغداد ممكن ممنوع واما الوجه الاول
فان عليه نفس الكون بالبصرة حاله كونه بغداد فانه قال له نفسه ونفسه غير
منفردة بكونه في بغداد ومع ذلك فكونه بالبصرة غير ممكن ان يقوم به حاله لونه

ل

في بغداد ولا فوق من الكون في البصرة والقدرة عليه وان قيل بان الكون بغداد
مضاد للكون بالبصرة فلذلك امتنع قلنا الكون بالبصرة بمحالة كونه بغداد
فالمانع من ان يقال بان القدرة على الكون في بغداد وان نفس الكون في بغداد صفة
للقدرة على الكون بالبصرة واما الوجه الثاني فلا نسلم ان امتناع قيام القدرة على
الكون بالبصرة حاله كونه بغداد من غير ضدها ولا شرطها على ما يفرض في الوجه
الذي قبله وان سلمنا انتفاء جميع الاضداد لها وشرطها ولكن لم نقل ان القول بامتناعها
من غير ضدها ولا شرطها ممنوع واذما لم يمتنع وجود العالم بالشيء حاله
النظر فيه مع انه لا تضاد بين النظر في الشيء والعلم به عندهم ولا بين النظر وشرط
العلم بما المانع من تحوزه ههنا واما الوجه الثالث فمبني على امتناع العلم على
لا قدرة عليه وهو ممنوع على اصلنا فان المأمور بفعل غير قادر عليه هل الملبس
به وهو مذموم على تركه وان قيل ان ذلك قبح وتكليف بما لا يطاق وقد بطلنا
القول بالتحسين والتقيح الذاتي وبنحوها ان التكليف بما لا يطاق في التعديل
والجوز وان سلمنا امكان قيام القدرة على الكون بالبصرة حاله كونه بغداد
ولكن لا نسلم امكان تعلقها بالكون في البصرة حاله كونه بغداد وما المانع من ان
يكون شرط تعلقها به امكان الكون في البصرة والكون في البصرة حاله الكون
بغداد ممنوع بالاجماع فهو لزم منته وجود قدرة لا مقدور لها وهو ممنوع
لانسليم امتناعه ثم هو على خلاف مذهب الخصم في اعتقاده ان الاعراض التي
لا نقالها على اصله تخصص وجودها باوقات مخصوصة والقدرة الحادثة لا تتعلق
بها قبل تلك الاوقات بل انما تتعلق بها في تلك الاوقات واذ انصرت تلك
الاوقات انقطع تعلق القدرة بها مع بقا القدرة في نفسها وهو قول القدره لا
مقدورها **الفصل الثالث** في تعلق الاستطاعة بالفعل مذهبنا بل الحق
من الاشاعر ان القدرة الحادثة لا تنقسم على تقدم وريما ولا تتعلق به قبل حادثة
بل وقت حدوثه ووافهم على ذلك الخار من المعتزلة ومحمد بن عيسى والراوندي
وابوعيسى الوراق وغيرهم وذهب كثير المعتزلة والبكرية وكثير من الزيدية و
المرجئة كضار بن عمرو وحنبل لفرج الى ان القدرة لا تستحل تعلقها بالحادث

حدوثه وانما يتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من حوّن انتفاء
القدرة في الحال الثانية من وجودها وجوز وجود مقدور بها في الحالة
الثانية مع عدمها في الحالة الثانية ومنهم من منع من ذلك وادّعى علمنا
لي حاله وجود مقدور بها بكل الاشتراط كما اشترط البنية المحضوصة وان
لم يكن قدرة عليه في تلك الحالة واختلفوا ايضا في جواز حلول صادرها بالقدرة
الحادثة عن جمع مقدوراته فذهب يوماشم وجماعة من المعتزلة الى جواز ذلك
وذهب الجبالي الى جوازه عند وجود الموانع ولم يحوز ذلك عند عدم الموانع
في الافعال المباشرة دون المتولدة واتفقوا ايضا على انقسام الافعال الى المقدورة
عليها لا تنفقر وقوعها الى التكاليف القائمة محل القدرة والى ما تنفقر في
الافعال الخارجية محل القدرة واتفقوا ايضا على استحالة بقاء القدرة مع
عدم تعلقها بمقدور ما في الدوام لكن منهم من قال بالقدرة الحادثة في وقت
وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية والثالثة الا في الحالة الثانية
وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لانصير متعلقة به الا في الحالة الثالثة
وسلم جبرا ثم اختلف هؤلاء فذهب الجبالي وابوالهذيل الى ان المقادير
في الحالة الاولى يقال له فيها فعل ولا يقال له فعل وذهب يوماشم الى انه لا يقال
له فعل وذهب بشر بن المعتز الى انه يقال للمقادير فعل مطلقا غير مقدور
دون حاله وذهب يوماشم وابوالهذيل احمد بن الحلاف الى الفرق بين فعال القلوب في افعال
الجوارح ففقالا القدرة على افعال القلوب لا بد وان يكون معها خلاف القدرة
على افعال الجوارح فانه قال تقدمها علمها لا غير ذلك من الاخلاقيات التي
لا معول علمها ولا مستند لها فيما بينهم نظير فساد ما باو ال النظر لمن له ادب
تنبه اثرنا الاعراض عنها شيئا على الزمان بتضييعه في غير مهم ومعتدلا بل الحق
انه لو لم يكن القدرة الحادثة متعلقة بالفعل حال حدوثه لما كانت متعلقة به
اصلا ولا لازم ممنوع فالمتزوم ممنوع اما بيان الملازمة فهو انه لو لم يكن القدرة
الحادثة متعلقة بالفعل الحادثة وقت حدوثه فاما ان يكون متعلقة به بعد
حدوثه او قبل حدوثه او في الحالتين او انه لا تتعلق بها اصلا لا جازان يكون متعلقة

به قبل حدوثه لو جه من الاول انه قبل حدوثه اما ان يكون ممكن الحدوث في
 ذلك الوقت ولا يكون ممكناً فان كان ممكناً فلا يلزم من فرض وقوعه في الحال الذاتية
 ولو فرضناه حادثاً فيه فالقدرة يكون متعلقة به وقت حدوثه وقد قبل بانساع
 وان لم يكن حدثه فيه ممكناً فليس واجب فكون متمتعاً وتعلق القدرة بالمستحيل
 يوجب كونه مقدوراً ونخرج عن كونه مستحلاً وهو خلاف الفرض ثم ولجاز
 تعلقها بكل مستحيل ضرورة عدم الفرق ولم يقل به قائل الوجه الثاني انه لو
 تعلقت القدرة بالحادث بالفعال قبل حدوثه فالمقدور اما نفسه او ثبوته لا يجوز
 ان يكون المقدور بثبوتها اذ موغرتا بوقت ثبوتها وان كان المقدور نفسه
 فالثبوت ليس هو المقدور وهو خلاف الفرض كلف وان من اصل الخصم ان
 المقدور لا بد وان يكون اثراً للقدرة واثراً للقدرة انما هو الحدوث فانقضاء
 الحدوث لا يكون مقدوراً ولا جاز ان يكون القدرة بالحادث متعلقة بالفعال
 الحادث بعد حدوثه لان متعلق القدرة انما هو الحدوث الممكن بالانفاق وحدوث
 الحادث بعد حدوثه غير ممكن فلا يكون متعلق القدرة كلف وانه لم يقل به قائل
 وعلى ما حققناه فلا يخفى امتناع تعلق القدرة بحدوث الفعل في الحالتين معاً
 وبما القلبية والبعديتين فلم يبق الا ان لا يكون القدرة متعلقة به اصلاً وبموجب
 لما ذكرناه في اثبات القدرة بالحادث ولانه على خلاف الاجماع من الفرقين فان
 قيل لان سلم انه لو لم يكن القدرة متعلقة بالفعال وقت حدوثه لما كانت متعلقة
 به اصلاً وما ذكرناه في الوجه الاول في التفسير فمدفع بتفسير معنى تعلق القدرة
 اذا حدثت في وقت اثر في الاجاد والحدوث في الحالة الثانية من ذلك الوقت
 وعلى هذا فلا يلزم من استحالة الحدوث المقدور مع القدرة الا يكون متعلقة
 به بالتفسير المذكور لا الحدوث في الوقت الثاني مع وقت حدوث القدرة
 ونخرج عليه امتناع تعلق القدرة بالمستحالات لعدم امكانها في كل وقت و
 على هذا فلا يخفى ابطال الوجه الثاني انصافاً فانه ليس المقدور هو الحدوث قبل
 وقت الحدوث ولا يقبل المقدور هو الاجاد بالقدرة بالحادث للفعل في
 ثاني الحال مع وقت وجودها وهو معنى تعلقها بالحدوث قبل وقت الحدوث

سئلنا

سئلنا دلالة ما ذكرتموه على تعلق القدرة بالحادث بالفعال حال حدوثه لكنه
 معارض بما يدل على امتناعه وسماه من ثمانية اوجه الاول انه لا معنى
 لتعلق القدرة بالفعال بالحادث غير تاثير ما في الاجاد ولو كانت متعلقة به
 وجوده لكان ذلك اجاداً للموجود وهو ممنوع فان الوجود اذا تحقق استقل بنفسه
 واستغنى عن تعلق القدرة به الثاني هو ان القدرة متمتعة التعلق بالساقط
 بقاءه وانما كان ذلك ممنوعاً لكون الساقط متحقق الوجود والحادث حال حدوثه
 متحقق الوجود فلا يكون القدرة متعلقة به الثالث هو ان وجود الباقية
 هو نفس الوجود في وقت الحدوث ولو كانت القدرة متعلقة به في وقت الحدوث
 لكانت متعلقة به في حالة النقص لا بالاجاد المتعلق وامتناع تاثيره في الاول
 في احكام النفس اللازم متمنع فالملزم متمنع الرابع انه لو كان حدوث
 الفعل ووجوده حال وجوده مشروطاً بتعلق القدرة به حال وجوده للزم
 طرف هذا الشرط في كل ما هو من جنسه من افعال الله تعالى ويلزم من ذلك امتناع
 وجود ميل مقدور بعد ضرورة فوات شرطه على ما تقر في بيان كون الله تعالى
 قادراً لا تقدره وذلك ممنوع الخامس هو انكم مشاعراً لاشاعة اسم الله تعالى
 قدرة قديمة ازلية وقضيتهم بانه لا بد لها من مقدور متعلق به في الازل والحتم
 امكان المقدور اذ لا يلد وان يكون القدرة القديمة متعلقة به بمقدور
 قبل وقت حدوثه ولو كان ذلك متمتعاً في القدرة بالحادث لكان متمتعاً
 في القدرة القديمة انصافاً السادس هو ان الانفاق من الامة واقع على المكلف
 ما موراً بالامانة كفرة ولو لم يكن قادراً عليه حالة الامر لكان ما موراً بالانقاد
 عليه ولو ساع ذلك لساع التكليف بكل ما لا يقدر عليه من الجواهر والاعراض
 وهو محال السابع هو ان قوى اغناها للمكلف التي يجب قبولها لرفع المواخذه عنه
 كونها مكلف به غير مقدور له فاذا كان المكلف بالفعال قبل الفعل غير قادر عليه
 وجب رفع المواخذه عنه بعدم الفعل المكلف به وبمؤخلاف الاجماع من الامة
 وهذا المحال انما يلزم من امتناع بقدر القدرة فيكون محالاً الثامن ان الامة
 متفق على صحة الاطلاق بان الزوج قادر على الطلاق وعند ذلك فانما

ان يكون قادراً عليه قبل الطلاق او مع الطلاق لا جازان يقال بالثانية
فانه لا زوج ولا زوجة مع الطلاق وان كان الاول فهو المطلوب وكذلك
الكلام: وصف السيد بالقدرة على عتق عبده ومن هذا الجنس صحة الاطلاق
بان الواقع في مكان قادر على الاسفاح منه وعند ذلك فاما ان يكون قادراً
على الاسفاح منه قبل الانتقال او مع الاسفاح فهو ان كان الاول فهو المطلوب
وان كان الثاني فمع الانتقال لا يكون في ذلك المكان فكيف صح وصفه بالقدرة
على الانتقال عنه والجواب: اما منع الملازمة فنقدح بما سبق وما
ذكره في تفسيره لتعلقه فبني على فاسد اصولهم في تاثير القدرة الحادثة في
الحدوث والاعجاب وهو فاسد لما سبق تقريره من انه لا موجب الا الله تعالى ولا
مؤثر في حدوث المحركات سواء وان سلمنا تاثير القدرة الحادثة في الاعجاب
فانما صح تفسيره لتعلقه بما ذكره ان لو امكن بقاء القدرة وهو ممنوع على ما
تقدم وتقدم لا يكون باقية فوجود الفعل في الثاني الجاز من وجودها يكون
في حال عدمها فلا يكون لوجودها ثباتها لكونها معدومة في وقت وجوده
فان انعدم لا يؤثر في الوجود كما تقدم تقريره في مسألة الروية وعلى هذا فقد ايد
ما ذكره على الوجه الثاني ايضاً قوله في الشبهة الاولى لو تعلق القدرة
بالحدوث وقت حدوثه كان فيه يحصل الحاصل مبني على ان القدرة مؤثرة
في الاعجاب وهو ممنوع على ما تقدم وان كانت مؤثرة ولا يلزم من تعلقها به في
وقت وجوده اعجاباً بالوجود فانه لا معنى لكونها مؤثرة في وجوده في وقت
وجوده غير انه لولا القدرة في وقت الوجود لما كان الفعل موجوداً في ذلك
الوقت لا معنى انها سوجه للفعل الموجود وعلى هذا فقد بطل قولها لوجودها
تحقق استغنى عن تعلق القدرة به ثم يلزمهم على قول ذلك استغناء المعلول عند
تحققه عن العلة كالعالم والعلم واستغناء الشرط عند تحققه عن الشرط كالعالم
مع الحياة واستغناء السبب عند تحققه عن السبب كحركة الخاتم مع حركة اليد
وهو ممنوع فليشقا لولا القدرة ليست علة للمقدور ولا شرطاً فلا يلزم مقارنتها
للمقدور بخلاف العلة والشرط فان حكم العلة مقارنتها للمعلول وكذلك الشرط مع
الشرط

المشروط واما المسبب فهو حود بالقدرة لا بالسبب قلنا القدرة وان
لم يكن علة للمقدور ولا شرطاً له غير ان المقدور مفتقر الى القدرة كافتقار
المعلول الى العلة والمشروط الى الشرط فاذا كان المقدور عند وجوده
مستقلاً بالوجود مستغنياً عما لا يتم وجوده الا به فكذلك المعلول والمشروط
ضرورة عدم الفرق من جهة كون كل واحد منهما متقراً اليه في الوجود وقوله
ان المسبب مقدر وبالقدرة فلا يخفى ان الخارج عن محل القدرة غير حاصل
بمجرد القدرة دون تقدير سبب فالسبب يكون مفتقراً اليه في الوجود
كالمفتقر الى القدرة فاذا جازنا استقلال الفعل المتوقف على القدرة
بعد وجوده مستغنياً عن وجود القدرة معه فكذلك السبب قوه في الشبهة
الثانية القدرة متمنعة التعلق بالباقي لكونه موجوداً فكذلك اول الوجود
فقول عنه احوية ثلثة الاول لا تسلم امتناع تعلق القدرة بالباقي لكونه
موجوداً وليس له في اثبات ذلك غير لظرد والعكس والسبب والتقسيم
وقد سبق ابطال كل واحد منهما الثاني للفرق وبيان ان الحادث هو الموجود
بعد العدم فلو لم تعلق به القدرة لبقى على العدم وقد حصل وجوده بخلاف
الباقية فانه كان موجوداً حال الحدوث فلو لم تعلق القدرة به في حالة
البقاء لبقى على الوجود وليس يلزم لكونه واقعاً الثالث المقض بصور ثلاث
الصورة الاولى احكام الفعل وانقائه فان المؤثر فيه علم الحكم او علمته ولو بشرط
مقارنتها العلم او العالمية للاحكام والابقان حالة بقاياه وان كان ذلك مشروطاً
عند عدم حالة وجود الاحكام ولا يخفى وجه الجمع بين الصور من الصورة الثانية
ان بقاء الفعل يتقدم بكونه باقياً عندئذ لا يؤثر في اصناف الفاعل لكونه فاعلاً
حالة البقاء وان كان موجبا لذلك حالة الحدوث الفعل الصورة الثالثة
هو ان الابدان مقارنته للحدوث ووجاهة البقاء وما يلزم من عدم مقارنتها للوجود
حالة بقاياه الا يكون مقترنه به حال حدوثه ولذلك في القدرة ولو راموا
الفرق بين هذه الصور من القدرة لم يجدوا اليه سبيلاً وعلى هذا فقد اندفع ما
ذكره من الشبهة الثالثة ايضا واما الشبهة الرابعة فبنيته على ان فعال الله

تعالى غير مقدورة بالقدرة وهو باطل بما سبق تخفيفه في اثبات القدرة
القدرة واما الشهية الحاسية فالقدرة القديمة وان كانت متقدمة على
جميع المقدورات فهي تعلقها بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن
فلا يكون متعلقه به ان لا يعلقها بالفعل الممكن فما لانزال وذلك لا
شافض ما ذكرناه فانها وان كانت متقدمة عليه في الازل فباقية ومقارنه له
فما لانزال واما الشهية السادسة فمنه على ان التكليف لا يطاق
ممنوع وليس كذلك على ما اسلفناه وعلى هذا لا فرق بين التكليف بالامان و
التكليف باحداث الجواهر والاعراض وان فرقنا بين التكليف بالامان والتكليف
باحداث الجواهر والاعراض حتى منعنا من الثاني وحوزنا الاول فمن جهة ان
احداث الجواهر والاعراض غير مقدور بالفعل والترك خلاف الامان فانه
وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه فتركه بالتلبس بصدده وهو الكفر مقدور حالة
كونه كائنا واما الشهية السابعة فخبئية على امتناع المواخذة على ان يتقدم دور
ومدار ذلك على التحسين والتفجح الذاتي وقد سبق ما فيه واما الشهية الثامنة
فمحوها على الاطلاقات اللفظية ولا اعتبار به في القضايا العقلية والاصور
الدينية كلف وانما نقول هو قاصر على الطلاق وقت الطلاق وان كان الروح
زائلة باعتبار ما كان عليه ولا مانع منه وعلى هذا فما ذكره من ما في الصور
الجواب كلف وانما ذكره منعك عليهم في اطلاق اسم المطلق على الروح فان كان
قبل الطلاق فهو ممنوع وان كان حاله كونه مطلقا فليس بروج وعند ذلك
فما هو جوابهم ههنا هو الجواب فما الزموا لو قل لهم اذ اجوز تعلق القدرة
بالمقدور في الوقت المتقدم عليه وقت حدوثه فما المانع من تعلقها به قبل وقت
حدوثه باوقات مع انهم لم يقولوا به لم يجدوا الى الفرق سبيلا فقلوا لو القه
مع المقدور كما لعلم بالمنطور فيه مع النظر والنظر لا تقارن العلم بالمنطوق فيه
ولا العلم شاخر عنه بتقدير عدم الاضداد المانعة منه فكذلك القدرة مع
المقدور وبقولنا من غير دليل جامع فلا يكون مفيدا واما المانع من ان
يكون القدرة مع المقدور لا كما لنظير العلم بالمنطور فيه بل من قبل العلم العالمية

والارادة والمريضة الى غير ذلك مما قيل بمقارنة دون تقدمه وقد استدل
الاصحاب في المسئلة مسلكين ضعيفين **المسئلة الاول** هو انه لو كانت
القدرة الحادثة متقدمة على الفعل بالمقدور وهو واقع بها في الحالة الثانية
او فوات شرطها ويلزم من ذلك وقوع الفعل في الحالة الثانية مع تحقق العجز
المضاد او فوات الشرط للقدرة وهو محال ولقابل ان يقول العجز المفروض
في الحالة الثانية من وجود القدرة الحادثة لا يلزمه انشغال الفعل في تلك
الحالة فلا يكون ضدًا للقدرة السابقة بل انما يلزمه انشغال الفعل في الحالة
الثانية من حلة وجوده كما ان القدرة لا يوش في الفعل في وقت وجودها بل
في ثاني الحال والجزء المضاد للقدرة انما هو العجز المفروض وقوعه في حالة فرض
وقوع القدرة فيها فلا يكون موجودا معها فان حصل فالقدرة المتقدمة المتعلقة
بالفعل في ثاني الحال اما ان يكون متعلقه بالفعل في الزمن الثالث وما بعده
او لا تعلق لها به فانه كان الاول فلزم من فرض وجود العجز في الحال الثالث
قطع تعلق القدرة بالمقدور في الحالة الثالثة وفيه قلب حس القدرة حيث
قبل بانقطاع تعلقها بعدا لتعلق ولو جاز مثل ذلك بالنسبة الى الحالة
الثالثة لجاز مثله في الحالة الثانية وانما غير قابلين وان كان الثاني فلزم
منه ان اقتضت القدرة فالعجز غير مانع منه وما منعه العجز فغير ما اقتضت
القدرة ويلزم من ذلك ارتفاع التضاد بين العجز والقدرة وهو ممنوع فقول
المختار من القسمين انما هو الثاني منها ولكن غايته ان العجز المفروض في الحالة
الثانية غير مضاد للقدرة الموحودة في الحالة الاولى ولا يلزم منه ارتفاع
التضاد من القدرة والعجز مطلقا فان العجز المضاد للقدرة ما يقدر وجوده
وقت وجود القدرة لاما تقدر وجوده قبلها ولا بعدها وما لا يجتمعان
المسئلة الثاني هو ان لقول تقدم القدرة على المقدور مما يمنع من تفرقه
العاملين كونه قادرا ومن كونه عاجزا واللازم ممنوع ويبان للملازمة هو انه اذا
تقدمت القدرة الحادثة على المقدور بقا المقدور بها ممنوع في حال وجودها
ولو قدر وجود العجز في الوقت المتقدم على وقت وجود القدرة فالفعل

لمتنع به في وقت وجود القدرة وهي الحالة الثانية منه فاذا قد ساوي
وجود القدرة للعجز في حكمه وهو امتناع الفعل ويلزم من ذلك امتناع التفرقة
بين الفعل مع القدرة والفعل مع العجز وهو محال ولهذا فان كل عاقل يجد من
نفسه التفرقة بين حركته مختاراً او مرتعشاً ويتركونه ما شياً بالاختيار وبين
كونه مسحوراً بالعجز وراعياً وجهه كرماء لقاتل ان يقول هذا انما يلزم ان لو كانت
القدرة في وقت حدوثها قدرة على الفعل في ذلك الوقت وليس كذلك بل هي
قدرة عليه في الزمان الثاني على لا يقدر وعند ذلك فامتناع وقوع الفعل في
وقت القدرة الحالية كان لاستفاد القدرة عليه في الوقت للمقدم وسواء
كان عدمها للعجز او لفوات شرطها فلا يلزم منه امتناع التفرقة من المقدور
والمعجز على ما ذكره **الفصل الرابع** في امتناع تعلق القدرة بالحادث
المقدور من مذنب اكثر اصحابنا امتناع تعلق القدرة بالحادث بمقدورين
معاً على سبيل البدل وسواء كانا ضدتين مختلفتين او متماثلتين مختلفتين من غير
تضاد وانها لا تتعلق الا بمقدور واحد وذمب اكثر المغترة لئلا ان القدرة بالحادث
تعلق بجميع مقدورات العباد المتضادة فيها وغير المتضادة واختلف
قولنا فيما شتم في القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة ببعض الجوارح
فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجملة افعال القلوب كالاعتقادات
والارادات ونحوها ولا تتعلق بغيرها من الحركات والاكوان والاعتمادات و
كذلك القدرة القائمة ببعض الجوارح تتعلق بجملة افعال الجوارح من الاكوان و
الاعتمادات ولا تتعلق بشئ من افعال القلوب وقال مرة اخرى كل واحدة من القدرات
تعلق بجمع المقدورات من افعال القلوب والجوارح غير ان امتناع افعال
الجوارح بقدرة القلب لفقد الالات والنية المخصوصة وكذلك بالعكس وقال
مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بافعال الجوارح والاعكس وذهب ابن الروندي
وكثير من ائمتنا لئلا ان القدرة بالحادث تتعلق بالمتضادات على سبيل البدل
لامتعا وجمعت المعتزلة على حوازل تعلق القدرة بالحادث بالمتمايلات من كل جنس
على قمر الاوقات ونعاقب الساعات مع اتفاقهم على وقوع مثلين في محل واحد وقد

امتناع

واحدة في وقت واحد والمعتمد لاهل الحق في امتناع تعلق القدرة بالحادث
بالضد من غير الاستدلال والالزام اما الاستدلال فهو ان القابل لتعلقها
بالضد من معاً ان يكون قابلاً بوجوب مقارنته القدرة للمقدور
او تتقدمها عليه فان كان الاول فالقول بتعلقها بالضد من معاً بوجوب مقارنتها
بالضد من معاً ويلزم من ذلك اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثاني
فما ذكرناه من سلب امتناع عدم القدرة بالحادث على مقدورين ووجوب مقارنتها
له دليل عليه مهننا ويلزم من ذلك اجتماع الضد من معاً فربنا واما الالزام
فهو ان السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة بالحادث متعلقة بالضد من
معاً ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهو غير مقدور لها
فان قلنا ما ذكرناه في طرف الاستدلال فرع مقارنته القدرة للمقدور
وهو متعذر لما سبق سلمنا ووجوب مقارنتها للمقدور ولكن لا نسلم امتناع
الجمع من الضد من وذلك لان الحكم على الجمع من الضد من يكون مستحيلاً اما
ان يكون مع صورته في العقل او لامع تصورته في العقل فان كان الاول فانه
مصور في العقل لا يكون مستحيلاً لذاته وما لا يكون مستحيلاً لذاته فواجب
او ممكن وعلى كل يقدر فلا يكون متنعاً وان كان الثاني فالحكم على ما لا تصور له
في العقل يكون متنعاً كلف وان الحكم باستحالة جمع الضدين على بصديقي
ذلك مع عدم تصور مفرداته محال واحدمفرداته الجمع من الضد من فكان متصوراً
سلمنا دلالة ما ذكرناه على امتناع تعلق القدرة بالحادث بالضد من معاً لكنه
معارض بما يدل على حوانه وسانه من ستة اوجه الاول انه لو كان قادراً على
شئ لا يكون قادراً على ضده لكان في حكم الملجأ المضطرب الى ذلك المقدور حيث
حيث لا يقدر على الانفكاك عنه وذلك بحر لئلا يبطال التفرقة من القادر و
المضطرب وهو محال كما سبق لثانيه هو ان العجز مضاد للقدرة وهو فلا امتناع لتعلقه
بالشئ وضده ولهذا فان عاجز عن القعود قد يكون بعينه عاجزاً عن القيام
وكذلك بالعكس وكذلك العاجز عن الحركة منه قد يكون عاجزاً عن الحركة يسره
لئلا نظائره ويلزم من ذلك حوازل تعلق القدرة بهما لكون القدرة على منافسة

صدها

الثالث هو ان القاعد قادر على القعود وموتارك للقمام اختيارا وترك الشئ
اختارا بلزومه ان يكون مقدورا فان ما لا يكون مقدورا لا يمكن تركه اختارا
فالقمام مقدور عليه الرابع هو ان القادر على القيام في حالة قيامه يجد من نفسه
الممكن من القعود والاضطجاع وحلا لا لا تارى فيه عاجل ولا يمكن مكابرة فكون
مقدورا مع القيام ايضا ولا بد وان يكون قادرا عليها بقدره واحدة والا
فلو كان قادرا على كل واحد منهما بقدره غيرا لقدرة على الاخر لا يمكن فرض
عدم احدي القدرتين دون الاخرى وعند ذلك يلزم ان يكون قادرا
على القيام لا يكون قادرا على القعود وبالعكس وهو محال الخامس انه لو وجد متعلق
القدرة وقدرة ان الله تعالى خلق كمن هو في مكان القدرة على الكون في غير ذلك
المكان ولم خلق له غير ما يلزمه لا يكون مقتدرا بها على الكون في مكانه والا
يكون مقدورا بها فكونه كالعاجز الذي لا قدرة له وهو محال السادس
انه لو اقدر الله تعالى الكافر على الكفر حالة كفره ولو لم يكن قدرته على الكفر قدرة
على الايمان لما كان الله تعالى على الكافر نعمة وهو خلاف المعقول والمنقول من
الانبياء والرسل من ينكر الكفار نعم الله تعالى عليهم ولحسنه الله لهم وطلب الشكر
له فهم وبيان لزوم ذلك هو ان القدرة على الكفر اذا لم يكن صالحا نفرا للكفر
في سبب العذاب فكون نعمة لانعمة ووجوده دينية واستعداده للذات
واصافه لصفات الكمالات شروط لهذا العذاب اذ لو لاها لما كان معذبا
فيها اذا نقر لانقره ولست هذه الامور نعا لما فيها من اللذات لعاجلة والا
لكان ارتكاب لفواحش نعا لما فيها من اللذات وكان من قدم من يدى انسان
طعاما لذنا مسموما مهلكا وهو عا لم به فاكله ذلك لانسان ان يكون منعجا
عليه وهو محال وهذا المحال انما يلزم من كون القدرة على الكفر ليست قدرته
على غيره فكون محالا واما الالزام بالعلم والشهو فانما يلزم ان لو كان الشهو
ومعنى وهو غير مسلم بل هو سلب العلم في ما يشانه ان يكون عالما على ما ذنب
المدابن عياش من المعتزلة سلطنا كون الشهو معنى ولكن لا سلطنا انه مضاد للعلم
لذاته بل هو مغناه لشروطه ونسبة الشهو الى العلم كنسبة الموت الى العلم في كونه

٢٠

مضادا للشرطه وهو الحياة وليس من شرطها القدرة اذا تعلق بشئ ان يكون
متعلقه بضد شرطه على ما ذنب له او هاشم سلطنا ان الشهو ضد للعلم ولكن لا
نسلم انه ليس بقدره وان سلطنا انه ليس بقدره فلا سلطنا ان القدرة المتعلقة
بالشئ يكون متعلقه بجميع اضداده بل بعض الاضداد ومذان القولان
مغزوان الى الصري الملقب بجعل سلطنا امتناع تعلق القدرة بالحادثه الشئ
وضده معا ولكن المانع من تعلقها باحد الضدين على المدل كما هو مذنب
الهدماني ومذنب بعض الاصحاب ومدل على ذلك هو ان القيام ضد القعود
والايمان ضد الكفر والقدرة على القعود وان قارنها القعود ودرجة على
القيام والقدرة على الايمان قدرة على الكفر وان قارنها الايمان و
كذلك بالعكس سلطنا امتناع تعلق القدرة بالحادثه بالضدين معا و
على البدل ولكن المانع من تعلقها بالمتماثلات كما هو مذنب المعتزلة سلطنا
امتناع تعلقها بالمتماثلات ولكن المانع من تعلقها بالمختلفات التي لا
بضاد فيها وما ذكرناه من الدليل غير مطرد فيها والجواب قوهر ما ذكرناه
فرع وجوب مقارنته القدرة للمقدور فقد حققناه وابطلنا كل ما ورد عليه
قوهر لا نسلم استحالة الجمع بين الضدين فهو منوع لا يريد بهي فلا يقبل وما ذكرناه
فتشكك على البداهات فلا يكون مسموحا كيف وان المحكوم استحالة بين
الضدين انما هو الجمع المتصور من المختلفات التي لا تضاد فيها وعند ذلك فحاصل
قولنا باستحالة الجمع بين الضدين ان تصور من الجمع في المختلفات منهي عن
الضدين بالضرورة فلو فلم المحكوم عليه بالنفي غير منصور قوهر في الشهر الاول
انه لو لم يكن قادرا على ضد المقدور وكان مضطرا لمبا المقدور والمتعين فلنا
عنه جوابان الاول ان عنتم بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور فممنوع
وان عنتم بكونه مضطرا ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور
له هذه القدرة سواء فهذا هو عين ما رساه ولا تنازعة في التسمية وعلى هذا
فقد بطل القوم بعدم الفرقه من حيث ان يتأخر فيه مقدور بقدرة والفعل
الاضطراري غير مقدور بقدرة وان وقع التساوي بينهما من جهة عدم الاعمك

ولهذا فان من احاط به تناسل جميع جوانبه وهو كما جزله عن القلب في باقي جهاته
فانه قادر على الكون في مكانه بالاجماع مناور من المعتدلة وان كان لا يجد الا الاحكام
عن مقدوره سبيلا للثاني وان سلمنا ان القادر على الشيء لا بد وان يكون قادرا
على ضده ولكن لم قلتم بانحاء القدرة المتعلقة بها وما المانع من تعدد القدرة
بتعدد المقدور واما الشبهة الثانية بجوانبها من ثلثه اوجه الاول انه وان كان
العاجز عن القيام عاجزا عن القعود فلا نسلم انه يعجز واحد للثاني مثله في العجز
ولو قلنا المانع من تعدد العجز بتعدد المحذور عنه لم يجدوا الى دفعه سبيلا
لهذا فانه تصور العجز عن احدهما دون الاخر الثاني وان سلمنا ان العجز عن القيام
والقعود واحد ولكن لا يخفى ان الحاق القدرة بالعجز يشمل من غير ذلك لاجتماع
نوع الثالث الفرق وهو ان العجز عن القيام والقعود معني ترتيب عليه المتع
من القيام والقعود والمنع من القيام والمنع من القعود مجتمعان في مقارنته العجز
لما كان كون العجز لك واحدا بخلاف وجود القيام والقعود فانها لا يجتمعان
فلا يكون القدرة عليها واحدة لما سبق بقرره من وجوب مقارنته القدرة الحادثة
لمقدورهما واما الشبهة الثالثة فطريق دفعها ان يقال ان اردت ان تكون القاعد
تارك للقيام اختار ان تلبس بضده وهو القعود مقدورا فسلم ولكن لا
يلزم منه ان يكون القيام مقدورا وان اردت ان تترك القيام وهو عدم مقدور
فسمي على ان عدم يكون مقدورا وهو ممنوع وتقدر ان يكون عدم القيام
مقدورا بالمقارنة القدرة عليه فلا يلزم ان يكون وجود القيام مقدورا
لعدم مقارنته للقدرة على ما سبق بحقيقته وان اردت ان تدفع به معنى آخر فلا بد من
تصوره واقامة الدليل عليه واما الشبهة الرابعة فباطل ايضا فان ما يحده
القيام في حالة قيامه من الممكن من القعود ليس عاكفا على نفس القدرة عليه
في الحال اذ هو ممنوع كما سبق وانما هو عاكف الى مكان وجود القدرة عليه
ثاني الحال وبه يقع الفرق منه وبين ممنوع الوجود ثم وان سلمنا ان القيام القادر
على القيام قادر على القعود مع الاستحالة فما المانع من كون كل واحد منهما مقدورا
بقدره غير القدرة على الاخر فلو كان كذلك لا يمكن فرض عدم احدي القدرتين

مع وجود الاخر قلنا ان ثبت التلازم من القيام والقعود في المقدور
فما المانع من التلازم في القدرة وعند ذلك ففرض عدم احدا من التلازمين مع
وجود الاخر يكون ممنوعا واما الشبهة الخامسة فمنتهى على فرض خلق
القدرة قبل وجود المقدور وهو محل النزاع فلا يصح واما الشبهة السادسة
فجوابها من وجهين الاول ان صاحبنا من قال ان لا نعمة لله تعالى على الكافر
اطلاق اسم النعم عليهم فلا يمنع ان يكون كونا اما باعتبار اعتقاد الكفار لذلك
او باعتبار مشابهاة سمي النعم في حقهم للنعم الحقيقية الثاني وان سلمنا وجود
النعم من الله تعالى على الكفار فلا يمد ذلك بالافتقار على الايمان بعين القدرة
على الكفر بل كان نقول ان اوجه ظهر من اللذات وانواع الكمالات فهي نعم
في حقهم اذ هي غير ناشئة من الكفر ولا العذاب سببها ولا يشرط في العذاب كما
صل وعلى هذا فلا يتعدا لقول بان اللذات الحاصلة من الفواحش واللذات الحاصلة
من اكل الطعام المسموم نعمة من الله تعالى اذا الفاحشة والاكل وان قارنتها نعمة
غير ان لما كان لا صرا للملازم لهذه النعمة اعظم منها وكانت النعمة المقارنته
له مستحققة بالنسبة الى الاصرار للملازم لها فمجرى العرف باطلاق النعمة
والاضراب عن سمي النعمة ولا اعتبار بالاطلاق بعد فهم المعنى وهو سهل ليس
ضد العلم بل هو عدم العلم في ما يشانه ان يكون عالما عنه جوابا بان الاول انه
يلزم من ذلك ان يكون الشاك سائيا لعدم علمه فيه مع كونه كمال بقوم به العلم
الثاني هو ان العلم باق على اصول المعتدلة وابن عباس وانما في ذلك تحجج
بما يجد كل عاقل من نفسه من دوام علمه ببعض الاشياء والباقي على اصولهم
قاطبة لانها غير المعاني المضادة له فلو كان الشهو عدما لما كان على اصولهم
منا في العلم الباقي مع كونه منافيا له فوهو الشهو وان كان معنى الا انه ليس
ضد العلم بل الشرط قلنا لو امكن ادعاش شرط للعلم منافاه الشهو من غير بيان
له لا يمكن ادعاش ذلك في كل ما يدعي كونه ضد او لا يخفى ما يلزمه من الجهالات
المقطوع بها فلا بد من بيان شرط للعلم يكون الشهو منافيا له فاننا لا نعقل للعلم
شرطا منافيا للشهو فوهو لا نسلم ان الشهو ليس بمقدور فلنا هذا خلافا ما يحده

لهم

كل عاقل من نفسه من ان سهوه ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة
على الالوان والطعوم وغير ما قوهر بان القدرة متعلقة بعض الاضداد
دون البعض فهو يحكم بالفرق من غير دليل فارق ولو طولبوا بالفرق لما
وجدوا سبيلا قوهرها المانع من تعلق القدرة بالحادث بالشيء وضده على طريق
البدل قلنا قد يتناهنه لا يحقق لتعلق القدرة بالمقدور الا باقترانها به
فما اقر بها فهو المقدور ما لم يقترن وجوده بها فلس بمقدور وعلى هذا
فلا يخفى ان دعوى القدرة على القيام بحالة القيام قدرة على القعود دعوى
عمل النزاع وكذلك لعكس فليترقا لولا المعنى يكون احدا للضدين مقدورا
بالقدرة الواحدة على طريق البدل ان اتى الضدين وجد مقارنا للقدرة
الواحدة بدل الاخر كان مقدورا بها فقولنا ما من زعم ان تعلق القدرة
بالمقدور تعلقها بالمتعزلة فلزمه من دعوى تعلق القدرة بالضدين على
طريق البدل هذا التفسير ممنوع فمتنع وتبين انه اذا كان الموثر في الضد
تقدر وقوع كل واحد منهما انما هو قدرة واحدة فعند فرض وجود القدرة
الموثرة اذا فرض انقضاء جميع الموانع المناهضة للضدين ففرض وقوع احد الضدين
عينا مع استوائها في وجود الموثر فبها وانقضاء الموانع يكون ممنوعا وبهذا الحال
انما يلزم من فرض تعلق القدرة بالضدين في التفسير المذكور فكان ممنوعا فلن
قالوا انخصص ما يخص منها مع الفرض المذكور مستندا الى الارادة اذا الارادة
هي التي من شأنها ان يخص احد الجانبين دون الاخر فلنهم صورة تحقق فيها الحد
المقدور دون الاخر من غير ارادة وذلك كما في صورة الناير فانه وان صدر عنه
بعض المقدورات بالقدرة فرض غير ارادة واما من عمران تعلق القدرة بالمقدور
من غير تايين كما هو مبني فندفع هذا السؤال الى اصله عسير جدا ولو قيل المانع
من ايجاد الله تعالى لكل واحد من المقدورين على جهة البدل متعزلا بقدرة واحدة
لم يجدوا الى دفعه سبيلا من انما عندي فيه ولعل غري قادر على دفعه فويل
ما المانع من تعلق القدرة الواحدة بالحادث بالمتماثلات قلنا سببت ان المتماثل
اضداد وعند ذلك فالحكم فيها كما سبق في الاضداد المختلفة ثم وان سلطنا
انها

انها غير متضادة غير ان للاجماع منا ومن المعتزلة وافع على امتناع وقوع
المتماثلات معا في شيء واحد بقدرة واحدة واذا كان الجمع بينهما متعذرا
فمتنع تعلق القدرة الواحدة بالحادث بها معا لما اقرت بها فهو المقدور
وما لم يقترن بها فلس بمقدور قوهرها المانع من تعلق القدرة الواحدة بالمحل
التي يصادفها فلنا اما على اصلكم واصل كل من يرى التعلق بجهة التايين فلما ذكرناه
في تعلق القدرة بالضدين على طريق التعاقب واما على اصلنا فلعل عند غيري
حله **الفصل الخامس** في ان القدرة بالحادث غير موجبة لمقدور ما
بذاتها مذهب الشيعان الحسين الاشعري رضي الله عنه وقد نقل عن بعض اصحابنا
القول بكون القدرة بالحادث موجبة للمقدور والحوج ما ذكره الشيخ وذلك
ان الموجب قد يطلق في اللسان بمعنى الموجود وقد يطلق بمعنى المحل العارض
وقد يطلق بمعنى علم الحكم كالعلم والقدرة بالسنة الى العالم والقادر وقد
يطلق بمعنى المثلث ومعنى المسقط لاجاز ان يقال بكون القدرة بالحادث موجبة
بالاعتبار الاول اذا القدرة غير موجودة ولا موثرة في الحدوث على ما سياتي
بحقيقه ولا بالاعتبار الثاني اذا التعمم والفرض انما هو بالحكم والقول وذلك
غير متصور في القدرة بالحادث ولا بالاعتبار الثالث فان ذلك فرع
بحقق العلة والحكم وسياتي بطلانه وان سلم كون القدرة علة فلست علة
لكون المقدور مقدورا اذا العلة على ما تاتي بحقيقه لا بد وان يكون قايمة
لمحل حكمها والقدرة بالحادث عرض والمقدور بها هو العمل بالحادث وهو عرض
وقام العرض بالعرض محال ولا بالاعتبار الرابع اذا القدرة بالحادث ليست مثبته
للمقدور على ما تاتي بحقيقه ولا مسقطه له فلا يكون موجبة بالنسبة اليه با
بذن الاعتقادين وان اراد غير هذه الاعتبارات المشهورة في اللسان فلا
يدرس تصويره وتتقدر تصويره فلا يقدح فيما ذكرناه من نفى الاحجاب بالاعتبار
المذكورة وهو المطلوب ولا منازعة اذ ذاك في غير التسمية وان اطلق مطلق
لفظ الموجب على القدرة بالحادث لمقدور بما بسبب وجوب اقترانها بالمقدور
من اصحابنا فلس ذلك اولى من اطلاق لفظ الموجب على المقدور ونظر الى وجوب

افتترانه بالقدرة ايضا فان وجوب المقارنة مشتركة بينهما كلف وان
حاصل النزاع معه ليس في غير التسمية **الفصل السادس** في تماثل القدر
الحادثة واختلافها وتضادها وانها هل يفتقر في تعلقها بالمقدور والى الله
وسة مخصوصة امر لا مذنب اهل الجرم اصحاننا ان كل قدرتين تعلقا بمقدورين
فهما مختلفتان وكل قدرتين تعلقا بمقدور واحد وسواء اتحد محال القدرتين
او اختلفت فهما تماثلتان كما سبق في العلم غير ان تعلق العلمين بالمعلوم الواحد
جاز ان يكون في وقت واحد وفي وقتين مختلفين بخلاف القدرتين فانها لا
تعلقان بمقدور واحد في وقت واحد وسواء اتحد محالها او اختلف كما
بان وانما تصور ذلك بان تعلق احدي القدرتين به في حالة النشأة و
الاخرى في حالة الاعادة واجمعت المعتزلة على امتناع القول تماثل القدر
الحادثة اعتمادا حاشمهم على ان ذلك يوجب تعلق المشي بمقدور واحد وهو محال
وانما كان كذلك لان تعلقها به في وقت اما في وقت واحد وفي وقتين الاول
محال لما ياتي والثاني يلزم منه ان يكون المقدور الواحد موجودا طيلة فرض
تعلق احدي القدرتين به لوجود مقتضيه والا يكون موجودا لعدم تعلق القدر
الاخرى به في ذلك الوقت وهو محال ومذا غير شديد فانه وان امتنع تعلق
القدرتين به في وقت واحد فما المانع من تعلقها به في وقتين فوهم لانه يلزم
من ذلك ان يكون المقدور الواحد في وقت واحد فما المانع من تعلقها به في وقتين
فوهم لانه يلزم من ذلك ان يكون المقدور الواحد في وقت واحد موجودا مع
معاقلنا وان سلم انه يلزم من تعلق احدي القدرتين به وجوده ولكن لا نسلم انه
يلزم من عدم تعلق القدرة الاخرى به عدمه فانه لا يلزم من استفاء سبب
استفاء السبب مع تحقق سبب آخر وانما يلزم انتفاؤه ان لو اتفقت جميع الاسباب
وبوغين مسلم كلف وانما ذكره منتعص على اصلهم حيث قالوا بان مقدور
العبد حالة كونه مقدورا لله لا يكون مقدورا للرب تعالى ويكون مقدورا
للرب تعالى بان لا يخلق للعبد القدرة عليه ومع ذلك ما يلزم من جواز تعلق
القدرة الحادثة والقدرة بالمقدور الواحد في وقتين وجود المقدور وعد
معا

معا لتعلق احدي القدرتين به وعدم تعلق الاخرى به واما تضادا القدر
فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من حوزة اعتمادا منه على ان القدرتين على الضد
لا يجتمعان فها ضدان ومنهم من لم يطلق اسم التضاد في ذلك مع اعترافه
باستحالة الجمع نظرا الى اختلاف تعلقها وان كل واحدة غير متعلقة بما تعلق
به الاخرى وحاصل هذا الاختلاف يرجع الى المنازعة في الاطلاق اللفظي
مع الموافقة في المعنى ولا حاصل له واما ان القدرة مل توقف في تعلقها
بالمقدور على الات ونية مخصوصة فقد اشترطت المعتزلة لما رواه من
حرى العادة ان الطائر لا يطير الا بجناحين والماشى لا المشى الا برجلين الى غير
ذلك وخالفهم اصحابنا فيه والكشف عن تحقيق الحق وابطال الباطل فعلى
ما سبق في الادراكات **الفصل السابع** ان فعل النابره هل هو مقدر
له وان النوم تضادا القدرة امر لا وقد اتفقت المعتزلة وكثير من اصحابنا على
امتناع وجود الافعال الكثيرة المحكمة من النابره وعلى جواز صدور الافعال
القليلة منه ثم اختلفت لقائلون بجواز صدور الافعال القليلة منه في
كونها مقدورة له فدميت المعتزلة وبعض اصحابنا لكونها مقدورة
له وان النوم تضادا القدرة وان تضادا العلم وغيره من الادراكات بانفاق
العقلاء ودميت الاستداد ابو اسحق الى ان النوم تضادا القدرة كمضادته
للعلم وباقي الادراكات ودميت القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا الى ان لفعل
الليل الصادر من النابره غير مقطوع بكونه كسنا ولا بكونه ضروريا مع
امكان كل واحد من الامرين وقد اجمعت من قال بكونها مقدورة له كالحج الاول ان
النابره كان قادرا في نغظته والقدرة باقية والسوم لا نشأ القدرة فوجب
استصحاب الحال فيها الثانية ان لناير اذا ابته فهو على ما كان عليه في يومه
ولم يتجدد امره وازوال النوم وهو قادر بعد الانتباه وازوال النوم غير جوب
للاقتدار ولا وجوده ناف للقدرة فوجب الاستنواء فمما قبل النوم وبعد
زواله في الاقتدار الثالثة انه قد يوجد من النابره ما لو وجد منه في حالة
النقطة لكان واقعا على حسب القصد والاختيار والداعية والسوم وان بان

القصد والداعية فغير منافع للقدرة ومنذ الحج داعية اما الاول
فمن وجهين الاول منع كون القدرة باقية في حالة البقظة على ما سبق الثاني
وان كانت باقية فلم تلم بوجودها في حالة النوم والقول بان النوم غير منافع
للقدرة عين محل النزاع واما الثانية فمن وجهين ايضا الاول لان تسليم ان المنام
اذا اتبه فهو قادر قطعاً بل لعله ففهم ما ووافقا الثالث وان سلم انه اذا اتبه
فهو قادر ولكن ما المانع ان يكون لا يتباه شرطاً والنوم مانعاً وقولهم ان النوم
غير مضاد للقدرة غير محل النزاع ايضا واما الثالثة فما صلبها رجوع الدعوى
محل النزاع في قولهم ان النوم غير منافع للقدرة وبالجملة فمن امارا للدلالة على كون
افعال النائم مقدورة له او غير مقدورة على وجه القطع فقد كلف نفسه شططا
واقرب ما في ذلك انما هو دعوى الضرورة بالعلم كونها مقدورة له من حيث ان انق
من ارتعاده في نومه ومن ثقله وقبضه وبسطها على حسب ما يفرق بينهما في
حق المستيقظ من غير فرق ومن امارا التسوية من رعدة يده حاله نومه وبين
نقله في كونها ضرورية لم تسعد نظرا التشكيك عنده في التسوية بينهما في
حق المستيقظ وهو بعد عن المعقول لكن هذا وان كان في غاية الوضوح لئلا
من مذهب القاضى ان يدرك حرارة من حيث انه لا بعد ان يكون ذلك الفعل ضروريا
غيره مكتسب له وحيث فرقا بالضرورة في حق المستيقظ من رعدة يده وقباضه
وتعوده حتى قطعنا كون الرعدة ضرورة والقامر والعود مقدورا مكتسبا
كان مع الاستقظا ولعله شرطه وان النوم مانع منه فلا يكون الجمع مقطوعا
به فان قيل اذا علم بان النوم مضاد للعلم وسائر الادراكات فما وجه الجمع بينه
وبين ما يراه النايم من منامه ومدركه بالسمع والبصر وغيره من انواع الادراك فلنا
اما المعتزلة فاجمعوا على ان ذلك ليس من الادراكات في شئ بل خيالات وظنون
شاء على ضوءه من اشتراط اثبات الاشعة من العين وتوسط الهواء المشف
والبنية المخصوصة وانفاء الحجب القريب لمفرد والبعيد لمفرد الى غير ذلك من
شروط الادراكات المستقصاة في الادراكات وعدم تحققها في حوالنايم و
واقفهم على ذلك جماعة من اصحابنا وان كانوا محوزين للادراك من غير شرط وبنية

على ما سبق

على ما سبق لكن ما بنا على ان النوم ضرورة لها اولانها على خلاف العادة
وذمب الأستاذ ابو اسحق الى هذا ادراكات حقيقة فان الانسان يجد
من نفسه انصارا لمبصرات وسماع المسموعات في حالة نومه جسما يراه
في حالة نفضته ولو ساع المشكك في ذلك حالة النوم لساع المشكك في
ذلك حالة النفضة لكنه لم يخالف في كون النوم ضروريا للادراك غير انه
زعم ان الادراك لا بد وان يقوم لجزء غير ما قام به النوم وكل واحد من المتبين
محمّل غير يقيني **الفصل الثامن** في وجود مقدورين قادرين و
ان الله تعالى قادر على مثل فعل العبد ام لا مذهب اصحابنا حوازم مقدورين
قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك من قادرين خالقين او مكتسبين اجمعت
المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ان الحسين البصري اما حجة اصحابنا على
امتناع مقدورين قادرين خالقين فما تقدم وما بين مكتسبين فلان المقدور المكتسب
لا يخرج عن محل القدرة عندئذ والمقدور الواحد لا يقوم لمحلين مختلفين واما حجتهم
على حوازم مقدورين قادرين خالقين ومكتسبين فحج ثمانية الاولى انه ارحاز وجود
معلوم من عالمين ومدرك من مدركين لم تسعد وجود مقدورين قادرين
الثانية انه اذا جاز وجود محمول من عالمين ارحاز وجود مقدورين قادرين الثالث
اذا جاز وجود ملوك من ملوكين فلذلك مقدورين قادرين الرابعة ان
المقدور اذا كان متوقفا على القدرة والبنية المخصوصة والاله فلا بعد
على قدرته الخامسة انه لو لم يكن الرب تعالى قادرا على مقدور العبد لما كان
قادرا على خلق مقدور العبد وموقادرا على خلق مقدور العبد السادسة
انه اذا لم تسعد عند الخصم تعلق قدرة بمقدورات لم تسعد تعلق قدر بمقدور
واحد السابعة انه اذا كانت قدرة العبد على الفعل انما هي باقدار الله تعالى
له عليه وتمكنه له منه فلان يكون الرب تعالى قادرا على مقدور العبد اوجبا
لان الاقدار يمكن من الشئ والتمكن من الشئ فوق التمكن ولهذا فانه لو اعلم الله
العبد شئ لزم ان يكون الرب عالما به واذا جعل العبد مدركا لشئ كان مدركا
له الثامنة ان لو فرضنا حتما اجادا اولانا نحو اما ان يقال ان الله قادر على ما يمكن

ان وجد فيه من الحركات والسكنات مطلقاً من غير استثناء بتقد رخل الحيوة
في ذلك الجسم واقداره على حركته وسكناة او انه غير قادر على ذلك مطلقاً
بل على ما لا يكون مقدوراً للعبد بتقد رخل الحيوة فيه اقداره عليه فان كان
الاول فعند خلق الحادة في ذلك الجسم واقداره على الحركة والسكون اما ان
يقال باستمرار تعلق قدرة الله بتلك الحركة وذلك السكون والاقبال باستمراره
لاجازان يقال بالثاني فانه ليس امتناع استمرار تعلق القدرة القديمة بما جدد
من تعلق القدرة الحادثة اولى من العكس ان كان الاول فهو المطلوب وان قيل
انه غير قادر على ذلك مطلقاً بل على ما لا يكون مقدوراً للجسم بتقد رقاداره
عليه فنقول لو كان كون الباري تعالى قادراً مختصاً بتعيين الحركات والسكنات
لما اختلف حكم الاختصاص بذلك في ان يقدر اقدار الجسم لو لا تقدر ويلزم من
ذلك الا يكون الرب تعالى قادراً على ما تعرضه من الحركات والسكنات في
الجسم الحادي الذي علم الله انه لا تقدره وهو محال وهذه الحجة هي اشبه بالحجة المذكورة
والكل ضعيف اما الحجج الست فاصلاً يرجع الى دعوى مجردة ومثل من غير جامع
فلا يصح ثم لو لم يرد ما ذكره من حوان معلوم من عالمين ومحمول من عالمين و
ملوك من ملكين في مقدورين في حوان لم يرد في مخلوق من خلقين وهو محال
كما تقدم واما الحجة السابعة فدعوى مجردة ايضا فانه لا معنى لاقدار الرب
للعبد على الفعل غير خلق قدرة العبد على الفعل ولا يلزم من كونه قادراً على
خلق القدرة على الفعل ان يكون قادراً على نفس الععل ولا يخفى ان القول بذلك
مثل من غير دليل جامع وهو باطل على ما تقدم ذكره ومثله يبطل المثل ايضا
بما ذكر من الامثلة وان اكتفى بتبذلك لمجرد دعوى اطرد حكا الاعلام في الاهد
فلن مر منه اطرد ذلك في الشهوة حتى يقال انه اذا خلق للعبد شهوة فان يكون
مشتهراً وكذلك في الجهل والنسيان والامر وغير ذلك وهو محال واما الحجة
الثامنة فانه لو قل ما المانع من ان يكون قادراً على حركات الجسم وسكناة مطلقاً
تقد ر عدم اقداره للجسم والقول تقطع الاستمرار بتقد ر اقدار الجسم وجعل تعلق
قدرة الجسم به مانعاً منه فلو لم يواو لي من العكس لا سلم عدم اولوية وغاياته انكم
لم

لم يطلعوا على ما به الا ولوية بعد المحدث التام والسرا الكامل وهو غير مفيد
للتعيين على ما تقدم وان سلمنا انه لا اولوية في المانع من القسم الثاني وهو الا
يكون قادراً على ما يكون مقدوراً للعبد بتقد ر اقداره فلو لم يواو لي لو كان كون
الباري قادراً مختصاً ببعض الحركات والسكنات لما اختلف حكم الاختصاص
بان تقدر اقداراً للعبد او لا لسكناتك فانه اذا كان كونه قادراً مختصاً بالاول
تقد ر العبد عليه بتقد ر اقداره فلو قطعنا النظر عنه لكان قادراً مطلقاً
وهو خلاف الفرض وعلى هذا فليقابل ان نقول اذا علم الله من جسم من الاجسام
انه لا تقدره على الحركة والسكون في الحركة والسكون اللذان لو اقد ر الله العبد
علمهما ولا محالة ان موقع المنع صعب جداً والاقرب في ذلك ان يقال قد ثبت
عامة مناه في امتناع خلق غير الله وحب تعلق قدرة الرب بكل مكر وشئ
بما قد مناه في اثبات القدرة الحادثة وحب تعلقها بمقدور وما ويلزم من
الامر ان يكون مقدوراً للعبد كتناسباً مقدوراً للرب خلقاً فان قيل ما ذكره
وان دل على حوان وجود مقدور واحد من قدرين فهو معارض بما يدل على
امتناعه وبيانه من اربعة اوجه الاول انه لو قدر مقدور من قدرين فاما
ان يكونا قد ميين او محدثين واحداً مقدراً والآخر محدثاً لاجازان يقال بالاول
لاستحالة وجود قدرين قد ميين كل سبق تحقيقه وان كانا محدثين فاما ان يكون
المقدور قائماً لمحل قدرتهما او خارجاً عنهما او هو قادر لمحل قدرة احدهما دون
الآخر فان كان الاول فهو محال لاستحالة قيام المقدور بالمحال المتعددة وان كان
الثاني فهو محال لو جهين الاول انه اذا اراده احدهما وكفه الاخر فاما ان يوجد
او لا يوجد فان وجد مع كون القادر عليه كارباً له فهو محال وان لم يوجد
مع كون القادر عليه مرتباً له فهو محال الثاني انها لو ارادا الجاه فاما ان يوجد
بالحدس او لا بالجهد واحد منهما او يوجد بالجهد احدهما دون الآخر لاجازان
ان يوجد بالحدس احدهما سابق من امتناع مخلوق من خلقين وان لم يوجد باصلاً فليعلم
منه عدم المقدور مع وجود القادر عليه واردة له من غير مانع وهو محال
وان وجد بالجهد احدهما دون الآخر فلا اولوية وان كان الثالث فهو ايضا

محال لهذا لوجهين وحده ثالث وهو ان احدهما يوجد له جهة التولد
والسبب وهو الذي له تعلق المقدم ونحو قدرته والثاني قد لا يكون موجودا
له جهة التولد والسبب وعند ذلك فاما الصحيح وجوده من غير سبب ولا
صحيح وجوده الا بالسبب فان كان الاول فقد استعنى المقدم ووجه وجوده عن
الاجاد بالتولد والسبب وان كان الثاني فقد بطل القول بان احدهما يكون محال
له من غير سبب وكل ذلك محال وان كان احدا للقادرين قدما والآخر حادثا
فالكلام فيه كما لو كانا حادثين وسواء كان المقدم وقدما للمحل قدره الحادث
او خارجا عنه ويريد مهننا وجهان الاول وهو ان الفعل اذا وقع محترعا بايجاد
القدير له فالقادر الحادث بصير مضمنا غير محترع حدث وقع مقدمه
محترعا للرب تعالى ومقتضى كونه قادرا ان يكون محترعا والجمع بين الاضطرار
والاختيار محال لثاني ان فعل العبد ومقدمون لا يخرج عن كونه طاعة او
معصية بخلاف فعل لقدم فلا ايجاد الوجه الثاني في الدلالة على استحالة
وجود مقدم ورسب قادرين ان تعلق المقدم وبالقادرك تعلق المعلوم بالاعلة
وكما استحال تعليل المعلوم بعلة غير مستحيل كون الشيء الواحد مقدم ورا بقدر
الوجه الثالث هو ان الفعل فعل لفاعله لنفسه لا لغيره فلو جاز ان يكون
فعله لغيره لجاز ان يكون لونه لونا لغيره وعبداه عبدا لغيره الرابع انه لو جاز
ان يكون فعل لفاعلين لجاز ان يكون لون واحد لمتلونين وحركه واحدة لمحركين
وهو محال والحجاب اما الشبهة الاولى في المختار منها انما هو تقسيم لثالث
هو ان يكون احدا للقادرين قدما محترعا والآخر حادثا مكتسبا قوه انه اذا
اراده احدهما وكرمه الاخر وجب الوجود لكرامة الاخر له فلنا لا محال ان
يكون الكاره هو المحترع او المكتسب فان كان هو المحترع فلا يتصور وجود المقدم
لان قدرة المكتسب عندنا غير موثرة في الاجاد ضرورة وجود القادر الموثر
وعدم تاثير قدرة المكتسب وكرامته في المقدم وقوه لو اراد الاجاد فاما
ان يوجد بايجادها او لا يوجد او يوجد بايجاد احدهما دون الاخر فالمختار انه موجود
بايجاد المحترع دون المكتسب قوه لا لونه انما يستقيم ان لو استويا في التاثير

بان كان كل واحد موثرا لقدرة واما اذا كان لقدير هو الموثر دون الجاد
فلا قوه اذا وقع الفعل محترعا بايجادا لقدير له فقد صار المكتسب مضمنا
غير محترع قلنا ان قلتم انه غير محترع بمعنى ان الفعل ما وقع لفعل مقارنا لقدرته
فممنوع وان قلتم انه غير محترع بمعنى ان الفعل ما وقع بقدرته وانه لا ياتر لقدرة
في المقدم ونفيا واثباتا ففسلر ومذا موقن من هذا بنا ولا بعد في قولنا ان
القدرة متعلقة بالمقدم ومن غير تاثير وان المقدم وواقع بغيره كما في
تعلق العبد بالمعلوم فانه لما كان علما متعلقا بالمعلوم من غير تاثيره لم يعد
معه كون المعلوم خاصا لغيره قوه ان فعل العبد لا يخرج عن كونه طاعة
او معصية بخلاف فعل الله تعالى فلنا الطاعة والمعصية من الصفات
العارضة للفعل المقدم ورسب قصد القادر وداعته والاحلاف
في العوارض لوجوب التفاوت في تمامية الفعل المقدم وقوه كما استحال
تعليل معلول واحد بعلمتين استحالة كون الشيء الواحد مقدم ورا بقدرتين
قلنا هذا تمثيل من غير جامع فلا يصح كيف وان الفرق حاصل وهو ان امتناع
تعليل معلول بعلمتين انما كان لكون العلة موحدة للمعلول واحتماع وجهين
لحال كما تقدم بخلاف المقدم ورسب القادرين للمحترع والمكتسب فانها غير
موجب بل الموجب المحترع دون المكتسب قوه ان فعل القادر فعله لنفسه
فلو كان فعله لغيره لكان لونه لغيره قلنا معنى كون المقدم وفعلا للمكتسب انه
مقارن لقدرته في محل قدرته ومعنى كونه لغيره انه موثرفه ومع اختلاف من
الاعتبارين فلا منافاة ودعوى امتناع ذلك غير مجاز النزاع وما ذكره
احيرا فاقصده يرجع الى التمثيل من غير دليل كيف وانه وان تقدر بوجوه
لمتلونين وحركة لمحركين فلا يمنع معلوم واحد بعلمين وقد ركز واحد اركيز
وليس لحاق المقدم ورا جدا القسمين اولى من الحاقه بالآخر واما ان الله تعالى
قادر على مثل فعل العبد هذا ما انفق عليه اصحابنا والمعتزلة ودليله ما
حققناه من وجوب تعلق قدرة الرب تعالى بكل ممكن ولر مخالف في ذلك
غيرا بلحج من المعتزلة فانه قال الرب لا يقدر على مثل فعل العبد اعتقادا منه

علي ان فعلا لعبد لا يخرج عن كونه طاعة او معصية ومقدور الرب
وفعله ليس كذلك فلا يكون فعل الرب تماثلاً لفعل العبد وحواله ما
سبق **الفصل التاسع** في امتناع مقدور واحد بقدرته من لقادر
واحد من جهة واحدة ومدامما اتفق على امتناعه ارباب المذاهب ما
بالنسبة الى التاري تعالي فلاستحالة التقدّر في قدرته واما القادر
المحدث فمن عم ان قدرة الحادث محررة كالمعتزلة فقد منعوا من
وجود محترق بقدرته كما منعوا من صدور محترق واحد بقادريين و
هو ظاهر واما من زعم ان قدرة الحادث غير موثرة فقد احتج على امتناع
ذلك بانه لو جاز لعقل قدرته في محل واحد بمقدور واحد لا يمكن فرض
وجود كل واحدة من القدرتين في محل غير محل الاخرى مع فرض علقها بذلك
المقدور وذلك بحوالي وقوع مقدور من قادرين وهو ممنوع كما سبق
ومذا الاحتجاج ضعيف على اصول اصحاننا من حيث ان القدرة المختلفة للمحل
مختلفة عندهم وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق القدرتين لقائمتين
محل واحد مع تماثلها بمقدور واحد جواز تعلقها به مع اختلافها وان
سئل التماثل بينهما فالمقدور واما ان يكون خارجاً عن كليهما او قائماً لجليهما
او محل احداهما دون الاخرى لاجاز ان يقال بالاول اذ هو خلاف مقتضى
القبال بالاكسب ولا جاز ان يقال بالثاني لاستحالة قيام المقدور
المتحد للمجلس مختلفين فاقبل الثالث وعند ذلك فلا يلزم من جواز
تعلق القدرتين في المحل الواحد بالمقدور والقائمه جواز تعلق القدرة
الخارجة عن محل المقدور بالمقدور والاقرب في ذلك ان يقال لو جاز
وجود مقدور واحد بقدرته من لقادر واحد من جهة واحدة لمحل اما
ان يقال القدرتان متماثلتان او غير متماثلتين فان كان الاول يلزم
اجتماع المتماثلين في محل واحد وهو محال كما ياتي بحقيقة التصادم وان لم
يكونا متماثلين فهما مختلفان والاختلاف بينهما امام التصادم والامع التصادم
فان كان الاول لزم اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثاني فهو محال

انما لان متعلق القدرتين واحد وطريق تعلقها به كمتعلق العلمين بمعلوم
واحد فلو جاز الاختلاف بين القدرتين مع اتحاد متعلقها لا يمكن القول بالاختلاف
العلمين مع اتحاد متعلقها ضرورة عدم الفرق ولما وقع الوثوق تماثل
مثليين وهو محال وعلى هذا ان قلنا لجواز إعادة الاعراض فلا يمنع تعلق
المقدور بالواحد بقدرته من لقادر واحد في وقتين بان يتعلق احدهما بقدرته
به في النشأة والاخرى في حالة الاعادة اذ لا يلزم منه الاختلاف بين
القدرتين مع اتحاد المحل ولا اجتماع المثليين في محل واحد **الفصل**
العاشر في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد من وجهين ان
القادر على الحركة هل يقدر على تحريك جزء واحد فرد من اجزائه دون الكلية
ام لا وقد اتفق ارباب المذاهب على امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور
واحد من وجهين وسواء كانت القدرة قديمة او حادثة وسواء كانت
القدرة الحادثة موثرة او غير موثرة على اختلاف المذاهب وعند ذلك
فلا بد من الفصل فنقول اما القدرة القديمة المحترقة فظهر امتناع
تعلقها بمقدورين واما من وجهين على راي من يعتقد ان الوجود هو نفس الذات
لانها علمها من جهة اننا لثرا لقدرة انما هو في الوجود فاذا كان الوجود
هو الذات والذات واحدة فالوجود واحد لا تعدد فيه وما لا تعدد فيه
فلا يتصور تعلق القدرة به من وجهين واما من راي ان الوجود زاد على الذات
الموجوده كالمعتزلة فيبعد امتناع ذلك على معتقده لان الوجود عند
حاله زائدة على الذات ومن معتقده جواز ثبوت حاليين متماثلين لذات واحدة
حيث قضى جواز قيام علمين متماثلين بعالم واحد وقام العلمين المتماثلين بالواحد
لوحب له عالمين متماثلين وعند ذلك فلو قيل له ما المانع من تعلق القدرة
الواحدة بمقدور واحد بالنظر اليه وجودين متماثلين لم يجد اي دفعه
ومن منع منع من ثبوت عالميتين لمن قام به علمان متماثلان فقد خرق قواعد
المعتزلة وقال قوله لم يقل بها قابل كيف وانه لو كانت العالمية الشائبة
لمن قام به العلمان المتماثلان متحدة غير متعددة فاما ان يكون ثابتاً بالعلمين

او باحدهما لا يسيل الى الاو للمافه من تعليل الحكم الواحد بعنتين وبمحو
كناية ولا يسيل الى الثانية فانه ليس اضافة الحكم الي احدهما اولى من الاخر
ليرتزم منه ان يكون العلم قائما بشخص لو وجب له العالمية وفه ابطال
حفاق العلق والمعلولات فان قيل لو كان للذات لو احدى وجودان فلزم
من تقدير وقوع احدهما وانقضاء الاخر ان تكون الذات الواحدة موجودة
غير موجودة لما ثبت من احدا لوجود من وانقضى من الاخر وبمحو محال فلقال
ان نقول ما المانع من تلازم الوجودين على وجه تعذر الانفكاك بينهما
ولا بعد ذلك في الاحوال بالنسبة الى ذات واحدة كما في التلازم
الواقع من قبول الجوهر للاعراض وكونه متميزا وان سلب جواز تقدير ثبوت
احدهما ونفي الاخر ولكن لا يلزم منه كون الذات منفه مع تقدير ثبوت
الوجودين لها وانما يلزم ذلك ان لو قد انتفاء الوجودين فانه لا يلزم
من انتفاء احدي العنتين انتفاء معلوها ما لم تقدر انتفاء جميع العلق واما
القدرة الحادثة فظهر ايضا امتناع تعلقها بمقدورين وحين على راي
من يري انها متعلقة بغير مقدور القدرة القديمة من غير تأثيرها فيه
وان لوجود الذي هو متعلق القدرة القديمة هو نفس الذات المعقدة
على ما تقدم تقريره واما من يري انها مؤثرة في نفس وجود الذات وان
الوجود زايد على الذات لمقدورة فيبعد امتناع ذلك على رايه كما حقا
في القدرة القديمة واما من يري انها مؤثرة في ثبوت حالة زائدة على نفس
الذات المقدورة بالقدرة القديمة كلقاضى اندبكر فيبعد ايضا امتناع
ذلك على محقق من حيث انه اذا لم يمنع ان يكون للذات الواحدة حالة زائدة
يكون القدرة مؤثرة فيها فلا يمنع ان يكون لها حالتان يكون القدرة الواحد
مؤثرة فيها فان قيل قد دلل على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى عيانا
سبق وعلى ما ياتي ودل الدليل على تعلق قدره العبد بالفعل وتعلقها
به من غير تأثير كعدم التعلق ودل الدليل على امتناع مخلوق من جالقيين فلزم
من المجموع دلالة الدليل على تعلق القدرة الحادثة بصفه زائدة ولم

يدل على اكثر من ذلك واثبات صفه بمجولة غير معلومة باضطرار ولا
نظر متمنع وانما فانه لو جاز ان يوثر القدرة في اثبات صفتين للمقدور
المكتسب لجاز بقدر ثبوت احدي الصفتين دون الاخرى ويلزم من
ذلك ان يكون الذات المكتسبة مقدورة ضرورة وجود احدي الصفتين
وغير مقدورة لعدم الصفه الاخرى وهو متمنع وانما فانه لو جاز تاثير
القدرة الحادثة في ثبوت صفتين لم يتمنع ان يكون القدرة الحادثة مؤثرة
في ثبوت احدي الصفتين حالة الحدوث وفي الاخرى حالة بقاء الذات
ويلزم من ذلك جواز كون الباءة مقدورا للعبد مع امتناع كونه مقدورا
للرب وبمحو قلنا اما ما ذكره من دلالة الدليل على وجوب تاثير القدرة
الحادثة في صفه زائدة فسياتي ابطله في خلق الاعمال وان سلب دلالة
الدليل على ذلك فاحصل ما ذكره مرجع الى انتفاء المدلول لانتفاء الدليل
وقد سبق ابطله وقوله بانه لو جاز ذلك لجاز بقدر ثبوت احدي الصفتين
دون الاخر فقد سبق ابطله في القول بتعدد الوجود والقول بانه لو
جاز ذلك لم يتمنع تاثير القدرة الحادثة في ثبوت احدي الصفتين حالة
الحدوث وفي الاخرى حالة البقاء الى آخره فمبني على بقاء الاعراض وهو
غير مسلم على ما ياتي بحقيقته وان سلمنا البقاء والاستمرار ولكن لا سلمنا
ذلك نفسي لي كون الباءة الذي ليس مقدورا للرب حالة بقاءه مقدورا
للعبد فان مقدورا لعبدنا ناهيها لصفة الزائدة على نفس الذات الباقية
وان سلمنا لزوم ما ذكره لكن ما ذكره في الصفتين لا يلزم عليه في الصفة الزائدة
وذلك بان مخلوق الله تعالى مقدورا لعبد مخلوق له القدرة حالة بقاء
المقدور على تلك لصفة فانه يلزم ان يكون العبد قادرا حالة البقاء
على الباق مع كونه غير مقدور للرب وما هو الجواب في الصفة الواحدة
بمحو الجواب في الصفتين واما ان القادر على الحركة هل يمكن ان يتحرك جزءا
من اجزائه الفردية دون حركة ما هو متصل به من الاجزاء فالذي عليه اتفاق
المعتزلة امتناع ذلك لانه لا تصور ذلك الا لسكون باقي الاجزاء وانفصال

ذلك الجزء عنها ويلزم من ذلك لا يكون بحركة بأقدرة لا خلت شرطها
من الله المخصوصة وهو مبني على فاصتوه في اشتراط البنية وهو
باطل على ما سبق وأنه لا مانع من خلق الله تعالى القدرة على الحركة في الجوهر
الفرد ثم لو قيل لم حوز منهم وقوع المعذور في الحالة الثانية من وجود
القدرة وان كانت القدرة معدومة حال وجود المقدور ما المانع
مكون حركة الجوهر الفرد حالة انفصاله بقدرة موجودة حالة التالف و
ان كانت معدومة حالة الانفصال لم يجدل بالانفصال عند هذه المطالبه
مخلصاً **الفصل الحادي عشر** في العجز وتحقيق معناه اتفق الاشاعرة
وكل من اثبت الاعراض على ان العجز عرض ثابت مضادة للقدرة خلافاً لما
ماشم في اجداقوله فإنه نفى كون العجز معناه ثابتاً وان كان معترفاً بالاعراض
والاصح حث انه نفى كون العجز عرضاً لنفيه سايراً لاعراض الخلق ما ذكره
امل الحق وذلك لان كل عاقل نجد من نفسه التفرقة الضرورية من كونه ممنوعاً
من القيام حالة كونه زماً وغير ممنوع منه حالة كونه غير زماً فاختصاصه بالمنع
من القيام الممكن له حالة كونه زماً اما ان يكون مختصراً ولا مختصراً فاما ان يكون
وجودها او عدمها لا جازان يكون عدمها لما سبق في اثبات القدرة الحادثة
وان كان وجودها فليس شيئا من الامور المشتركة بين الحالتين والاولا لخصيص
فلم سبق الا ان يكون خاصاً بحالة الزمان دون غير ما وليس لك بموداته او
بعض ذاته ولا العلة او الحياة او الارادة او الله المخصوصة لما تقدم في اثبات
القدرة الحادثة بل لا بد وان يكون نائياً على ذلك وهو ما عبر عنه بالعجز وهو
المطلوب ولا في هاشم ومتبعيه ثلث شبه **الشبهة الاولى** انه قال قد
ثبت ان البنية المخصوصة شرط في القدرة فاستناع القيام على الزمان
لنزم ان يكون بالعجز المضاد للقدرة ان لو لم يكن البنية المخصوصة قد اختلف
ولم تفت شرط من شرايط القدرة ولا سبيل الى اثباته **الشبهة الثانية**
انه قال من اثبت العجز استدلاله بتعدن الفعل معه وليس ذلك من الاحكام المختصة
بالعجز لان كان ربطه بنفي القدرة وكذلك حكمه يفرض مرتباً على العجز وهو دليل

فانه يمكن بقدره مع فرض عدم العجز واذا كان كل اثر استدلاله على العجز غير
مختصة امتنع الاستدلال به عليه **الشبهة الثالثة** ان العجز غير محسوس
في نفسه كاللون والطعوم ولا هو موجب لزيادة عليه استدلالها
عليه فلا سبيل الى اثباته والجواب عن الشبهة الاولى من وجهين الاول
ان ما ذكره انما يلزم المقنولة القايلين باشتراط البنية واما نحن فلا نسلم
شرط القدرة والحياة وقد بينا كونها مشتركة بين العجز والاختيار فلا يصلح
للخصيص لثاناً ان ما ذكره في العجز يعكس عليه في القدرة وذلك انه يمكن
ان يضاف التمكن من الفعل الى صحة البنية لاي القدرة كما يمكن اضافته عدم
التمكن الى اختلال البنية لا الى العجز ولا جواب له عنه وعن الشبهة الثانية
لا نسلم ان الاستدلال على العجز بتعدن الفعل وعدم صحة الاستدلال
على العجز حكمه لا واجب عدم العجز بدليل الرواح والطعوم وكل ما لا يوجب
فانه ثابت وان تعدن الاستدلال عليه حكمه وعن الشبهة الثالثة فان
العجز ان لم يكن محسوساً فلا نسلم انه لا حال له بل الزمان يجد من نفسه انه عجز
عن القيام كما يجد من نفسه بالقدرة من نفسه كونه قادراً وان سلمنا انفاً
الحال فلا نسلم انه يلزم منه انفاً كل دليل وان سلمنا انفاً كل دليل فلا يلزم منه
انفاً المدلول في نفسه كما سبق نفيها **الفصل الثاني عشر** في
متعلق العجز الاصح من قول الشيخ الى الحسن الاشعري ان العجز يتعلق بالمعدوم
بل بالموجود فالمفعد عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام بالمعدوم وانه لا
سبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو قوله في القدرة ووافقته
على ذلك كثير من اصحابنا وله قول ضعف ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون
الموجود فالمفعد عاجز عن القيام بالمعدوم دون القعود الموجود وان كان
مضطراً اليه وقضى بنا على ذلك نحو ان يتعلق العجز الواحد بالضدين دون
القدرة كما تقدم لان القدرة متعلقة بالوجود والعجز بالعدم ولا يمنع
اجتماع الضدين للذين لا يتعلق العجز في العدم بخلاف الوجود الى هذا
دعب كثير من اصحابنا وهو مذموب المعتزلة ومعتزداً لقول الاول ان العجز

الضد الخاص بالقدرة في جهة التعلق فمتعلقه إما ان يكون متعلق
القدرة او غير لاجاز ان يكون غير متعلق بالقدرة والا لما تضادوا في التعلق
وان كان عنه فقد يتينا ان متعلق القدرة الوجود وانه ممنوع تعلقها بالضد
فكذلك العجز وصار ذلك كما في الابداء والكراهة فانها لما تضادا كما
متعلقها واحدا ولو اختلف متعلقها بان كانت الارادة لشيء والكراهة لغيرها
لما تضادا فان قبل التفرقة بين القدرة والعجز وادعية بالضرورة فاذا اقلها
متعلق بالقدرة والعجز واحد ومن ذلك مبكر انه لا اثر للقدرة في متعلقها ولا
العجز متعلقه فلا يبقى للتفرقة وجدا ان سلما كون المتعلق واحدا ولكن لا
سلم وحب مقارنه العجز للمعجز عنه ويانه من وجهين لا اول القاعد قادر
على قعوده وليس قادرا على قيامه عند كراهة كقضته بوجوب مقارنه القدرة
لمقدوره وما لا يتصورا لقسم مع فرض القعود فلا يكون مقدورا قبل
وجوده واذا كانت القدرة على القيام منتففة قبل وجوده وجب اضافة
بالعجز عنه فان المقدور لا يخلو عن القدرة عليه او العجز عنه ويلزم من تحقق
العجز عن القيام حالة القعود ان يكون العجز عنه مقدما عليه الثالث ان العقلاء
معمون على كونهم لزم المقعد عجزا عن القيام مع عدم القيام بسلما وحب
مقارنه العجز للمعجز عنه ولكن لا سلم وجوب تعلقه بالمعجز واحد وذلك لانه
يلزم من وجوب تخصيص كل عجز بالمعجز واحد وجود اعجاز لانها لها ضرورة
ان يتحوز بقدر القدرة عليه لا يتناعى وما لا قدرة عليه مما يجوز تقديره
عليه لستدعى العجز عنه لما سبق ففرسه فاذا كان مع القدرة عليه مما يجوز
تقديره تعلق القدرة به غير متناه ولكل واحد عجز متعلق به فالاعجاز غير متناه
وذلك محال والجواب عن السؤال الاول اننا لانسلم انه يلزم من امتناع
تأثير المتعلقين في المتعلق الواحد امتناع الاختلاف بدليل العلم مع الادراك
وعن السؤال الثاني من وجهين الاول ان لقاعد وان لم يكن قادرا على القيام
فلا نسئل انه لا بد وان يكون عاجزا عنه وما لا يخلو عن الضدين انما هو ما كان
قابلا لا صافه باجدا على البدل والقاعد حال قعوده لانهم تصور قدرة

على القيام

على القيام ولا عجز عنه الثاني وان سلما امتناع حلوا القيام حالة القعود
عن القدرة عليه وعرضها لقدرة ولكن لا سلم انه حلا عن ضدا لقدرة
عليه فانه كما ان العجز عن القيام بضاد القدرة على القيام فالقدرة على
القعود مضادة للقدرة على القيام لاسيما لاجتماعها والقدرة على القعود
وان كانت ضد للقدرة على القيام فلا يلزم ان يكون عجزا عن القيام حتى يقال ينفذ
العجز على المعجز عنه فان الموت ضد للقدرة على القيام وليس الموت عجزا عن
القيام ومن اطلق اسم العجز على الموت بمعنى مشابهة للعجز في امتناع الفعل فهو
متحوز وان را د حقيقته العجز فقد اخطا ومنه الجواب عن الاطلاق في الوجه
الثاني ايضا اما السؤال الثالث فانما يلزم وجود اعجاز لانها لها ان لو كان متعلق
العجز لعدم وليس كذلك كما يناه بل متعلقه انما هو الوجود والوجود مخصوص لانه
غير متناه **الفصل الثالث عشر** في تعلق العجز بالمعجز عنه مذمبا لصحبا ان
العجز لا بد وان يكون وجوده مقارنا للمعجز عنه كما في القدرة والمقدور واما
المعتزلة فمما اثيرت العجز منهم اختلفوا فيهم من صار اليه وجوب تقدير العجز على المعجز
عنه في الوجود كما قالوا في القدرة والمقدور ثم شروا على ذلك امتناع وجود
العجز في الحالة الاولى من وجود المقدور مع فرض وجود القدرة فيها حوزا
وجود العجز في الزم الثالث من وجود القدرة لكنه لا يمنع من وجود القدرة
السابقة ولا من تعلقها بل هو عجز عما ستكون في الزم الثالث ومنهم من لم يوجب
لعدم العجز على المعجز عنه مع مصيرهما اليه وجوب تقدم القدرة على المقدور
ثم شروا على ذلك امتناع الجمع بين وجود القدرة في الحالة الاولى ووجود العجز
في الحالة الثانية منها وانه مهما فرض وجود القدرة في حالة امتنع وجود العجز
في الحالة الثانية منها وان وجد العجز في الحالة الثانية امتنع وجود القدرة
في الحالة الاولى وبينا انه لا قدرة في الحالة الاولى ولا مقدور لها في الحالة
الثانية ومنه ما يذهب هشام امام يذهب اهل الحق فمعتقدم فه انه لو لم
يكن العجز مقارنا للمعجز عنه لما كان ضد للقدرة واللازم ممنوع وبيان الملازمة
هو اننا قد تبنا ان متعلق العجز هو متعلق القدرة وان القدرة يجب ان يكون تعلقها

بالمقدور مقارنه له ولو كان العجز متقدماً على المحذور عنه لكان متقدماً
على القدرة المقارنه له لان المتقدم على اجبا المقترنين في الوجود يكون متقدماً
على الاخر ويلزم من لزوم تقدم العجز على القدرة الا يكون ضداً للقدرة
ولامنا فيا لها لان الضد الموجود في زمان لا يلزم ان يكون منافياً بضده في
زمان اخر اذ لا مانع من التعاقب وانما يكون منافياً له ومضاهياً في حال وجوده
والقول بامتناع التضاد من العجز والقدرة عند المعترفين بالعجز محال فان
القادر على الفعل كما لكونه قادراً لا يكون عاجزاً عنه وكذلك لعكس وعلى هذا
فقد بطل القول بجواز تقدم العجز على المحذور عنه وبطل القول بجواز العجز في الزمان
الثاني من وجود القدرة منافياً للمقدور وما فان تقدور ربما يتحقق معها والعجز
الطارى بعده لا يكون منافياً له وقت وجوده وان كان باقاً له في الزمان الثاني
من وجوده لقدمه كيف وانه اذا وجدت القدرة في وقت وفرض وجود العجز
في الوقت الثاني من وجودها فان اتفقت القدرة التساقطة به فقد سئنا انه لا
شأن مع اختلاف الزمان وان يقي مقدور ربما مع وجود ما فقد خرج من قلوب
به عن كونه قادراً مع قيام القدرة به لوجود العجز المانع من مقدوره ولو ساع
وجود قدره ولا قادر لسباع وجود علم ولا عالم وارادة ولا مرید وسو مجال
الفصل الرابع عشر في اختلاف المعترلة في عجز القادر عن حمل مائة
رطل لا يمكن معها من حمل مائة اخرى ومناقضتهم في ذلك وقد اختلف المعترلة
في ان من يمكن من حمل مائة رطل ولا يمكن من حمل مائة اخرى معها فذهب بعضهم الى
كونه عاجزاً على حمل المائة الاخرى ولا عاجزاً عنها ومنهم من فصل وقال هو قادر على
حمل مائة من الحمله غير معينه وغير قادر على حمل مائة غير معينه وعلى كل قول فذهبوا
مذنبهم في وجوب تعلق القدرة الواحدة بالحادثه لجميع اجناس مقدورات العبد
والمائة الاخرى معينه كانت او غير معينه من جنس مقدورات العبد فاذا قلناه
عاجز عنها او غير قادر عليها كان مناقضاً لاصلهم فان قيل اينذا وان كان مواصلاً
لكر لا مطلقاً بل شرطاً لا سلق مع اجاد ما في الوقت الواحد في محل واحد من الجنس
الواحد باكثر من واحد والقدرة على حمل المائة لو كان قدرة على حمل المائة الاخرى

لكن على خلاف هذا الاصل قلنا انما يكون على خلاف هذا الاصل ان لو كان
ما تعلق بها القدرة مع اجادها واجادها الوقت في محل واحد كما هو اصلكم وليس
كذلك فان المقدور وانما هو الحركة ومحلها مختلف وموالمائة والمائة فان قالوا
المحل وان كان مختلفاً الا انه اذا لم يوجد له من القدر غير ما يوازي الاعتمادات
في احدي المائتين فهو لا يقدر على رفع الجميع الا بزيادة قدر اخرى موازيه للاعتما
المائة الاخرى حتى انه لو خلق له ذلك لكان قادراً فلنا هذا وان محل في المائتين
المختلفات فانقولون في مائة رطل اخرى منفصلة عن المائة المحمولة ان
فلترانه يكون متمكناً من حملها مع حمل المائة الاخرى مع انه لم يوجد له من القدر
غير ما يوازي حوامل المائة المجمولة فهلا جان ذلك في المائتين المنصلتين و
ان قلتم لا يكون متمكناً من حملها بالقدرة التي يمكن بها من حمل المائة المحمولة مع
ان المقدور من جنس واحد في محلين مختلفين فقد ناقضتم اصلكم لا محالة
الفصل الخامس عشر في ان القادر لم يكون ممنوعاً من مقدوره مع وجود
قدرته عليه لولا انه ربما لم يحل الحق من اصحابنا ان القادر حلة لكونه قادراً
لا يتصور ان يكون ممنوعاً من الفعل المقدور له وذهبت المعترلة للجوان
ذلك وفرقوا من العجز والمنع من جهة ان العجز ينافي القدرة دون المقدور
والمنع يعكسه وهو ما يضاف للمقدور وينافيه مع بقا القدرة وسواها كان
وجودها مضاداً للمقدور كما لتكون بالذمة الى الحركة المقدورة او
مولداً لضد المقدور كما لاعتمادات في الجسر الثقيل المولدة للحركة السفلية
فانها مضادة للحركة العلوية او عدمها كما تفما ما يشترط ثبوته في وقوع
المقدور كما شفاء العلم بالعمل المحكم فانه يمنع من وقوعه مقدوراً وان لم
يمنع من نفس القدرة والمعتمد لاهل الحق في ذلك مسلحان استدلالاً في
النزاع اما الاستدلال به فانه لو صور منع القادر عن مقدوره مما كانت
القدرة مقارنه للمقدور وجوباً واللازم ممنوع وبان الملازمة انه اذا
تصور وجود القدرة مع امتناع وجود المقدور بالمانع فالانفكاك من
القدرة الحادثه والمقدور لا يقطعاً واللازم ممنوع لما بيناه من وجوب

مفارقة القدرة لمقدور وما يلزم من الملازمة وانقضاء اللازم انقضاء الملزوم
لا محالة وهو تصور منع القادر عن مقدوره فان قيل ما ذكرته وان دل على
امتناع المنع لكنه معارض بما يدل على وقوعه وسانته من ثلثه اوجه الاول
انه لو تصور منع القادر عن مقدوره مع وجود قدرته عليه والاملا
تصورا لفرق من حال المقدور اذا كان لا يثبت في مكانه ومرحاله مطلقا عن ذلك
مع الصحة والسلافة عن الافات المانعة من الحركة حيث ان كل واحد منهما
غير قادر حاله لثبته عن الحركة والانتقال عن مكانه وهو خلاف ما شهد به العقول
الثاني هو ان لو فرضنا شخصا لم يتبدل ذاته ولم يتغير صفاته في حالتي
القدر والاطلاق ما شأنا انه يلزم ان يكون قادرا حاله القيد لكونه قادرا
حالة الاطلاق ضرورة عدم تغير ذاته وصفاته ومع ذلك فان العلم كونه
ممنوعا من الفعل حالة القيد ولهذا فان العقل اذا اراد وامنع شخص من
الحركة والانتقال او تقوه بالقيود وقدره منعاً من ذلك الثالث هو
ان القدرة من الاعراض النافعة والسالبة لا تنفي الاضد على ما اني حكفته و
القدر ليس ضد القدرة الحادثة فوجب ان يكون للقدرة موجودة معه ف
الجواب عن الشبهة الاولى انه وان لم يتحقق الفرق من حال المقدور والمطلق
من كون الفعل غير مقدور له في الحالتين على اصلنا فلا يمنع ذلك من الفرق
من جهة اخرى وذلك ان العادة جارية بعدم خلق الله تعالى للمقيدا للقدرة
على الحركة بخلاف المطلق وذلك هو مستند اصل العرف في الحبس والتقييد
والفرقة من الحالتين اما ان يكون مستند ذلك المنع في احدي التصورين و
عدمه في الاخرى فلا كف وان التمسك في القضايا العقلية بالامور العرفية
ممتنع واما الشبهة الثانية فبينية على امتناع تغير الصفات في احدي الحالتين
وهو غير مسلم فانا نعتقد ان الله تعالى خلق له القدر بحالة كونه ما شئاً مطلقاً
دون الحالة الاخرى بحكم جري العادة واتفاق اهل العرف والعقل على القدر
كان لما ذكرناه في جواب الشبهة الاولى واما الشبهة الثالثة فالجواب
عنها من وجهين الاول اننا لانسلم ان القدرة باقية الثالث وان سلمنا انها باقية
ولكن

ولكن ما المانع من انقضاءها بوجود ضد خلفه الله تعالى مفارقاتنا للقدرة
وان لم يكن القدر ضد لها واما المستلزم لانزاي فمرارعة اوجه الاول
هو انهم قالوا القدرة مشاركة لنا في الاعراض في كل صفة ولتتميز عن باقي
الاعراض على اصل الخصوم بغير صفته التمكن من الفعل فاذا امتنع التمكن
من الفعل بالمانع مع وجود القدرة ففقد قلب تحقيقها وابطال الخاصيتها
وهو محال الثاني هو ان الجحرا انما كان مضادا للقدرة من جهة اقتضائه لامتناع
الفعل ولو جاز ان يمتنع الفعل مع بقاء القدرة لما لم يكن الجحراً ضد الثالث
هو ان مقتضى القدرة على اصول الخصوم التمكن من الفعل ومقتضى المنع امتناع
التمكن فلو جاز اجتماع القدرة والمنع اما ان ثبت مقتضاهما او لا يثبت مقتضى
واحد منهما او ثبت مقتضى احدهما دون الاخر لاجازان يقال بالاول لا ذ
موجب بين النفي والاثبات معاً وهو محال ولا جازان يقال بالثاني لما فيه
من اثبات واسطة من كنفج الاثبات وهو ممتنع ولا جازان يقال بالثالث
اذ ليس احدهما اولى من الاخر الرابع هو ان القول باستمرار القدرة مع ارتفاع
التمكن بالمنع وثبوتها مع زوال المنع يوجب تغير حكم الذات وتغير حكم الذات
وجب ثبوت معنى زاي على الذات وهو محال بخالف للمعقول وفي هذه
الالتزامات نظراً ما الاول فلانه لا مانع من ان يقال ان مقتضى القدرة يتمكن
مشروطاً بعدم المانع فاشفاء التمكن مع وجود المنع لا يكون قلباً بتحقيقه
القدرة واما الثاني فلانه قد يمنع كون الجحراً مضاداً للقدرة لاقتضائه
امتناع الفعل بل انما كان مضاداً للقدرة ببناءه وامتناع الفعل كان لامتناع
القدرة عليه لا للجحراً المانع له واما الثالث فجوابه ما سبق عن التزام الاول
وهو جواب التزام الرابع أيضاً **الفصل السادس عشر** في اختلاف
متفرقة على المنع من المعتزلة والاشارة الى منافصهم فيها الاختلاف الاول
ذهب الجبائي الى ان المنع المضاد للمقدور يمنع له في الحال الثاني من وجوده
كأية القدرة والجحرو طرد ذلك في الخلة والاطلاق في اقتضائه للتمكن
وهو الاقدار على الفعل وخالفها بما شتم في ذلك ونعم ان المنع منع للمقدور

في حالة حدوثه وكذلك الخلة والاطلاق مقنضان للممكن في حال
حدوثه وعلى هذا فلو خلق الله القدرة في وقت وخلق معها المنع فعند الجأ
بمنع وقوع المقدور في الحالة الثانية من وجود المنع وعند أبي هاشم لا
يتمنع به المقدور في الحالة الثانية الا ان يستمر في الحالة الثانية ولو خلق الله
المنع في الحالة الثانية من وجود القدرة فعند أبي هاشم يمنع وجود المقدور
في الحالة الثانية من وجود القدرة وعند الجبائي لا يمنع بل انما يمنع به المقدور
في الحالة الثالثة من وجود القدرة وكذلك لو خلق الله القدرة في وقت
ووجد معها الاطلاق والخلة امكن وقوع المقدور في الوقت الثاني
وان لم يكن الاطلاق متحققا فيه ولو كان الاطلاق متحققا وقت وجود
المقدور دون الاطلاق لما امكن وجود المقدور في ذلك الوقت عند الجبائي
وعند أبي هاشم لا بد من تحقق الاطلاق والخلة في وقت وجود المقدور
ولا اثر له قبل ذلك في المقدور في الوقت الثاني واما نحن فقد عرفنا ^{سببا}
انه لا اثر للمنع والاطلاق والمحلية وخالصه عندنا لا يرجع الا الى الابدان
وعدم الابدان ثلثا بل ان يقول من جعل المنع مؤثرا في الحالة الثانية من
وجوده كالجبائي لا يخلو اما ان يشترط استمرار تحققه في الحالة الثانية
اولا بشرط فان لم يشترط الاستمرار امكن ان يكون المنع في الحالة الثانية
معدوما ويلزم من ذلك الامتناع في الحالة الثانية والمنع معدوم
بمحال وان اشترط الاستمرار فالمؤثر اما اذا المنع وخصوصية وجوده
في الحالة الاولى او في الحالة الثانية فان كان الاول فالمؤثر في الامتناع
مقارن لامتناع وهو خلاف مذهبه وان كان الثاني فخصوصية المنع
في الحالة الاولى غير متحقق في الحالة الثانية وذلك بحال تحقق الامتناع
والمنع معدوم وهو محال وان كان الثاني فالمنع مقارن لامتناع في
الحالة الثانية وهو خلاف مذهبه واما من شرط مقارنه المنع للامتناع كما
ماشم فلو قل له ما الفارق بين شيئا لقدرة في المقدور وتأثير المنع في
المنع حتى قيل باس شرط تقدم القدرة على المقدور واشترط مقارنه المانع
للمنوع

للمنوع لم يجبا الى الفرق سبيلا كيف وانه ليس المنع من حكم القدرة الشافعة
بالمنع الطاري اولا من منع القدرة الشافعة لحكم المنع فان قال بغير حكم الشافعة
بالطاري اولى لقوة الطاري بغيره من السبب وضعف السابق لبعده من
السبب ولهذا فان لا بد لقوي اذا اعتمد على صخرة واراها الضعيف حملها
فانه لا يقدر على اثبات ضداد السككات الحادثة بالاعتماد وقت حدوثها
بالاعتمادات وتقدر على ذلك في حالة دوام تلك السككات اذا زال ذلك
الاعتماد وكذلك ايضا فانه ينفي السابق من لصديق بالطاري منها
كالبياض والسواد مثلا قلنا بل ابطال حكم الطاري بالتساوي المستمر
من جهة استقلاله بنفسه في طرف استمراره وعدم استقلال الطاري
دون سببه واما صورة الاستشهاد فغير لازمة من جهة ان امتناع حمل
الصخرة عند اعتماد الايد عليها انما كان لعدم خلق الله تعالى له القدرة على
الحمل بحكم جرى العادة واما الاضداد فلا نسلم ان الطاري منها يبطل السابق
بل كل واحد منهما لغرضته نابل بنفسه من غير مل على ما ياتي بتحقيقه وان
سلمنا بقاء الاعراض غير ان ذكره منقضى على اصله حيث انه زعم ان التا ليف
منع من المبانية عند حدوثه ودوامه وانه اولى بنفي المبانية في دوامه من
نفي التا ليف بالمبانية الطارية الاختلاف الثاني ان المنوع عن جميع ضد
الشيء بل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بنا حكم من جميع جوانبه
مانع له من الحركة الى جميع الجهات بل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان
فالذي دسب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلاثة مسالك الاول
انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه ممكنا منه
اللازم متمنع وسان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقدر عدم كل
مانع فالتمكن لا يرد بالضرورة واما بيان اشفاق اللازم هو ان التمكن من فعل الشيء
يستدعي عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير متمكن من تركه
بل هو مضطر اليه على الا تخفى المسلك الثاني انه قال من تردى من شاهق كان
في سويته ممنوعا من الحركة الى جميع الجهات غير جهة سويته ويلزم من ذلك ان يكون

ممنوعاً من الحركة في جهة موهبه لانه لو لم يكن ممنوعاً من الحركة في جهة موهبه
لكان متمكناً من التسكون في الهوي لما يقدر ان الفاعل لا بد وان يكون متمكناً
من ذلك الفعل وضده والا كان مضطراً لافاعلا وموغير متمكن من
السكون بل ممنوع منه ومنعه من التسكون يدل على كونه ممنوعاً من الحركة في
جهة الهوي المسلك الثالث هو ان المحاط لو كان غير ممنوع من التسكون
وقادر عليه لما كان امره بالتسكون قبيحاً لكن امره بالتسكون قبيح فلا يكون
متمكماً منه وصار ابوناشم في اخرا فوا له لي محالفة ابيه في ذلك واستدل
عليه بان قال لو كان البناء المحيطة بالشخص مانعاً له من التسكون لكان منافياً
له اذ الممانعة مع عدم المنافاة مجال ولا منافاة بين الاجسام في باقي الجهات
وهي التسكون في الجهة المحاطة فلا يكون مانعاً منا واما نحن فعلى اصلنا وقلنا
باتقاء المنع كما تقدم فالسكون غير ممنوع منه في حق المحاط به ولكن لا بد من
النسب على وجه الضعف فما ذكرنا المسلك الاول للجباي فغير صحيح فان
التمكن من الفعل عندنا يرجع حاصله الى خلق القدرة وعدم التمكن الى عدم
خلق القدرة عليه فقوله على هذا لو لم يكن ممنوعاً عنه مع قدرته عليه
لكان متمكماً منه اما ان يريد به انه يكون متمكماً منه بمعنى كونه قادراً عليه
او بمعنى انه لا يكون ممنوعاً عنه او بمعنى انه يكون قادراً على تركه مع قدرته
على فعله او بمعنى آخر فان كان الاول فرجع حاصل الشرطه الى انه لو كان قادراً
عليه لكان قادراً عليه وهو غير مفيد وان كان الثاني فرجع حاصله
الى انه لو لم يكن ممنوعاً عنه لما كان ممنوعاً عنه وهو من النمط الاول وان
كان الثالث فهو ايضا ممنوع لان القدرة على ما تقدم لا بد وان يكون مقارنه
للمقدور فاذا كان قادراً على التسكون فالسكون يجب ان يكون مقارناً للقدرة
ولزم من ذلك استحالة كونه قادراً على عدم التسكون او ضد من اضداده
حالة وجود التسكون لانه لو كان قادراً عليه لكان حوده مقارناً للقدرة
وهو محال لاستحالة الجمع بين التسكون وضده وان راد غير ذلك فلا بد من
تصويره والدلالة عليه وايضا فانه لو لم يكن التسكون فعلا للمحاط به لكان

من فعل الله تعالى وكما انه لا يمكن ترك التسكون للمحاط به مع فرض احاطة
الاجسام به فلا يمكن ترك التسكون بالنسبة الى الله تعالى مع فرض احاطة
الاجسام به ولو لم يكن ذلك كمن فعل الله تعالى للتسكون فكذلك فعل
المحاط به غير ان الفرق ههنا متفصح من جهة ان الله تعالى قادر على ترك
السكون بازا، الموانع بخلاف المحاط به وايضا فان ابوناشم قد نقل عن ابيه
انه لو لم يكن المحاط به عالماً بالاحاطة لم يكن ممنوعاً من التسكون فان
صحت هذه الرواية لم يبق للفرق من حلة العلم وعدمه معني في ما يرجع
الى جهة المنع واما المسلك الثاني فلان سلم ان المتردى ممنوع من
الحركة الى جميع الجهات بل هو غير قادر ان يخلق له القدرة عليها على
ما سبق وعلى هذا فقد بطل قوله فيلزم ان يكون ممنوعاً عن الحركة في جهة موهبه
ثرو ان سلمنا انه ممنوع من الحركة لباغرض جهة الهوي فلا سلم انه يجب ان
يكون ممنوعاً عنها في جهة الهوي قوله لو لم يكن ممنوعاً عن الحركة في جهة الهوي
لكان متمكماً من التسكون في الهوي لان ذلك فانه لا مانع من كونه غير ممنوع
من الحركة ولا يمكن منها لعدم القدرة عليها واذا لم يكن متمكناً من
الحركة فلا يلزم ان يكون متمكماً من التسكون لجواز اشتراكها في عدم القدرة
عليها سلمنا انه قادر على الحركة في جهة الهوي ولكن لا سلم لزوم تمكنه من
السكون لما يقدر في المسلك الاول واما المسلك الثالث فمبني على فاسد
اصولهم في التحسين والتبجح وقد بطلناه ثرو ان سلمنا صحة ذلك ولكن لا
يلزم من كونه غير ممنوع ان يكون قادراً لعدم خلوا القدرة عليه واذا لم
يكن قادراً كان امره قبيحاً وان سلمنا كونه قادراً فالمانع من ان يكون
امتناع الامر لعدم شعوره بكونه فعلاً له وتصور وقوع الامتناع به
واما مسلك ابوناشم فخرج عن التحقيق فانه لا يلزم من كون وجود
الاجسام في باقي الجهات غير مانع للتسكون في الجهة المحاطة الا يكون
مناقضه فلا يمكن احده في الدليل الاختلاف الثالث ذهب الجباي
الى ان العلم الضروري مانع عند حدوثه ودوامه من حدوث العلم

الملكيب الواحد وانما ينشئ العلم الضروري الثاني بعلمين كسبيين و
بالجملة بضدين من اضداده و واقفة او ماشية في قول و خالفه في قول
وزعم ان العلم الضروري يكون مانعا في ابتداء احد و نه من حدوث العلم
الكسبي ولا يكون مانعا منه في دوامه و انه يكفي في امتناع وجود العلم
الضروري في دوامه و حدوثه واحد من اضداده اجتمع الجباي على مد
مسلكين الاول انه لو لم يكن العلم الضروري في بقائه مانعا من حدوث العلم
الكسبي لا يمكن حدوث العلم الكسبي و لو حدث العلم الكسبي لكان مانعا من
بقاء العلم الضروري و هو ممنوع فانه لا يخفى ان جعل الباقي مانعا من حدوث
الحادث لا استقلاله بالوجود في حالة البقاء او في محل الحادث مانعا
من بقاء البقاء مع كونه غير مستغن في حدوثه عن العلة الموجبة لحدوثه
و حرج عليه ما اذا اجتمع ضدان او اكبر من اضداد العلم الضروري حيث
انها تكون مانعة من بقائه لقوتها في الممانعة بالنسبة الي الواحد منها الملك
الثاني انه لو لم يكن العلم الضروري في حال بقائه مانعا من ضده لا يمكن العاقل
نفسه والمه و لذته من ان الة علمه بذلك و هو ممنوع مخالف للمعقول
واجتمع او ماشية على القول المخالف لاسبية العلم الضروري في الشيء مماثل للعلم
الكسبي و من علم جبا عما علم كسبيا امكنه نفسه بايجاد ضد واحد من اضداد
فكذلك العلم الضروري ضرورة ان ثابت لاحد المسلكين يكون ثابتا للمثل
الاخر و لا بد من التنبيه على ما في هذه الحجج اما الحجة الاولى للجباي قوله لو لم
يكن العلم الضروري في بقائه مانعا من العلم الكسبي لا يمكن حدوث العلم الكسبي
مسلم قوله و لو حدث العلم الكسبي لكان مانعا منها العلم الضروري لان
ذلك و اسفاه العلم الضروري وان كان لا يمانع عند حدوث العلم الكسبي وليس
لان العلم الكسبي مانع منه بل لعدم خلق الله تعالى له في ذلك الوقت لكونه عرضا
متحدكا وان سلمنا كون العلم الكسبي للحادث مانعا منه و لكن لا نسلم انه ليس
اوي بالمانعة قوله لان الة مستقل بالوجود مستغن عن العلم لا نسلم ذلك
ننأ على ان العلم الضروري عندنا غرض و الغرض غير باق على ما سياتي و معنى

بقايه ليس الة بمعنى تجدد امثاله من غير تحلل فاصل محسوس وان سلمنا كونه
باقا من غير تجدد فلا نسلم كونه اوي بالمانع قوله لانه مستغن عن العلة
قلنا الا انه بعيد عنها والحادث في اول حدوثه قريب من العلة فيكون
لذلك اقوي و اما الحجة الثالثة فلا نسلم انه لو لم يكن العلم الضروري في
حال بقائه مانعا من ضده لا يمكن لعاقل نفسه من ان الة علمه نفسه لا يمكن
القول بانها ليس مانع و لا يلزم من ذلك ان يمكن من ان الة لجواز الالخلق
الله تعالى له القدرة على ان الة يحكم حركى لعادة و اما حجة المتماشية
فيها لازمة لاسبية و اما حجة فقوله لان الة ان من علم كسبيا امكنه ان الة
بايجاد ضده اذ هو غير موجود للضد و لا لغرض على ما سياتي و ان يمكن
ان الة بايجاد ضده و لكن لا نسلم انه يلزم من جواز ذلك في العلم الكسبي
جوازه في العلم الضروري قوله لان العلم الضروري مماثل للعلم الكسبي
فقوله وان كان مما يلا من حيث هو علم الا انها يفترقان بانه التميز
والتعريف و على هذا فامكن ان يكون ذلك جائزا في العلم الكسبي لخصوص
بعنه او ان تعين الضروري مانع منه الاختلاف الرابع هو ان من
اعتمد على حمل عظيم لا يقدر على تحريكه هل يكون ثقله المانع من تحريكه مانعا
من تجدد سكون مضاف الى سكونه فالذي اجمع عليه الجباي و انه
امتناع السكون المتجدد في مثل هذه الصورة بحكم التولد غير انها اختلفا
فدسب الجباي الى ان الاعتماد لا يتولد عنه شي اصلا لحرارة و لا سكون
وانما المولد للحركة و السكون الحركة و دسب او ماشية في قول الى
ان الاعتماد لا يولد السكون بل الحركة و في قول اخر الى ان الاعتماد قد يولد
الحركة و السكون لكن فيما تاتى من المعتمد حركته و دسب بعض المعتزلة
الى ان المعتمد على الجبل يولد السكون في ما يقدر منه على تحريكه لو فضل منه
دون غيره و منهم من صار الى ان المعتمد على الجبل يولد سكونا في جميع جهاته
و هذا الاختلاف مبني على القول بالمانع و قد ابطالناه و على القول بالتولد
و سياتي ابطاله غير اننا نشير الى ضعف كل مقالة بما خضها منها فقوله

اما القول بان الاعتماد لا يولد سكوتاً بل يولد ابطالاً للقول بالتولد مطلقاً
وهو خلاف مذهبهم وذلك لان من الصق حجراً يجدار واعتمد عليه فاننا نشاهد
سكونه مترتباً على الاعتماد في جهة الاصلاق ولو تركه لهوى لما فده من الاعتماد
اللازمة له وليس سكونه لما فده من الاعتمادات اذ هي مقنضه للهوى فلا يمكن
القول لعدم استناد السكون اليها وما وجد منه من الاعتماد مع الاحساس
بمشاهدة ترتب السكون عليه لا يمكن ان يقال ذلك في كل ما قيل يتولد عنده
وان كان يرتبه عليه محسوساً والذي يخص ابا عايش في قوله ان الاعتماد يولد
التسكن فيما تاتي للتعتمد تحريكه ان من احاط به بناءً محكم من جميع جوانبه وحت
رجله حجر غير ملصق بغيره فالمحاط به مسكن لذلك الحجر باعتماده عليه على
اصله وان لو تبات منه تحريكه فان قال هو قادر على تحريكه بتقدير ارتفاع الموانع
قلنا فلما يمكن المعتمد على الجبل العظيم مسكناً للقدرا الذي اعتمد عليه منه لكونه
قادرًا على تحريكه بتقدير زوال الانصاف والتاليه المانع من الحركة بل يولد ذلك
في البعض الملاصق وكذا في كل بعض منها الى اخر اجزاء الجبل وهو غير قابل به
واما القول بان الاعتماد على الجبل اوجب تسكيباً في القدر الذي تقدر
على تحريكه بتقدير انفصاله فلزم عليه حوان تسكينه لجميع الجبل لانه اذا امكن تسكين
ما امتنع حمله لا يصح له والتصاقه بما المانع من تسكينه امتنع حمله لثقله والقول
بانه مسكن لجميع الجبل بالاعتماد عليه صحيح كونه خارجاً للعقل وجاهداً للضرورة
مخصوصاً بماه ابطالاً للتولد **الفصل السابع عشر** في تعارض الموانع والرد
على المعتزلة في مذهب المعتزلة ان رجلين منسويين في القدرة والقوة لو جادا
جداً في جهتين مختلفتين ووجب لكل واحد منهما في جهته اعتمادات مساوية
لا اعتمادات الاخر في جهته بكل واحد من الاعتمادين مانع من تولد الحذب بين
الاعتمادات الاخر ولا يمانع من الاعتمادين فانها لو تمانعا لما اجتمعا وقد اجتمعا ولا
ان كل واحد من الحذب يمانع من الحذب الاخر لان بين الحذبين ايمان وجودهما
واما بين عدميهما او بين وجود احدهما وعدم الاخر لا جازان يقال بالاول
اذ لا وجود لواحد منهما ولا بالثانية لاجتماعهما في لعدم ولا بالثالث فانه

لا منافاة بين وجود احدهما وعدم الاخر ولو تمانعا للثنافا ولو تمانعا لا يمنع
فرض وجود احدهما مع عدم الاخر واعلم ان ما ذكرناه مبني على طرفين وهما
التولد والمنع اما التولد فسبب ابي بطلاله واما المنع فقد ابطالناه وتقدم
تسلم الامر في الجملة ولكن لا نسلم ان كل واحد من الاعتمادين مانع من تولد
الحذب من الاعتمادات الاخر وانما كان كذلك لانه لو كان الاعتماد من احد الطرفين
مانعاً من تولد الحركة من الاعتماد الاخر لثنافا ولو تمانعا لما اجتمعا وقد اجتمعا
عند ما اذا كانت اعتمادات احدا لطرفين ازيد من تولد الاعتمادات في
الطرف الاخر فان قيل لان الاعتمادات انما يكون مانعاً من تولد الحركة عن الاعتماد
الاخر بشرط ان يكون مساوياً للاعتماد او راجحاً عليه واما اذا كان
مرجوحاً فلا قلنا فاذا جاز انشاء المانع عن المرجوح فما المانع من ان يقال
شرط المانع ان يكون راجحاً واما اذا كان مساوياً فلا وحت تعذر تولد
الحذب بين انما كان بناءً على انشاء صلاحته مانعاً للتولد وان يكون شرط
صحة التولد عن الاعتماد الرجحان كما كان شرط صحة الممانعة المساواة او
الرجحان وهو صعب لا يخلص له من **الفصل الثامن عشر** في
محقق معنى المضطر قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان المضطر هو المجلج الى
مقدوره لدفع ضرر متوقع بتقدير عدم المقدور المجلج اليه وقال القاضي
ابوبكر المضطر هو المحمول على ما عليه فيه ضرر من مقدوراته لدفع ما هو
اضرار منه واتفق الجاهل وانه على ان المضطر هو الذي يفعل فيه التسرع
هو من قبل مقدورات المضطر غير ان الجاهل لو اشتراط ان يكون المنعول
فيه عنر قادر على مدافعة الفاعل وشرطه انه وحاصل النزاع في هذه
المسئلة وان كان يرجع الى الاطلاقات اللفظية فالذي قاله القاضي
اقربها واما ما قاله الشيخ فانه لو جبان يكون المجلج الى اكل المطعوم للذي يذ
الذي لا ضرر عليه فيه وداعته مصر دفعا اليه مضطراً وهو خلاف وضع
اللغة والعرف واما ما ذهب اليه الجاهل فيما طر من ثلثه او جبالاً لانه
تنقص بالضعف المدنف اذا حرك يداً لا يتألف قوي ولم يقصد القوي

دفعه وممانعة فانه قد فعل فيه الغير فعلاً موم قبيل مقدوره ومع ذلك
لا يسمى مضطراً الثاني هو ان المضطر حكم يرجع الى الجملة وما فعل فيه مختص
لمحل الفعل وهو خلاف مذهب الجبائي الثالث هو من الحي ليدفع امر مضتر
دفعاً لما هو اضرمه فانه مضطروا ان لم يفعل فيه غيره فعلاً ولا يحفى ان وجود
المحدود دون الحد نقص للحد لكون المحذور اعم من الحد والحد يمنع ان يكون
اعم من المحذور واخص منه وهذا الوجه الثالث يبطل ما ذكره ابو ماشم ايضاً
وقد ورد بعض الاصحاب على ما ذكره الجبائي وابنه يعوصا اخر فقال بلزوم
على ما ذكره ان يسمى الصحيح مضطراً الى صحتة والحي مضطراً الى حمايتها حيث
ان الصحة والحياة فعل الغير فيه وكذلك ايضا الكلام في قدرته وسواده
وياضه وهو غير وارد عليه مما حثت بها شرطاً كون الفعل من قبيل مقدورات
المضطر وما ذكر من الصفات فليست من قبيل مقدورات المضطر فان قيل
فلزوم على ما قاله القاضي لا يكون من حلت فيه حركة الارتعاش مضطراً
ومن خلق فيه العلم الضروري مضطراً اذ لا ضرر عليه فيه والا يكون
مستأول للمبتة حاله مخصته مضطراً اذ لا ضرر عليه فيه والا يكون مستأول
المبتة حاله مخصته مضطراً اذ لا ضرر عليه في تناولها وهو خلاف المشهور
المعهود من الاطلاقات عرفاً ثم يلزم منه الابع الفرق من المضطر وغير
المضطر اذ اكان كل واحد من الفعلين مكتسباً قلنا المضطر الى الحركة والعلم هو
على اصل القاضي هو المبدأ اليهما على الشرط المذكور واما من حلت فيه الحركة
او العلم فليس مضطراً على الحقيقة عنده وان اطلق اسم المضطر عليه فليس
الاب طريق التجوز واما تناول المبتة فقد اجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون
نفس المتناول للمبتة حاله المخصه عاقبة لها او غير عاقبة فان كان الاول فما
خلا عن ضرر في اكله لها وان كان الثاني فلا اسمه مضطراً على الحقيقة بل تجوزاً
لمشابهة حاله حال من الحي اليها مع عاقبة واما الفرق فتحقق بالاختيار في
احد النعيلين والجبائي في الاخر **الفصل التاسع عشر** في المبدأ والمقتضى
معناه اتفقت الاشاعة والمعتزلة على ان المبدأ قادن على ما الجبائي اليه وانه للفعل

غيره فيه فعلاً وان اختلفت عباراتهم في معنى المبدأ فقلنا الاشاعة
المبدأ الى الفعل هو الفاعل الذي ناله ضرر طامير من ترك فعله والمبدأ الى
ترك الفعل هو الذي ناله ضرر طامير من الفعل وهو على وفق عرف اهل
العرف في اطلاق لفظ المبدأ وقد ترددت عبارات لنبه ماشم فيه فيقال
تارة المبدأ الى الفعل من فعل ما اخرج فعله عن استحقاق الذم والمدح والمبدأ
الي ترك الفعل من اخرج تركه عن استحقاق الذم والمدح وقال تارة المبدأ
الي الفعل هو الذي لو حاول ترك الفعل لمنع منه والعبارة ان مدخولان
اما الاول في فانها باطلة بالصبي المحنون المحمول على الفعل بل المهمية فانه
يسمى بلجاً وان لم يكن فعله مما استحق عليه ثواباً ولا عقاباً حتى يقال بان الالجا
مسقط له وكذلك الجا المكلف الى الفعل المباح الجا وان لم يكن مسقطاً
للثواب والعقاب على فعل المباح لان اسقاط ذلك يستدعي سابقه استحقاقاً
ولاسابقه لذلك في الفعل المباح واما العبارة الثانية فباطلة من جهة ان
المحمول على قولاً وفعل بالحق الضرر به بتقدير كونه غير ممنوع عليه تركه و
ان لحقه الضرر بسببه ومع ذلك فهو بلجاً اليه عرفاً وان لم يكن ممنوعاً
من تركه فان قيل علمه بما ناله من الضرر بتقدير التارك الالجا على كافة القادر
فانه ما من احد الا وعلوانه نضره بالعاقبة من شائق او في ضمنها كالمبا
المعزفة والنيران المحرقة فيكون بلجاً الي تركه وهو خلاف العرف الثاني
انه يلزم على سياقه ان يكون الباري تعالى بلجاً الي ترك القباح ضرورة علمه
بقبحها واستغيا به عنها وكل من هذا شأنه ففعل القبح عليه يكون ممنوعاً
ولهذا قلنا المعتزلة ان اهل الختان يلجون الي ترك القباح لعلمهم بقبحها واستغيا
عنها والله تعالى يتقدس عن ذلك فان قيل المبدأ عندنا هو المينوع الذي
ناله ضرر بتقدير اقدمه على تركه الحي اليه والرب تعالى ممنوع عن لحوق
الضرر به قلنا فلزوم على هذا الا يكون اهل الجنة ملحين الي ترك القباح اذ لا
ضرر عليهم في فعلها لعدم التكليف في الجنة وقد قالوا بانها بلجاً الي تركها
الفصل العشر في ان الفاعل لا يعود اليه من فعله حكم ولا تجدد له

م

بسببه اسم اما الاول فلا يعرف خلافاً من العقلاء وارباب المذاهب انه
 لاثبت للفاعل من فعله حكراً ما على راي من راي لقوله بالاحوال فظاهر واما
 من راي القوله بالاحوال فمداركم مختلفة والذي يخص اصحابنا القائلين بالاحوال
 مسلكتان الاول انه لو اقضى فعل الفاعل له حكماً لكان الفعل قائماً بالفاعل
 على ما سببته كما في العلم والقدرة ونحوه والفاعل على التحقيق ليس غير الله
 تعالى على ما سبق وفعله غير قائم به فامتنع ان يوجب له حكماً ومذاهب طريقتيه
 غير مستمرة على اصول المعتزلة القائلين بكون الباري تعالى مبدأ بارادة
 حادثه لا في محل المسلك الثاني انه لو اوجب لفعل لفاعله حكماً او حالاً للزم
 بتعدد الاحوال في ذات الله تعالى عند تحدد افعاله واحداثه للمحدثات
 وحلول الحوادث ذات الله تعالى ممنوع كما سبق ومذاهب الطريقتيه ايضا غير
 مستمرة على اصول المعتزلة القائلين بتعدد كون الباري تعالى مبدأ بتعدد
 الارادة الحادثه لا في محل قيل الباري تعالى غير منصف بكونه عالماً
 بوقوع العاقل وقوعه وبعد وقوعه صار متصفاً بكونه عالماً بوقوعه فقد
 بتعدد له حكم وحالة بعد وجود العالم لم يكن ثابتاً له قبله قلنا العالم عبارة
 عن قيامه بالعلم والباري تعالى قد يرقا بربانية اذ لا فهو عالم بالاول والحمد
 بحدوث العالم بخلق عالميته به لانفس العالمية وعلى ما حققناه من امتناع
 اجاب الفعل للفاعل حكماً وحالة زائدة فبتقدير ان يكون الباري تعالى
 خالفاً للظلم والشر والفساد فامتنع ان يعودا اليه من ذلك حكم او وصف
 بكونه ظالماً وشريراً ومفسداً واما المعتزلة فربما استدلوا على ذلك
 لو اوجب الفعل لفاعله حالاً وكل ما اشترط فيه الحياة فالحال الواجبة به
 تكون عابدة الى الجملة كالعلم والقدرة ونحوه ويلزم من ذلك ان يكون الفاعل
 للظلم في شئ والعدل في شئ معاً موضوعاً بكونه عادلاً وجاهراً معاً وان يكون
 للحركة في شئ والتسكون في شئ معاً متحركاً ساكناً معاً وهو ضعف
 فاننا لانسلم خروج الحال عن محل العلة وان سلمنا ما ذكره غير اننا لانسلم انصاف
 الجملة بكونها عادلة جائرة بالنسبة الى قائل العدل بجزء والجور بجزء آخر من الجملة

واما

واما التسمية فقد اتفق اصحابنا على انه كما لا يعود الى الفاعل من فعله حالاً فكذلك
 لا يعود اليه بسببه اسم وان كما لا يوصف الفاعل للظلم والجور بكونه ظالماً
 جازراً فكذلك لا يستحق ظالماً ولا جازراً وبالجملة فحاصل النزاع في التسمية راجع
 الى اللغة التي لا ثبت لها بغير النقل عن اهل الوضع وقد خالفنا فلم نجد فعلاً
 يقوم المحجة به عن العرب يدل على ان من فعل الظلم او العدل سمي ظالماً او عادلاً
 لكونه فاعلاً للظلم او العدل فمن ادعى ذلك محتاج الى الدليل فان قيل الدليل
 على ذلك من وجهين الاول هو ان قول القائل ضرب ككلة موضوعة في اللغة
 لصدور الفعل من فاعل في زمن معين ولا فرق في اللغة من ان يقول لفايل صر
 زيد عمراً ومن قوله فعل زيد فمضرباً فكذلك اذا قال ظلم زيد عمراً معناه
 فعل في عمر وظلماً الثاني ان من فعل الظلم في الشاهد يسمى ظالماً بالاتفاق
 واسم الظالم مشتق من الظلم وعند ذلك فاستندت تسمية ظالماً اما مقام
 حال به واجهها الظلم او قام الظلم به وحلوله فيه اولاً لانه فعل الظلم لاجازان
 يقال بالاول لما سبق ولا جازان يقال بالثاني لوجهين الاول انه يلزم ان يكون
 ما قام به الظلم من احراً جملة الانسان مسمى باسم الظالم وهو محال فان بعض
 الانسان لا يقال له ظالم الثاني هو ان الظلم قد يقوم بالمظلوم كالمالقير
 بالجرح وقد يقوم بالاله التي يستعملها الظالم كحركات السيف في مضاربه
 ولا سمي المظلوم والسيف الذي قام به الظلم لما قبله لا القسم الثالث
 وهو المطلوب والحوار عن الشبهة الاولى انه وان تحقق ما ذكره بالنسبة
 الى بعض الافعال لغيره لولا يلزم طرد ذلك في كل الافعال ولولزم ذلك للزم
 ان يسمى الاله تعالى مفسداً وان يقال له افسد عند ما اذ خلق الفساد فخله
 في الزرع والثمار والمواشي وغير ذلك من الوجودات وهو محال وعن
 التسمية الثانية منع الحصر كما ذكره من الاقسام ولا سبيل الى الدلالة على
 موقع المنع بغير البحث والتبس وقد عرف ما فيه كيف وانه ميمر اذا امكن ان
 يقال مستند تسميته ظالماً انه فعل ما هو محرم عليه منهي عنه او فعل ما ليس فله
 او لكونه مكسباً للظلم وعلى كل يقدر فامتنع بسمه الرب تعالى ظالماً لكونه فاعلاً

خلافاً للمعتزلة فانهم اوجبوا تسمية ظالماً
 جازراً وانما هو وصف كونه ظالماً جازراً

للظلم فان قيل تمتنع تسمية من فعل الظلم طالما لكونه فعل محرماً منهياً عنه
لان من فسق وارتكب معصية نخسته ولا تعدى الي غيره فانه فعل محرماً
ولاسي ظالماً ضرورة ان الظلم ما تعدى الي الغير وايضا فانه اذا سمي ظالماً
لكونه فعل فعلاً محرماً منهياً عنه فليزمر ان يكون العادل من فعل واجاباً ما موراً
به ويلزم من تسمية الرب تغل على عادلاً ان يكون قد فعل ما واجب عليه و
امر به وهو مقدس عن ذلك وايضا فان رباب اللسان وان لم يكونوا معتقد
للسرايع سيمون مرتكب للفواحش قتل ورودا للشرع ظالماً وان كان ارتكب محرماً
ولا منهياً عنه ضرورة عدم ورود الشرع بذلك وعدم اعتقادهم لذلك
وعلى هذا فمتنع ان سمي ظالماً لكونه فعل ما ليس له اذ لا معنى لكونه فعل ما ليس
له الا انه فعل ما نهى عنه ولمنع تسميته ظالماً لكونه مكتسباً للظلم فان سمي
الاسم اللغوي لا بد وان يكون معلوماً لاهل اللغة والكسب فالمركب معلوماً
لهرقنا لا نسلم ان من ارتكب معصية خاصة به انه لا يستحق ظالماً قوهر الظلم ما
تعدى الي الغير ممنوع وبدل عليه قوله تعالي فمن ظلم نفسه وقوله تعالي
ولكن طلبوا انفسهم قوهر يلزم ان يكون العادل من فعل ما موراً به لا يسلم لزوم ذلك
على مقتضى ما ذكره ومرتكب ذلك وان سمي قتل ورودا للشرع طالما امتنع
كونه مرتكباً للمنهى شرعاً فاما امتنع كونه مرتكباً للمنهى عقلاً وحسب فالحصر
النهى بالشرع ليرد علينا ما ذكره فان قيل العرب قد سمي الحية طالمة وان
لم يكن مرتكباً منها عقلاً وشرعاً ولهذا يقول العرب فلان ظلم من جبهه بل قد
سمي الحماذات ذلك كما في قوهر ظلم السهم وجار اذا مال عن بينته وظلم السفا
اذ امتنع الزيد ولم يخرج به بالمحض وظلم السهم اذا جئت قطرها في اوانه ومطر
في عراوان المطر وقد قال الله تعالي كلنا الجنين اتناكلها ولم نظلمه^{شئاً}
اي اتناكلها من غير نقص قلنا ما ذكرناه اما ان يكون مع الاعتراف منكم لحواز
صدور الظلم عن الحماذات والحيوانات والجمادات والامع الاعتراف به
فان كان الاول فاما ان يكون السبب في تسميتها ظالمة صدور الظلم منها او
غير ذلك فان كان السبب هو صدور الظلم منها فيلزم مكر تسمية الاسد القا
المفترس

المفترس ظالماً والحمل الهاج المودى ظالماً والطفل الذي لا يميز له اذا
صدر منه الاذى طالماً وهو محال غير سايق في اللغة وان كان لثابت
فقد بطل قولكم ان الظالم من فعل الظلم وكذلك يبطل ان قلتم ان الظلم
غير صادر منها قوهر ممنوع ان سمي ظالماً لكونه فعل ما ليس له محواه ما سبق ايضاً
في الوجه الاول قوهر العرب لا يعرف الكسب قلنا ما ذكره ود يقول العرب
اكتسب فلان شراً واكتسب فلان خيراً ومثوبة ثروا و سلنا الحصر فما ذكره
ولكن ما المانع من تسميته ظالماً كقيام الظلمه قوهر يلزم ان قام به الظلم
من اجزاء الانسان ان سمي ظالماً ولو قلتم باحالة وهو مذمبنا ولهذا يقال
فلان اسود بالبشرة وكذلك يقال فلان اخس للسان اذا قام السواد
بالبشرة والخرس باللسان وبدل عليه تسمية القلب في كلام الله تعالي منكراً
عند قيام الكبرياء به بقوله منكبر جبار قوله ليس كل ما قام به الظلم سمي ظالماً
ممنوع قوهر المطور قد قام به الظلم ولا يستحق ظالماً وكذلك السفه قلنا
لا نسلم قيام الظلم غير الفاعل فان الظلم عند ناموا الفعل المحرم على ما سلفنا
ولا تعدى ذلك محل قدرة الفاعل سلنا صحة تسميته ظالماً في اللغة لكونه
فاعلاً للظلم ولكن لا يسلم وجوب اطراد هذا الاشتقاق حتى يقال تسمية الرب
تعالي ظالماً لكونه فاعلاً للظلم ولهذا فان اسم الفارورة في اللغة مشتق
من قار بالماءات فيها وهو مخصوص بالحمام المحصورة غير مطرد في البحر
والكون وغير ذلك وكذلك اسم الدابة مشتق من الركب وهو غير مطرد
في الانسان عرفنا الي غير ذلك من الاسماء عرفنا سلنا لزوم الاطراد في الالفاظ
المشتقة ولكن في عرف اللغة والشرع الاول سلم والثاني ممنوع ولهذا
فان كثير من الاسماء اللغوية مغفرة في الشرع ومحمولة على غير محاطها في اللغة
كلفظ الصلوة والصوم والزكاة والايان ونحوها وان سلنا لزوم ذلك
مطلقاً ولكن غاية لزوم تسمية من فعل الظلم ظالماً بناء على امر ظني لا على امر
قطعي وهو غير سايق في اللغات ثم يلزمهم على مقتضى اصلهم في تسمية من فعل
الظلم ظالماً ما لوجب منا قضيتهم فيه وبيانه من اربعة اوجه الاول ان سمي^{الاسد القا}

عاصمًا مفسدًا سريرا عند فرض صدور الصغائر من المعاصي عنه اذ هو غير
ممتنع على اصلهم واطلاق ذلك على الانبياء ممتنع بالاجماع لما فيه من جحظهم
اعين المعصومين منهم واما منهم فمما بينهم وذلك مما يفضي الى اطراح قواهم عندهم
وهو خلاف المقصود من البعثه واذا امتنع ذلك على المحدث فلان تمتنع
على خالق المحدث اولى لثبته انه لو خلق الله تعالى صبيغه الاحبار في شخص
قاله انا كاذب واراد من قبل متبه الانبياء بها عمادت عليه لغة فهي خير لاجماله
اذ هي مشعرة بما دلت عليه حسب اسعارنا ان لو كانت مخلوقة لذلك الشخص
واذا كانت خيرا فالمخبر بها اما الله تعالى او العبد لاجاز ان يقال بالاول
والا كان الله تعالى مخبرا بالخبر وهو انا كاذب والله تعالى ستقدس عن ذلك
وان كان لثبته فقد ثبت كون العبد مخبرا بالخبر ليس هو من فعله واذا جاز ذلك
في المخبر جاز مثله في الظاهر والا كان الفرق تحكما فان قيل صبيغه الخبر وان
لم يكن من فعل العبد فهي لا يصير خيرا دون ارادة العبد الانبياء بها عمادت في نفسه
وارادته من فعله فالخبر يكون مستغلقا بفعله فيكون مخبرا به قلنا المحكوم
عليه بكونه خيرا انا هو الصبيغه الدالة وضعا على المخبر عنه مع القصد
والارادة لذلك والصنعة ودلالاتها وضعا على المخبر عنه ليس من فعله
وان كان قصدا لانياء بها على ما دلت عليه وضعا من فعله فلا يكون الخبر من
فعله ثم ليس القول بكونه من فعله لكونه لا تحقق للخبر دون ارادة الانبياء
اولي من كونه من فعل الله تعالى مع انه لا تحقق للخبر دون الصبيغه وهي من
فعل الله تعالى كيف وانهم قد ناقضوا فيما لو خلق الله تعالى امثال افعال
العبادة في العبد ضرورة ارادها العبد عبادة فانهم قالوا لا يكون بها
عابدا الثالث موان المصلي والصائم والعابد والكاشع ماخوذ من فعل الصلوة
والصوم والعبادة والخشوع ثم انفقوا على انه لا يستي بهذه الاسماء الا على
به هذه الافعال وهو خلاف اصلهم في الاسماء الماخوذة من الافعال حيث
لم يفرقوا فيها بين من قام به الفعل وبين من لم يفرق به ثم اذا جاز ان يشترط في
تسمية من فعل الصلوة والعبادة والخشوع مصليا وعابدا وكاشعا قيام
فعل

فعل الصلوة والعبادة والخشوع به فما المانع من اشتراط تسمية من
فعل الظلوظا لما قام فعل الظاهر به الرابع هو ان العلة في الشاهد عندهم
موجبة لاحكامها عقلا ومع ذلك ما التزموا طرد ما في الغائب حتى اهم
قالوا العالم في الشاهد معلل بالعلم والقادر معلل بالقدر ونحوه
بخلاف الغائب حتى انهم قالوا الباري تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة
والافعال في الشاهد عبر موجبة للاسماء الماخوذة منها عقلا بل ماخوذة
من الوضع والاصطلاح والقادرة واجبة لله تعالى فلا تعلق بخلاف
الاسماء فقد سبق ابطاله في الصفات ومذاكاف في نقض عقائدهم و
ابطال قواعدهم **الفصل الحادي والعشرون** في الترك وتحقق معناه
اعلم ان الترك قد يطلق في اللغة على عدم الفعل ولهذا يصح ان يقال ترك
فلان الفعل الفلاني اذا لم يفعله وسواء تعرض لضده اولا وسواء
كان قاصدا له اولا كما في حالة النوم والغفلة ولا مانع منه لغة مع شوعه
واخلاف فيه بعض المتكلمين لكن بشرط ان يكون ذلك الفعل مقدورا
في العادة ولهذا فانه لا يحسن ان يقال ترك فلان خلق الاجسام الالوان
عند عدم خلقها حيث لم يكرهه الخلق مقدورا وقد يطلق الترك في
غالب اصطلاح المتكلمين على موجود مقدور مضاد لموجود اخر مقدور
في العادة وذلك كما يقال ترك فلان الحركة بمنه بالحركة لسرعة وكذلك العكس
وترك فلان الحركة بالسكون وبالعكس والاحسن اطلاق ذلك عند كون
كل واحد من الضدين غير مقدور ولهذا لا يحسن ان يقال ترك فلان تقوده
او قيامه الصعود الى السماء وخلق الاجسام والالوان حيث لم يكن الصعود
الي السماء وخلق الالوان والاجسام مقدورا للعبد والاحسن ان يقال ترك
فلان حركته الاضطرابية الحركة الاختيارية ولا حركته الاضطرابية الصعود
الى السماء وعلى هذا ان وجنار ربط الثواب والعقاب بالافعال فلا يكون
مرتبطا بالترك بمعنى عدم الفعل بل بالاصطلاح الاصوي وان لم يوجب ارتباطه
بالفعل بل جوزنا نصب لعدم علامة على الثواب والعقاب فلا مانع من ارتباطه
فعل

بالترك بالمعنى اللغوي وعلى كل الاصطلاحين فمتنع اطلاق ترك خلق
العالم على الله تعالى اذا خلق في الازل غير مقدور وخص امتناع ذلك
على الاصطلاح الاصوي ان التارك كذلك فعل مضاد لخلق العالم
وقد وفعل الله تعالى في الازل غير ممكن فان قل اذا اشترطتم على الاصطلاح
الاصوي ان يكون التارك والمترك مقدورين فمن ترك الصلوة لفعل
ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدورة حال كون ضدها مقدورا
او لا يقولوا بكونها مقدورة فان كان الاول فهو خلاف اصلكم في تعليق قدرة
واحدة او قدرتين ضد من معا ضرورة ان المقدور لا بد وان يكون متفارا
للقدره عند تعلقاتها به وذلك يقتضي اية اجتماع الصدين وهو محال وان
كان الثاني فالصلوة غير متروكة لغوات شرط التارك وهو خلاف الشرع
واصطلاح العقلاء واحل اللسان قلنا ليس المراد من قولنا يجب ان يكون
التارك والمترك مقدورين محال على سبيل البدل وذلك لاننا في ما
ذكرناه ومن المعتزلة من شرط في التارك ان يكون التارك متعمدا بالفعل
الاكفاء عن ضده وهو بعيد فانه اذا لم يعد كونه متصفا بالفعل مع عدم
الفصد كما في الفعل القليل في حالة النوم فكذلك في التارك ومن المعتزلة
من زعم ان التارك من افعال القلوب وهو انصراف القلب عن ارتداد الفعل
لخلاف افعال الحوارج وهو بعد اضافة العرب بقول ترك فلان القيام
وان لم يخطر لهم ما يجس قلبه ومنهم من لم يحوز اطلاق التارك على الله تعالى
وهو خلاف قوله تعالى وتركهم في ظلمات بصرون وبالجملة فالتراع في
مذه الاطلاقات ابل ليه الاصطلاح ولا حرج فيه واذا بينا على ما اردناه
من الاصول ونفخنا من الفصول فنعود الى المقصود من خلق الافعال **القول**
في خلق الافعال مذهب الشيخ انه الحسن الاشعري رضي الله عنه انه لا تأثير
للقدره الحادثة في حدوث مقدور وما ولا في صنفه من صفاته وان اخرى
الله تعالى العادة تخلق مقدور ما مقارنا لها فكون الفعل خلقا من الله تعالى
امثالا واحداثا وكسبا من العبد لو وقع مقارنا لقدرة وواقفه على ذلك
جماعة.

جماعة من اصحابه والقاضي ابو بكر في اجاد قوله والمحاميل المعتزلة وذهب
القاضي ابو بكر في قوله اخرا ليه ان القدرة الحادثة مؤثرة لانه نفس الفعل
القادر لخلق القدرة بل في صفة وحالة للفعل وهي ما تقول المعتزلة انها
من نوابج الحدوث والوجود وذلك لان المفهوم من الفعل مطلقا ومن
كونه كادنا اعم من المفهوم من خصوص القيام والنعوذ وغيرهما من الافعال
الخاصة من حيث هو قائم وقعودا بالقدرة القديمة مستقلا لتاثيره
اصل الفعل ووجوده واما القدرة الحادثة فهل هي مستقلة بالتاثير في
الصفة اختلف قوله فيه فقال مرة بانها اثر للقدرة القديمة والحادثه
واثبت مقدورا من قادرين من جهة واحدة وواقفه على ذلك ضرار
بن عمرو وقال مره وعليه تعويله ان القدرة الحادثة مستقلة بالتاثير
في تلك الصفة ولا تاثير للقدرة القديمة فيها كما لا تاثير للقدرة الحادثة
في مقدور العدة القديمة وواقفه على هذا الاستاد ابو اسحق وذلك
مما بعد من الاستاد ابي اسحق مع اشتها رانكاره الاحوال وذهب امام
الحرمين ليه ان اثبات قدرة لا اثر لها وجه كفي القدرة واثبات تاثير
في حاله لا يعقل كفي لتاثير فلا بد من نسبة فعل العبد الى قدرته وجودا
والى قدرة الله تعالى بواسطة خلق قدرة العبد وذهب للمعتزلة
ليه ان القدرة الحادثة موحدة لحدوث مقدور ما وانه لا تاثير للقدرة
القديمة فيه كما لا تاثير للقدرة الحادثة في مقدور القدرة القديمة
وعند هذا فلا بد من الاشارة الى ابطال تاثير القدرة الحادثة في
حدوث مقدور ما ثم تحقق بعده ابطال مذهب القاضي الامام ابي
المعالي وتحقيق بعده اختيار الشيخ الى الحسن الكسبي والخلو اخرج بقول
اما ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في حدوث مقدور ما فقد استدل
عليه الاصحاب مسالك ضعيفة **المسئلة الاولى** انفقوا في
تاثير القدرة الحادثة في الفعل بالاجاد لجان تاثير ما في الاجاد كل موجود
واللازم تمتنع وبيان الملازمة من حيث الاول هو ان الوجود قضاة واحدة

مشارك فيها من جميع الموجودات الممكنة على ما سبق نقرره وان اختلفت
محاله وجهاته ويلزم من صحة تاثير القدرة فيه في البعض لصحة الكل
ضرورة الجاد المتعلق وان ثابت لاحد المثلين يكون ثابتا للاخر الما
هو ان المصحح للتاثير في البعض بما هو الامكان المشترك على ما سبق في امتناع
خالق غير الله تعالى ويلزم من الاشتراك في المصحح لتاثير القدرة الحادثة
في المقدور والاشترار في صحة التاثير وبيان امتناع اللازم منها غير موثقة
في الجاد الاجسام وما عدا الافعال القائمة محل القدرة من الاعراض والطور
والارابع والاولان نحو ذلك بالانفاق ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزم
وهو غير سديد لما حققناه في امتناع خالق غير الله تعالى والذي خصه بهنا
هو ان عن ما ذكر في امتناع تاثير القدرة الحادثة في الجاد لا يلزم على
القول بخوان تعلق القدرة الحادثة ببعض الموجودات دون البعض
ان لم يكن تعلق تاثيرها بالحوادث عن صورته الا لزاما فهو بعينه جواب في
محل الاستدلال ولا يلخص عنه **المسئلة الثانية** لو كانت مقدورات
العباد مخلوقة لهم لما كانت مخلوقة لله تعالى لانها لو كانت مخلوقة لله تعالى
فاما ان يكون مخلوقة له وجده اوله وللعباد اجازان يقال بالاول والا
لما كانت مخلوقة للعباد وموظفان للفرض لاجازان يقال بالثاني والا
لزمنه وجود مخلوق يربط لقبس وهو محال كما سبق ولا جازان يكون غير
مخلوقة لله تعالى لانها لو امتنع كونها مخلوقة لله تعالى لم يكن الاستحالة
مقدورين قادرين واللازم ممتنع وبيانه انه هل اقرار العبد على الفعل
لم يكن الفعل مقدورا للعباد يجب ان يكون مقدورا للرب وسانه ان
الفعل في نفسه ممكن المانع من كونه قادرا بعدا عما يستحاله
وقوع مقدورين قادرين وهذا المانع غير موجود قبل اقدار العبد واذا
كان مقدورا لله تعالى قبل اقدار العبد فعند اقداره على الفعل يستحيل ان
يخرج ما كان مقدورا لله تعالى عن كونه مقدورا فانه لو خرج عن كونه مقدورا
للرب لسبب تعلق القدرة الحادثة به لم يكن اولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة

به واستبقا تعلق القدرة القديمة بل بقا ما كان على ما كان اولى من نفسه
واثبات ما لو يكن واذا ثبت كونه مقدورا للرب وجب ان يكون الرب تعالى
خالقه ومدعه من حيث انه يستحيل انفراد العبد بخلق ما هو مقدور لله تعالى
وهو ضعف ايضا اذ لقال ان يقول وان سلمنا الملازمة فلا نسلم انتفاء اللازم
والقول بانه لو امتنع كون فعل العباد مخلوقة للرب لم يكن الا لامتناع مقدور
واحد من قادرين لا نسلم الحصر وما المانع من امتناع كونها مخلوقة له لامتناع
قول قدرته لاجاد الافعال لذاتها وان كان المانع من خارج فما المانع ان يكون
عبر ما ذكرته ولا طريق لي نفسه بغير الحث والتبر وهو غير يقيني كما
نقدم ثم وان سلمنا حصر المانع فما ذكره ولكن لا نسلم انتفاء قولهم قبل اقدار
العبد على الفعل يجب ان يكون مقدورا للرب لان ذلك قولهم لان الفعل
قبل اقدار العبد يمكن في نفسه والمانع من كون الرب تعالى قادرا عليه
بعد اقدار العبد انما هو استحالة كون المقدور الواحد من قادرين لا نسلم
ايضا حصر المانع من كونه قادرا على فعل العبد فما ذكرته ولا سبيل لي
الاتان به الا بالحث وهو غير يقيني وان سلمنا كونه مقدورا للرب تعالى
قبل اقدار العبد ولكن ما المانع من ان يكون مقدورا له مشروطا لعدم
اقدار العبد عليه وعند اقدار العبد لا يكون مقدورا للرب تعالى لغوا
شرطه ثم وان سلمنا كونه مقدورا للرب تعالى قبل اقدار العبد مطلقا لا
بشرط ولكن ما المانع من ان يكون اقدار العبد ما تعاضدوا اقدار الرب تعالى
قولهم ليس جعل الحادث مانعا من استمرار ما كان اولى من العكس فلنا محتاجون
اذا للترجيح لا كونه مقارا للاستدلال وما ذكره من الترجيح فغير موجب
للقين كلف وهو مقابل لمثله فان الشئ في ابتدائه وجوده لقرينه من سببه
يكون اقوى منه في حالة دوامه لبعده من سببه كما تقدم ثم وان سلمنا كونه
مقدورا للرب تعالى مع كونه مقدورا للعباد ولكن ليس لسببه الي الله
تعالى بالاجاد لكونه مقدورا له اولى من نسبتها الي العبد لكونه مقدورا
له والرب تعالى وان كان قادر من العبيد فليس لا معنى ان مقدوراته

أكبر وأعظم وليس في ذلك ما يوجب الترجيح بالنظر إلى مقدور واحد ولا
سبل إلى القدر كونه مخلوقا لهما لأنه كما تقدم ولأنه على خلاف الإجماع
المسلك الثالث الرب تعالى قادر على مثل الأجسام التي هي مقدوره
للعبد وعند ذلك فيجب أن يكون قادرا على مقدور العبد فإنه لو لم يدر
عليه لم يقدر على مثله وهو خلف وإذا ثبت أنه قادر على أفعال العباد
فاذا حدثت وجب أن يكون مخلوقا له لما تقدم في المسلك الذي قبله
وهو أيضا غير شديد إذ لقايل أن يقول لا نسلم أن الرب قادر على مثل
مقدور العبد على ما هو مذموم بل على ما هو صحيح وان سلم كونه قادرا على مثل فعل العبد
ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن يكون قادرا على فعل العبد وما المانع من
أن يكون بعرض ذلك الجنس شرطا أو أن يعبر بمقدور العبد مانع ثم لو كان
يلزم من تعلق قدرة الرب بمقدور العبد لكونه مثالا له أن يكون متعلقه
بمقدور العبد للزمان تعلق القدرة بمقدور الرب لكونه قادرا
على مثله على ما قررتموه وهو محال وان سلم كون الرب تعالى قادرا على فعل
العبد فلا يلزم أن يكون متعلقا له على ما سبق في المسلك الذي قبله **المسلك**
الرابع لو كان العبد موحدا لأفعال نفسه لا يمكن أن يريد من أفعالها
ما يوجب مراد الله تعالى وعند ذلك فاما أن تقع مرادها وهو محال لما
فيه من اجتماع الضدين واما الاتقع واحد من مرادها وهو محال لأن وجود
كل واحد من المرادين ممكن الوقوع بتقدير أفراد مراده به وتعلق قدرته
أو قدرته به فلو لم تقع مرادها فاما أن يكون المانع من وقوع كل واحد من
المرادين تعلق إرادة الآخر مراده وقدرة بمقدوره واما أن يكون المانع
من وقوع كل واحد من المرادين وقوع مراد الآخر إذ لا يتحمل سواهما فإن كان
الأول فقد ساقى الملك الذي قبله أن كل ما كان مقدورا للعبد فهو مقدور
للرب تعالى فاذا كان تعلق قدرة الرب بمقدور العبد مانعا من وقوع مقدور
العبد بقدرته فهو المطلوب وإن كان الثاني فاما أن يكون المانع من وقوع
مراد كل واحد منهما وقوع مراد الآخر وعدم وقوعه فإن كان الأول فلزم من

امتناع وقوع المرادين وقوع المرادين وهو محال وإن كان الثاني فلا
يخفى أن المانع لا بد وأن يكون مباحا لما منع منه وعدم أحد المرادين غير
مناف لوقوع المراد الآخر لصور اجتماعهما واما أن تقع مراد أحدهما دون
الآخر وهو أيضا محال لأن عدم حصول مراد أحدهما إما أن يكون مع تقاء
قدرته ولامنع تقاء قدرته فإن كان الأول فهو ممتنع لأن قدرته كل
واحد منهما إذا كانت باقية فتترجم مراد أحدهما على الآخر أما أن يكون
لذات ذلك المراد أو الأمر خارجا خارجا لاجتماعهما يقال لا لا ذلك فان مراد كل واحد
منهما ممكن لذاته والممكن لذاته هو ما فرض وجوده وعدمه بالنسبة إلى ذاته
سواء وإن كان الثاني فذلك الخارج لا بد وأن يرجع إلى ترجيح أحد القادرين
على الآخر إما بان تأثيره في مقدور الآخر من تأثير الآخر في مقدوره أو بان
تفعله بقادرته من الأمثال أكثر مما تفعله الآخر والأول باطل لأن الموجود
لا يقبل الزيادة والنقصان فلا يكون التناثر فيه قليلا للزيادة والنقصان
والثاني باطل لاستحالة اجتماع المتضادين واما أن يكون عدم حصول مراده لا
مع تقاء قدرته فهو محال لأن أحد القادرين لا يمكنه إعدام قدرة الآخر
حال حصول قدرته لما فيه من اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد من جهة
واحدة وإن كان إعدامه لقادرته في الحالة الثانية من حال وجود قادرته
فعدمه لقادرته في الحالة الثانية من وجودها لا يمنع من وجود مقدورها
لأنه إن كان وجود المقدور ومقدورها للمقدور على ما هو مذموم سببا لعدم القادر
في الحالة الثانية لا يمنع من وجود المقدور ومقدورها للمقدور في الحالة الأولى
وإن كان وجود المقدور لا يقع إلا في الحالة الثانية من وجود المقدور
فعدمه لقدرته في الحالة الثانية لا يمنع من وجود المقدور ومقدورها في الحالة الثانية
كما هو مذموم المعتزلة كما سبق بحقيقة ومذمومة الحالات اللازمة إنما أزيلت من
فرض كون العبد موحدا لأفعال نفسه ويكون محالاً وهو من المحط الأول في
الضعف أيضا إذ لقايل أن يقول اجتماع إرادة القديمة والحديثة على التضا
أما أن يكون محالاً أو لا يكون محالاً فإن كان محالاً فهذه المحالات اللازمة لمقام

المذكورة انما هي لازمة من فرض اجتماع الارادتين لا من كون احدنا لقا لفعله
وان لم يكن اجتماع الارادتين محالاً فصحبت اعتقاد عدم الاستحالة في بعض الاقسام
اللازمة عن اجتماع الارادتين لان ما ليس محالاً لا يلزم عنه المحال وانما ما
المانع من عدم وقوع المراد من قولهم بان وقوع كل واحد من المرادين
ممكن بتقدير الانفرد مسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون ممكناً حالة الاجتماع لحوان
ان يكون الامكان مشروطاً بحالة الانفرد وان سلم الامكان حالة الاجتماع
ولكن لا نسلم انحصار المانع من لوقوع في علق الارادة والقدرة ووقوع
المراد وعدم الاطلاق على مانع غير المذكور لا يدل على عدمه في نفسه كما
نقدم تحققة سلمنا الحصر ولكن ليرفأ بان المانع ليس هو تعلق القدرة بالمقدور
قوله لاننا بينا ان كل ما كان مقدوراً للعبد فهو مقدور للرب تعالى ممنوع
على ما سلف في المسلك الذي قبله وان سلم ان كل مقدور للعبد فهو مقدور
للرب تعالى ممنوع على ما سلف في المسلك الذي قبله وان سلم ان كل مقدور
للعبد فهو مقدور للرب تعالى ولكن كما اللزوم منه قوله لانه اذا كان تعلق
قدرة الرب بمقدور العبد مانعاً من تعلق قدرة العبد به فهو المطلوب
ليس كذلك فان لفرض ان تعلق قدرة كل واحد منهما بمقدوره مانع من تعلق
قدرة الاخر بمقدوره فهذا وان لزم منه ان امتناع تعلق قدرة العبد بمقدور
مانع من تعلق قدرة الرب بمقدوره وكما يلزم منه امتناع كون العبد هو
الفاعل لفعل نفسه فيلزم منه امتناع كون الرب هو الفاعل لفعل العبد
هو المطلوب ايضاً من جانبنا ثم وان سلمنا امتناع عدم المرادين في المانع من
وقوع احد المرادين دون الاخر قوله لان عدم حصول مراد احدهما انما ان
يكون مع بقاء قدرته او لامع بقاء قدرته قلنا ما المانع من ذلك مع بقاء
قدرته قوله لان تزج مراد احدهما على الاخر ان يكون لذات المراد او الامر
خارج قلنا ما المانع ان يكون لامر خارج قوله وذلك الخارج لا بد وان يعود اليه
ترجى احد القادرين على الاخر ما ذكره غير مسلم وما المانع من ان يكون امتناع
مراد احدهما لا لترجح قدرة الاخر قدرته بل لاختصاصه بمانع لا وجود له

بالنسبة الى الاخر وان سلم انه لا بد وان يعود الى ترجيح قدرة احد
القادرين على قدرة الاخر ولكن لا نسلم حصر الترجيح فيما ذكره
عدم الاطلاع على غير المذكور لا يدل على عدمه في نفسه على ما علم وان سلمنا
ان امتناع وقوع المراد مع بقاء القدرة في المانع من امتناعه مع انتفاء
القدرة قوله لان احد القادرين لا تقدر على اعدام قدرة الاخر في
وقت حصول قدرته مسلم ولكن كما المانع ان يكون مانعاً لا يتبدأ
وجودها في وقت امكان وجودها وعند ذلك فمتنع وجود المقدور
بها وسواء قبل بمقارنته للقدرة بتقدير وجودها كما هو مذموم او في
الحالة الثانية من وجودها كما هو مذموم الخضم اذ لا وجود للقدرة عليه
وان سلمنا امتناع ذلك في المانع من كونه مانعاً لها في الحالة الثانية
من وجودها قوله لان ذلك لا امتناع معه وجود المقدور ولا نسلم ذلك وما
المانع من القول بتأثير القدرة في المقدور في ثاني الحال من وجودها
مشروطاً ببقائها الى الحالة الثانية من وجودها كما قد مناه من
مذموم بعض المعتزلة سلمنا امتناع ذلك غير ان ما ذكره ينتقض
بامتناع حوازل تعلق قدرة الاله بالحركة والسكون معاً جواز تعلمها
بكل واحد منهما بتقدير الانفرد مع لزوم كل ما ذكره من الاقسام فما
هو الجواب في صورة الالزام هو الجواب في محل التعليل **المسلك الخامس**
لوصححت القدرة الحادثة للايجاد والاحداث للزوم منه حصول مخلوق من
خالقين واللامر ممنوع وسان الملازمة ان القدرة الحادثة لو كانت
صالحة للايجاد لكان مقدوراً وما مقدور للرب تعالى وسان ذلك
هو ان العبد اذا كان قادراً على ايجاد السكون في الجوهر فلا نزاع في ان الرب
تعالى قادر على ايجاد السكون ايضاً في ذلك الجوهر وعند ذلك فاما ان
يكون مانعاً متعلق قدرة الله تعالى به من غير متعلق قدرة العبد
او غيره فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فباطل ايضاً لان المقدور
قبل وجوده عدم صرف والعدم صرف ممنوع وجود اعداد متميزة فيه حتى

يقال بان منه ما هو مقدور للرب ومنه ما هو مقدور للعبد وتتقدر
جواز التعدد والامتياز فيلزم ان يكون مقدورا بعد مقدور الله تعالى
وسانه من وجهين الاول ان الاجتماع منعقد على ان الرب تعالى قادر على
مثل كل ما يقدر العبد عليه فوجب ان يكون قادرا على فعل العبد ضرورة
كونه قادرا على مثله لان ما ثبت لاحد المثلين يكون ثابتا للمثل الاخر الثاني
هو ان الله تعالى قادر على بعض الموجودات بالانفاق والمصحح لذلك انما هو
الامكان على ما تقدم وفعل العبد ممكن فكان مقدورا لله تعالى واذا كان
مقدورا للعبد هو مقدور الرب تعالى لزم حصوله لخلق بين خلقين وبيان
ذلك هو ان الباري تعالى لو علم حصول المصلحة في اجاده هو ذلك الفعل
فحينئذ حاول الباري تعالى اجاد ذلك الفعل فلو قدرنا ان العبد حاول
اجاد ذلك الفعل فاما الا يوجد ذلك الفعل او يوجد الاجازان يقال بالاول
لان الفعل كان ممكنا وامتناع الوجود اما ان يكون لتعلق قدرته بكل واحد منهما
او لوقوع المقدور وكل واحد من القسمين مجال لما تقدم في المسلك الذي قبله
واركانا لثالثه فاما ان يكون وجود ذلك الفعل باجدهما او هما الاجازان
يقال بالاول والاستواء في الاستقلال والتاثير وعدم الاولوية وان كان
الثالث فقد لزم وجود خلق بين خلقين وهو محال كما تقدم تقريره وهو بعيد
عن التحقيق ايضا اذ لقال ان يقول لا نسئل انه لو وصلت القدرة الحادثة للاجاء
للزمنه ووجود مخلوق بين خلقين قولهم لانه يلزم ان يكون مقدورا للعبد
مقدورا للرب لا نسئل ذلك قولهم اذا كان العبد قادرا على اجاد السكون
في الجوهر فالرب قادر عليه ايضا قلنا الرب تعالى وان كان قادرا على اجاد
السكون في الجوهر فلا نسئل ان العبد قادر على اجاد السكون في الجوهر فلا
نسئل ان العبد قادر على اجاد السكون في الجوهر ام على اصول اصحابنا فظاهر
فان مقدوره لا يخرج عن مجمل قدرته وهو الفعل القاربه والسكون فصحة
الجوهر فلا يكون مقدورا للعبد ولا هو مخلوق له بل هو مخلوق لله تعالى واما
على اصول المعتزلة فهو منى على هذا مبكثين منهم كثامة ومعمود غيرهما على

مذا فقد بطل كل ما سبي عليه من الاحكام والاقسام وان سلمنا ان العبد قادر
على اجاد السكون في الجوهر وكذلك الرب تعالى ولكن ما المانع من تعدد المقدور
قولهم لان المقدور قبل وجوده عدم صرف فالعدم لا مانع منه قلنا لا نسئل
انه عدم صرف بل عدم مضاف واذا كان كذلك فلا نسئل ان لاعدام
المضافة لا مانع فيها وما ذكره من الوجهين في بيان ان مقدورا للعبد هو مقدور
الرب تتقدر التعدد في السكون المقدور فقد سبق ابطالها في ما تقدم
وان سلمنا ان مقدورا للعبد هو مقدور الرب تعالى فلا نسئل ان يلزم من
ذلك وجود مخلوق بين خلقين وما المانع من كونه مخلوقا للعدم مقدورا
للرب من غيرنا يترتب اجاده قولهم لو علم الله تعالى ان المصلحة في اجاده هو
لذلك الشيء فحاول الاجاده فلما امتنع العلم ان المصلحة في خلقه لذلك الشيء اذا
امكن ان يكون مخلوقا له واذا لم يمكن الا اول مسلم والثالث ممنوع فلم قلتم
انه يلزم من كونه مقدورا له امكان كونه مخلوقا له ولو لم يرد ذلك في
حق الرب لزم مثله في حق العبد وليرقوا بوابه وان سلمنا امكان كونه مخلوقا
له ولكن متى او علم الله تعالى ان العبد حاول الاجاده وخلقها واذا لم يعلم الا اول
ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم بالمحاولة للاجاده مطلقا سلمنا امكان المحاولة
للعبد والرب معا ولكن لم قلتم باشتناع عدم الوقوع او وقوعه بقدره
احدهما دون الاخر وما قبل فهم فقد سبق ابطاله في المسلك الذي قبله
المسلك السادس انه لو كان العبد موجودا لافعال نفسه فعند
ما يوجد منه الفعل اما ان يصح منه الترك بدلا عن الفعل والافعال
الترك او لا يصح منه ذلك فان كان الاول فيرجح احد الطرفين على الاخر اما
ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف على مرجح فان توقف على مرجح فذلك المرجح
اما ان يكون من فعل العبد او من فعل الله تعالى او لا من فعل احد فان كان من فعل
العبد فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممنوع وان كان من فعل
نفسه فعند حصول ذلك المرجح اما الا يصح معه الترك او يصح معه الترك فان
كان الاول فهو محمول غير مختار وان كان الثلث فكل ما هو ممكن ان يكون لا يلزم فرض

وقوعه المحال فلفرض الفعل تارة والترك اخري وعند ذلك ففرض الرجوع
دون العدم ان كان لا يبرح فقد ترح احد الجانبين لا يبرح وهو محال وان
كان يبرح فافرض اولاً ليس يبرح وهو خلاف لفرض ثم التقسم بعينه
ويؤانه مع فرض وجود هذا المرح مل يصح معها الترك والجبر او التسلسل
يكون لازماً وان كان وجود ذلك المرح لا يفعل احد فهو اما قد يبرح او حادث
لا جاز ان يكون قدماً والاما كان صفة للحادث ولا جاز ان يكون حادثاً اذ الحادث
لا يستغنى عن محدث على ما سبق فقررناه واما ان كان احدا الطرفين لا يتوقف في
وقوعه على مبرح ففسه وقوع احد طرفي الجانبين من غير مبرح وهو محال على ما سبق
في اثبات واجب الوجود كيف وانه يلزم من ان يكون وقوع احدا الطرفين لا
بامر صدر من العبد وهو ايضا جيب هذا كله ان كان العبد ممن يصح منه كل واحد
من الطرفين بدلا عن الاخر وان كان لا يصح منه ذلك فهو محور غير مختار و
هذا المسلك ايضا ضعيف اذ لقال ان يقول قولكم اذ اصح منه الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل فلا بد لوقوع احدا الامر من مبرح مسلم
قولكم المرح اما من فعل العبد او فعل الله او الامر فعل احد مسلم ولكن لم قلتم انه لا
يكون من فعل احد قولكم التسلسل يكون لازماً ممنوع وما المانع من كونه
من فعل العبد على وجه لا يكون متمكنا من تركه ولا يلزم من سلب الاختيار عن العبد
في فعله للمرح سلبه عنه في افعاله مطلقاً وان سلمنا انه من فعل الله تعالى فما
المانع منه قولكم اما ان يصح معها الترك او الجبر او التسلسل يكون لازماً
قلنا ان عسى يكونه محبباً انه غير مختار في تركه بتقدير وجود المرح للفعل
فمسلم ونحن لا نفى الجبر عن فعل العبد بهذا الاعتبار وان عسى به انه وجد لا
باجاده فهو ممنوع ونحن انما بقى الجبر عن فعل العبد بهذا الاعتبار وان سلمنا
امتناع الجبر على ما ذكرناه فما المانع من صحة الترك مع وجود المرح هو كونه يلزم
منه التسلسل قلنا متى اذا كان المرح هو القدر والاختيار واذا لم يكن الا
ممنوع والثاني مسلم وذلك لان المرح اذا كان هو القدر والاختيار ليس
ممتنع مع الترك ولا يفتقر الى مبرح آخر بتقدير الوجود حتى يقال بالتسلسل

او خروج

او خروج ما فرض مبرحاً عن كونه مبرحاً على ما ذكرناه فان هذا هو شان القدر
وخاصتها ثم وان سلمنا انه لا من فعل الله فما المانع من كونه لا من فعل احد و
ان يكون قدماً قولكم انه صفة للحادث ممنوع والاما كان يوجد الحادث
حادثاً وهو محال ثم وان سلمنا دلاله ما ذكرناه لكن غاية الدلالة على العبد
غير مختار في فعله وليس فيه ما يدل على كونه فاعلاً مطلقاً ثم ما ذكرناه لازماً
عليكم من وجهين الاول انه لا يبرح عليهم في اثبات الكسب حيث انتم كون الفعل
مكتسباً للعبد غير مجبور عليه وسان ذلك هو ان اسموه من الكسب وهو
الفعل المقدر وبالقدرة الحادثة اما ان يكون بحيث يصح للعبد مع الفعل
بدل الترك وبالعكس او لا فان صح فلا بد له من مبرح وذلك المبرح اما
من فعل العبد او من فعل الله او لا من فعل احد وهو مجبر اليه اخرا القسمة ولا بد من
الجبر والتسلسل الممتنع او حدوث الجانبين من غير مبرح الثاني انه لا يبرح عليكم
في كون الفعل حاصلًا لخلق الله اذا التقسيم وارد عليه حسب وروده على
كون العبد خالفاً لفعله فما هو الجواب في صور الالتزام فهو بعينه الجواب
في صور النزاع فان قيل الفرق بين الباري تعالى والعبد ان صدور الفعل
عن القادر موقوف على الارادة والارادة في الشاهد محده فاقترت
المحدث فان كان ذلك المحدث هو العبد لزم التسلسل فوجب انها جميع
الارادات الى ارادة ضرورة خلقها الله تعالى في القلب ابتداء ويلزم منه
الجبر بخلاف ارادة الله تعالى اذ هي قديمة مستغنية عن ارادة اخري فلا تسلسل
فلنا وان كانت الارادة للباري قديمة فاما ان يصح معها الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل او لا فان كان الاول فلا بد لاحدا الطرفين من مبرح
والكلام في ذلك المبرح كاللزام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني
فقد لزم الجبر والاختصاص عنه **المسلك الثاني** ان ضلال الكافر و
جملة عند الخصوم مخلوق للكافر وهو حوديا بجاده اختاراً لو كان كذلك
لكان قاصداً له اذا قصد من لوازم الفعل اختاراً واللازم ممتنع فان
عاقبنا لا نقصد لنفسه الضلال والجبر فلا يكون فاعلاً له اختياراً وهو

فاسد ايضا اذ لقائل ان نقول ما نفعه الكافر من الضلال والجهل
لا بد وان يكون قاصدا له وقولكم العاقل لا يقصد لنفسه الضلال والجهل
فلنا متى اذا عمل كونه ضلالا او جهلا او اذا ظل كونه مبدى وعلما الاول
مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا بعد ان يكون قاصدا لا يجاد مع هذا
الظن فان قيل فاذا كان قصده لا يجاد الكفر موقفا على الظن كونه مبدى
وحقا فهذا الظن ايضا جهل فان كان القول فيه كالقول في الاول لزم ان
يكون كل جهل مسبوقا بجهل اخر الى غير النهاية وهو محال وان وقع الالها الى
جهل غير مسبوق بجهل اخر فذلك الجهل لا يكون مقصودا له فلا يكون من
فعله بل من فعل الله تعالى وباقي الجهالات مترتبة عليه وكان الكل مستندا
الى خلق الله تعالى وتكونه قلنا بل لا بد من الالها الى جهل لا يكون مقصودا
ولا مومر فعله ولا يمنع ان يكون بعض الجهالات مقدورة للعبد والبعض
غير مقدور له كما في العلوم وذلك الجهل الاول الذي ليس بمقدور للعبد
وان كان شرطا في قصدنا في الجهالات فلا يازم ان يكون باقى الجهالات
مخلوقة لله تعالى بل خازان يكون مخلوقة للعبد وان توقفت على شرط مخلوق
لله تعالى كما في الحياة فانها شرط كون العمل مقدورا للعبد على اختلاف
المذمبين وان كانت الحيوة غير مقدورة للعبد بالانفاق والمعتمد في
المسئلة مسل كان الاول انه لو كان العبد خالقا لافعال نفسه للزم وجود
خالق غير الله تعالى ووجود خالق غير الله محال لما سبق ويلزم من انقضاء
اللازم انقضاء الملزوم المسلك الثاني انه لو كان العبد موجد الافعال
نفسه ومحدثا لها لكان عالما بها واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع وبان الملازمة
انه لو كان موجد الافعال فلا يخلو اما ان يكون موجد الها بذاته وطبعه
او بالقدرة والاختيار لا يجازان يقال بالاول اذ هو خلاف الاجماع منا
ومن الخصوم كيف وانا قد منا امتناع الاجاد بالظن في الرد على الطايبين
وان كان الثالث فالوجد بالقدرة والاختيار لا بد وان يكون قاصدا لما وجد
ومخصصه بالقصد دون غيره والالما كان وجود ذلك المخصص بالوجود

دون غيره اولى من العلى واذا كان لابد من القصد فلا بد وان يكون
القاصد للشيء عالما به فان قصد العاقل لما لا عمل له به محال واذا ثبت الملازمة
فبيان انقضاء اللازم هو ان فعل العاقل علميا ضروريا من انفسنا عدم العلم بوجود اكثر
حركانا وسكنا في حالة المشي والقائم والعود ولو اردنا قصد كل جزء من
اجزاء حركتنا في حالة اسراعنا بالمشي والحركة والاحاطة به لم نجد اليه سبيلا
بل وعلم ذلك من كل الاكل العقلا فطناك بالحيوانات الجمادات البرية
والبحرية الهوائية في مشيها وسباحتها وطيرانها حتى لدر والبعض
بل وكذا حال النائم في منامه بل ابلغ من حدث ان النور ضد العلم بانفاق
العقلا وقد قالوا انه فاعل لما قصد رغبته من الافعال القليلة دون
الكثيرة واذا ثبت انقضاء اللازم لزم انقضاء الملزوم فان قلنا لا بد
وان يكون الموجد بالقدرة والاختيار قاصدا لما يوجده وعالما به و
على وجه كلي او على وجه جزوي الاول مسلم والثاني ممنوع فلنقل انه غير عالم
وقاصد لما يوجده على وجه كلي وان كان جامدا لخصوص اوضاع المحصن من
الجزوات كما ذكرتموه وقررتموه من احوال العقلا وبان امتناع اشتراط
القصد للجزوي الحادث في الاحداث هو ان القصد للشيء بسببه نسبة منه
ومن القاصد له فكون صفة له من حيث هو نسبة منه ومن القاصد و
الصفة تابعة للموضوع في الوجود فكون القصد تابعا لذلك الجزوي في
الوجود فلو كان حدوث ذلك الجزوي مشروطا بالقصد اليه لكان تابعا
للقصد اليه في الوجود وهو دور ممتنع ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على
امتناع كون العبد خالقا لفعله لكنه قدح في البدهيات وابطال
الضروريات كما قاله ابو الحسين البصري والملقب بجعل وكان ذلك هو
ان كل عاقل يعلم من نفسه انه فاعل لما صدر عنه من الحركات والسكات
الواقعة على وقوعه ودعا عنه كقيامه وقعوده ومشيه وغير ذلك
من افعال الخلاق حركة الاربعاش والمحور المسحوب على وجه لا يمارى فيه
ولا يسلك فيه مسلك والقدح في الضروريات لا يكون مقبولا سلمنا

ان العلم يكون بعد فاعلاً وموجداً لفعله غير ضروري لكن ما ذكرته
 معارض بما دل على كونه موجداً وفاقلاً وبياناً من حيث المعقول والمنقول اما
 المعقول فمن عشرين وجهاً الاول انه قد قام له دليل على وجود القدرة الحادثة
 كما سبق وعند ذلك فلو لم يكن للقدرة الحادثة موثرة في الفعل المقذور
 ولا في صفة من صفة لم يبق من المقذور غير المقذور بمعنى وفيه ابطال
 دليل وجود القدرة الحادثة الثاني انه قد ثبت كون فعل العبد مقذوراً للعبد
 فلو لم يكن مخلوقاً له لكان مخلوقاً لغيره لضرورة حدوثه وبلزوم كونه مخلوقاً
 للغير ان يكون مقذوراً لذلك لغيره عند ذلك فاما ان سقى مقذوراً للعبد
 او لاسقى مقذوراً له فان كان الاول لزم وجود مقذور من قادرين وبحوال
 كما سبق وان كان الثاني فلزم منه ابطال دليل القدرة الحادثة وهو ممنوع
 الثالث هو ان الفعل المقذور واقع على حسب القصد والاختيار والناعية بخلاف
 ما ليس بمقذور فلو كان الفعل المقذور واقعاً بغير القدرة الحادثة لما وقع على
 حسب القصد والناعية كغير المقذور الرابع هو ان الافعال الاختيارية مختلفة
 باختلاف قدر حتى ان الابدان لقوى تقدر على عمل اصغاف ما بعد رعليه الضعيف
 ولو استونا في عدم تأثير القدرة في المقذور لما وقع التفاوت اصلاً حيث
 وقع التفاوت دل على تأثير القدرة في مقذوراتها **الخامس** هو انه لو كان يعلق
 القدرة الحادثة بمقدور من غير ما يثرها فيه لما امتنع تعلقها بالالوان و
 الطعوم والجواهر والمستحلات في العلم وحيث تتعلق بهذه الامور لم يكن
 الا كونها موثرة في مقذورها **السادس** هو انه لو لم يكن قدرة العبد موثرة في
 مقدوره لكان مقدوره حاصله بفعل الله تعالى لضرورة كما في حركة الاربع
 وبلزوم من ذلك ان يكون العبد مضطراً الى الفعل وهو مقذور له وذلك كحال
السابع انه لو لم يكن للقدرة الحادثة موثرة في مقذورها بل الموثرة هو انه
 نقله لا يمكن وجود مقذورات من العبد في غاية الحكمة والانتقان كالصنابع
 البديعة والانيه المستعدة الرفعة وبولايشعربها ولا يحيط بها مع كونها مقذورة
 له لضرورة وقوعها بفعل الله تعالى وذلك مجال **الثامن** هو ان مقذور العبد

لا
 في
 العلم

نقسم

الى طاعة ومعصية وخير وشر وذل وخشوع وفعل الله تعالى لا يوصف
 بشي من جنس لك فلو كان مقذوراً لعبد غير مخلوق له بل الله تعالى لا يصف
 بهذه الصفات وهو مجال **التاسع** ان من فعل الظلم فانه يستحق المأثم والشر شرماً
 والفسق فاستقام والخير خيراً والمعصية عاصياً والخشوع خاشعاً الى غير
 ذلك ولا يخفى ان مقذورات العبد منقسمة الى هذه الاقسام فلو لم يكن
 من فعله بل من فعل الله لسمى بذلك وهو مجال **العاشر** انه لو لم يكن مقذوراً للعبد
 حاصله بقدرته بل بايجاد الله تعالى لكان كغيره بايجاد الله تعالى وهو ممنوع
 الاول انه لو كان كذلك لكان الرب تعالى اضرب على العبد من العبد من العبد
 من حيث ان العبد يدع الى الكفر والرب تعالى موجود له وذلك غير لا يوصف
 وباللطف ورحم الراحمين على ما قاله تعالى الله لطف بعباده وقال تعالى
 وهو ارحم الراحمين الثاني انه يلزم منه الا يكون لله تعالى على الكافر نعمة على ما
 تقره قول وهو مجال **الحادي عشر** هو ان العقلاء يستحسنون شكر
 المحسن وذم المئس ولا يستحسنون شكر ولا ذمهم على سواده وساضه وطوله
 وقصره وحركته حال ارتعاشه ولو لم يكن ما شكر ودم عليه من فعله واجاده
 لما حسن الشكر والذم كما في الضور المستشهد بها ضرورة التساوي في
 عدم تأثير القدرة الحادثة **الثاني عشر** هو ان العقلاء يستحسنون الامر
 والنهي للمقادير على الفعل وطلبه منه وزجره عنه والوعود والوعيد عليه و
 لا يستحسنون ذلك فيما ليس بمقدور كحركة الارتعاش ووجود الجواهر والالوان
 والطعوم ولو تساوت في عدم تأثير القدرة الحادثة في الكل لما حسن مبدأ الفرق
الثالث عشر ان القول بكون العبد غير خالق لفعله سد باب الصانع
 وذلك من حيث ان الطريق الى اثبات الصانع انما هو حدوث العالم واقعاً
 الى محدث بالقياس على افعالنا الحادثة فاذا كان حكم الاصل في الاصل غير ثابت
 ففي الفرع اولى **الرابع عشر** ان الاجماع من الامة منعت على ان العبد
 ومنه فلو كان ما امر به ونهى عنه ليس من فعله لكان ذلك مكلفاً بفعل الغير
 هو مكلف بما لا يطاق ولو امكن ذلك لم يكن التكليف مخلق الجواهر والالوان والطعوم

بل بالمسحلات وذلك محال كما سبق بقرينة في مسله تكلف ما لا نطاق الخ
عشر ان مقدورات العبد منقسمة الى احسنه وقبحه فلو لم يكن مقدورة
 من فعله واجاد لك انت من فعل الله تعالى ويلزم من ذلك ان يكون فاعلاً للقبض
 وهو محال من ثلثه او جلاله لان من فعل القبض اذا كان مجتاراً له فلا يستور
 فعله لا يقدر بحمله بقبحه او احتياجه اليه ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى
 جاعلاً او محتاجاً وهو محال الثاني لو جاز عليه فعل القبض لجاز ان يمشى نبياً كماذا
 داعياً الى الكفر والضلال والبدع والفسق واذا لم يكن كذلك محال
 الثالث انه اذا جاز عليه فعل القبض فلا يمنع عليه الكذب في وعده ووعده
 وكل ما يخبر به ويلزم من ذلك ابطال الشرايع والمخوز ان يكون ما اخترناه به فضلاً
 عن مخالفة **التاسع عشر** لو كانت مقدورات العبد من فعل الله لك انت احسنه
 بكل حال وليس كذلك **السادس عشر** انه لو لم يكن العبد موجداً لفعله لما
 كان الثواب والعقاب على فعل العبد مجازاً له على فعله وقوله تعالى جزاء
 ما كانوا يكسبون وقوله تعالى الجزى الذين اساءوا بما عملوا الجزى الذين احسنوا
 بالحسنى الى غير ذلك من الآيات والدلالات السمعية وذلك محال **الثامن عشر**
عشر انه يلزم من كون العبد غير موجد لفعله ان يكون الثواب والعقاب من الله
 تعالى لا بطريق المجازة على الفعل ولو كان كذلك لجاز عقاب الانبياء والثواب
 الكفرة الاغبياء وعقاب الطابع وثواب الغاصي ولم يتبق لاحد وثوق بعمله ولا
 حفي ما في ذلك من تشوش ادرى الحظ في الشريعة وتعطيل معنى الرسالة **السايق عشر**
عشر انه لو كان الماري تعالى هو الفاعل لمقدورات العبد وهو امرها وانه
 عنها كان امراً للعبد بفعل نفسه نامياً له عنه ولا يخفى ان امر الامر لغيره بفعل
 الامر ونهيه عن فعله مما يبعد حملاً وحملاً والرب منزوع عن ذلك كله **العشرون**
 انه لو كان الكفر والامان من فعل الله تعالى كان من قضاياه وقدره وعند ذلك
 فاما ان يكون قضاؤه حقاً او باطلاً فان كان باطلاً فالامان باطل وان كان حقاً
 فالكفر حق وهو محال وايضا فانه اما ان يرضى بقضايه وقدره او لا يرضى به فان كان
 الاول لزم الرضى بالكفر وان كان الثاني لزم الرضى بالامان وهو محال مخالف واما

من جهة المنقول فمن جهة الكتاب والسنة واجماع الأمة اما الكتاب فقوله
 تعالى واني لغفار لمن تاب وامرني عن صا حقا وقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه
 وقوله تعالى ليبلوكم انكم احسن عملا وقوله تعالى ارحسب الذين احترحو الشيا
 ان يحلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 لهم مغفرة واجر كبير وقوله تعالى الذين هم للزكوة فاعلون الي غير ذلك من
 الآيات الدالة على سعة العمل في العبد واما السنة فقوله عليه لتسلم انما الاعمال
 بالنيات وقوله لا عمل الا بنية وقوله منه المؤمن خي من عمله وقوله اعملوا وقاربوا
 وسددوا فكل مبتدأ مطلق له واما الاجماع فهو ان الأمة مجمعة على اطلاق الثبو
 باضافة العمل الى العبد وانه فاعل وانه فعل كذا وما فعل كذا وكذا فاعله والفعل
 عبارة عن الحادث مما كان قادراً عليه والفاعل هو الفاعل على الجاد الفعل
 وان سلمنا ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في نفس الفعل ولكن المانع من كونها
 مؤثرة في اثبات صفة للفعل كما هو مذهب القاضي ابي بكر والاسناد اني الحق
 وهو اولى لما فيه من الجمع بين الدلالة على كون الرب تعالى خالقا للفعل العبد
 والدلالة على كون العبد فاعلاً وموثراً ولا يخفى ان الجمع بين الدلالة اولى
 من العمل ببعض وتعطيل البعض والجواب قولهم الموجد بالاختيار لا بد وان
 يكون قادراً لما يوجد وعالمه على وجه كلي او جزوي قلنا القصد بحال يكون
 الى الشيء الذي يتعلق به الحدوث والوجود وليس ذلك غير الجزوي لا الكلي
 واذ كان القصد لا يكون الا للجزوي فالمقصود بحال يكون معلوماً للضرورة
 تعلق القصد بما يجاد وهو كان المقصود للمعلوم هو الكلي دون الجزوي كما كان
 المعلوم المقصود غير الحادث والحادث غير مقصود ولا معلوم وهو محال قولهم
 لو اشترط قصد الجزوي من حيث هو جزوي لزم الدور كما قد رده انما يلزم ان
 لو كان القصد نسبة واطافة وليس كذلك بل المراد بالقصد الارادة
 والارادة كما سبق عبارة عن صفة وجودية صالحة ان يتاقي بها تخصيص
 المقدور بحالة دورحالة والذو تخلص انه نسبة واطافة انما هو تعلقها بالمقدور
 والدوران نصاً غير لزم من تعلقها بالمقدور الجزوي لان معنى تعلق الارادة

ل

بالمقدور وحصول تخصيصه مستندا اليها معني انه لو لا الارادة لما كان ذلك
التخصيص ولا يخفى ان تفسير التعلق بهذا المعنى لا يلزمه الدور اصلا فظهر
ما ذكرتموه تشكيك في الضروريات ممنوع فظهر كل عاقل يعلم من نفسه انه
موجد لما نفعه ضرورة قلنا كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود فعله مقارنا
لقدرته وان قدرته مؤثرة في فعله الاول مسل ولا منافاة منه ومن ما ذكرناه
والثاني ممنوع ولهذا خالف فيه خلق كثير بقوم بالحجة بقولهم من العقل لا نشأ
والقدرته والضروري ليس كذلك فظهر لو لم يكن لقدرة الحادثة مؤثرة لما
وقع فرق بين المقدور وما ليس بمقدور قلنا لا نسلم انه يلزم من عدم تأثير المقدور
الحادثة في مقدورنا امتناع الفرق بين المقدور وما ليس بمقدور كما لا يلزم
من امتناع تأثير العلم في العلوم امتناع الفرق بين المعلوم وما ليس بمعلوم اللهم
الا ان مبنوا امتناع تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ولا سبيل اليه ولا
يلزم من امتناع التاثير امتناع التعلق بدليل العلم والادراك فكيف السبيل
للكار المتغزلة انقسام القدرة الي مؤثره وغير مؤثره ومن اصلهم ان الازادة
ممانع بها الصفات السابعة للحدوث كصرف صنعة افعال الى الاحجاب
والاستجاب وصرف الفعل الى التعظيم والاهانه ومع ذلك فحدث الفعل
غروا مع كونه مراد بها وكذلك حكى ابا ن صفة الاحكام والابقان
في الفعل المحكم المنقذ وادعة بالعلم وهو غير مؤثر في ذات الله تعالى والجواهر
وكثير من الاعراض وان كان متعلق بها وهي معلومة به ولو سئلوا عن الفرق لم
يجدوا له سبيلا فظهر يلزم مما ذكرتموه وجود مقدور من خلق القين قلنا قادر
خالق وقادر من محترع ومكتسب الاول ممنوع والثاني مسل ولكن لا نسلم امتناع
ذلك على ما سبق تقريره فظهر الفصل المقدور واقع على حسب الفعل والادعة
قلنا لا معنى للمقدور غير الارادة والاداعي لا معنى له غير علم الفاعل او اعتقاده
او ارطنه بالتوقعه من يقع في فعله او دفع ضرره وعند ذلك فلا نسلم
ان الفعل المقدور واقع على حسب القصد والاداعة فان الفعل القدر المقدور
للتاثير بالاجماع منا ومنهم وهو غير واقع على حسب القصد والاداعة الله

٤٧
الوهم مضاد للعلوم والادراكات بالاجماع منا ومنهم وكذلك الحركة الوا
لا على خط مستقيم معدوده لم يقصد لها على خط مستقيم وهي غير واقعة على
حسب قصده وداعته بل المبلغ من ذلك ما نزله من حركة الحيوانات العمياء
في طيرانها وسباحتها وحركه احفانها انفتاحا وانطبا فافانها مقدورة
لهم بالاجماع مع علمنا ان كل حركة منها على الخصوص غير واقعة على حسب القصد
والاداعة وعلى اصلهم المتواليات من حركات المختارين معدورة لهم وبعضها
غير واقعة على حسب القصد والاداعة وايضا فانهم اثبتوا للعبد افعالها
كالحركات وما لا ينافي له من الاعراض فانهم اوجوا اختصاصه بوقت لا تصور
تقدمه عليه ولا يخرج عنه فوقعه لا يكون على حسب القصد والاداعة لان
القصد والاداعة متوقف على التخير بين الفعل والترك سلمنا وقوع المقدور
على حسب القصد والاداعة ولكن لا نسلم ان ما ليس بمقدور وليس كذلك وبيان
من ثلثه اوجه الاول ان من طلب منه فعل فاني فقد وقع على حسب القصد والاداعة
وداعته وليس كذلك الفعل مقدورا له فان فعله لا يكون مقدورا له
بالانفاق الثاني ان الانفاق منا ومنهم واقع على ان الشيع والري واقعان
عقيب الاكل والشرب بفعل الله تعالى على وفي القصد والاداعة في الاكثر
ليس كذلك من فعل العبد الثالث اننا قد اتفقنا على امكان خلق ارادة ضرورية
وداع ضرورية لفعل محلول في العبد بالضرورة على وفي قصده وداعته
ولا يكون فعلا للعبد سلمنا ان المقدور واقع على حسب القصد والاداعة و
ان ما ليس بمقدور وليس كذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون المقدور
مفعولا لمن له القصد والاداعة فظهر لو لم يكن كذلك لما وقع المقدور على
حسب القصد والاداعة فما ليس بمقدور ولعدم تاثير القدرة الحادثة فيه وهو
غير مسل وما المانع ان يكون ذلك لكونه غير مقدور ولعدم تاثير القدرة فيه
او بمعنى اخر لا سبيل الى نفسه بطريق قطعي كلف وانه اذا لم يستبعد امتناع وقوع
الفعل بالقصد والاداعة مع وقوعه على حسبها فكيف يستبعد وقوعه لا
بالقدرة الحادثة فظهر الافعال الاختيارية مختلفة باختلاف القدر على ما ذكره

قلنا التفاوت انما هو في كثرة المقذورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما
يدل على وقوع الفعل بالقدرة قوه لو لم يورث القدرة الحادثة في مقذورها لما
امتنع تعلقت بالجوهر والالوان والطعم والمستحيلات كما في العلم قلنا هذا
انما يلزم ان لو سئوا ان علة تعلو العلم بالجواهر وباقي ما ذكرنا من عدم تاثيره وهو غير مسلم
ولا يبرهن فيكون ما ذكره تشابها من غير علة جامعة وهو غير صحيح فان قيل فاذا
قيل سعلق القدرة بالمقدور من غير تاثير وليس تعلقت ببعض المقذورات دون
البعض والامل لعكس قلنا ليس كذلك فانه لا مانع ان يكون لذاتها مفضة للتعلق
بما علقته بخصوص تعينه او ان يكون تعينها لم يتعلق به بما علقته به
وهو لا يرد على القائل بتاثير القدرة الحادثة في مقذور دون مقذور وكل ما
يقال في الجواب في تخصيص التاثير فهو جواب في تخصيص التعلق من غير تاثير قوه
لو كان مقذورا لعبد مخلوقا للرب تعالى فانه لو كان العبد مضطرا اليه سبق
جوابه في الفصول المتقدمة قوه لو كان المورث في مقذورات العبد القدرة
القدمة لجنانا بوجود منه فعل في غاية الحكمة والانتقان وهو لا يشغره عنه
جوابان الاول انما نقول بحوازه وان كان على خلاف العادة الغالبة الثاني
ان كان ذلك ممتنعاً فالمانع من ان يكون ذلك لتلازم القدرة الحادثة
والعلم وان كان المورث في المقذور بالقدرة القديمة وذلك كنه لا يرد
العلم به وان كان المورث في الالوان القديمة القدمة قوه من فعل النظم شي ظالما
سبق الجواب عنه فيما تقدم قوه لو كان الرب هو الخالق للكفر لكان اصري على
العبد من العبد على ما قرره قلنا هذا لا يرد على الخصم من وجهين الاول انه ان
كان الموجد للكفر اصري من الداعي اليه فالممكن منه خلق القدرة عليه والداعي اليه
والا لتوصل اليه الكفر مع علمه بوقوعه ومنه كنه ايضا اضري من الداعي اليه
ولهذا فاتح الشاهد لو خلق الله تعالى العمل الضروري للشخص وباعه لارثي مرسلا
له بطريق الوحي انه لو تمكن عبدا من العدد والاموال لقطع الطريق لطرف
السبيل وارتكب الفواحش فانه لو كان اصري على العبد من الداعي اليه اذ لم يكن
موجبا ولا ممكنا لتلك المعاصي والرب تعالى قد يمكن عبده من الكفر على اتمكم

ما حققناه فلما اضري عليه من العلم الداعي وما هو جواب كثر عن هذا الالوان
فهو جواب لنا منها الثاني انه يلزم على سياق ما ذكرناه ان يكون العبد
لكونه فاعلا للامان على اصلهم احق بالشاء من الله تعالى لكونه ممكنا منه غير
فاعله وهو محال فليس قائلوا انما كان الرب احق بالتاثير من العبد لانه لو لا
تمكينه لما اوجد العبد الايمان قلنا فليس الرب احق بالاداء على تمكينه من الكفر
لانه لو لا ه لما اوجد العبد الكفر فليس قائلوا الرب تعالى يحسن تمكينه العبد
الكفر لمعظرة ثوابه باباه من الكفر وامتناعه منه قلنا الثواب عند كرا بما يكون
على الفعل ولا فعل عدم وليس فعل والمتحقق منها انما هو التمكن من الفعل وعدم
الفعل والتمكن من فعل الله فلا يستحق عليه العبد ثوابا ولا فعل غير ثواب عليه
فلو ائيب لا يثب عليه ليس من فعله وهو محال على اصلكم مذاك انه اذا عمل الله تعالى
ان العبد لا يفعل فامكنه منه واما اذا عمل الله تعالى لا يمتنع مما يمكنه منه وانه بفعله
فلا يعد عسنا كف في ان جميع ما ذكره فبني على الحاق الغايب بالشاهد
وهو ممتنع كما سبق ولو صح لصح نقيض فعل الله تعالى لتكمله الخلق من الفواحش
واركابهم لها مع اطلاعه عليهم وعلمه انهم لا ينزحرون كما يقع ذلك في
الشاهد من الشاهد اذ ترك عبده واما ما تركت الفواحش وهو مطلع
عليهم وقادر على منعهم وهو محال قوه يلزم من ذلك الا يكون الله تعالى
على الكافر نعمة قلنا قد تنافي ما سبق ان من مذمبا صاحبنا انه لانه لانه الله على
الكافر من النعم الدنية وان اختلفوا في النعم الدنية وتناهي ذلك
في موضعه قوه لعقلاء يستحسنون شكر المحسن واذم المسي ولا يستحسنون
الشكر والذم على سواده وبياضه مسلم قوه ولو لم يكن ذلك من فعله واثم
لما حسن ذلك كما في السواد والبياض قلنا هذا انما يلزم ان لو تبينتم امتناع
الشكر والذم على سواده وبياضه لعدم تاثيره فيه ولا سبيل اليه بما ينفي
كف وانما ذكره يرجع حاصله الى الاحتجاج على قضية بامر عربي وهو فايد
قوه لعقلاء يستحسنون الامر والنهي للمقادير مسلم قوه ولو لم يكن موجبا
لما امر به لما حسن ذلك قلنا القول بامتناع الامر والنهي بما ليس من فعل المأمور

اما ان يكون معلومًا او غير معلوم فان لم يكن معلومًا امتنع الجزم به وان
 كان معلومًا فاما بالضرورة او بالبدليل لا سبيل الى الاول اذ ليس دعوى
 الضرورة في محل الخلاف والى من دعوى الضرورة في الضد كيف وانه لم
 نقل ذلك فابل من ثوبه له من المعتزلة غير الملقب بجعل وان كان بدليل
 فلا بد من اظهاره ضرورة اصرار الخصم على المنع وعند ذلك فان اجتمعا
 بالعرف فقد سبق ما فيه وان عادوا الى شبهة اخرى عبر هذه الشبهة
 من الشبه المذكورة عاد الكلام فيها كيف وان ذكر المعتزلة من استبعاد
 الامر والنهي ما ليس مفعولا للمأمور والمنهى انعكس عليهم من وجهين اول
 انهم زعموا ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في المقدور في حال حدوثها
 في الحالة الثانية مرتقت حدوثها وقد تناقنا فيما تقدم انه يلزم من ذلك
 امتناع تعلق القدرة بالمقدور ومع ذلك فهو ما مور ومنه الثاني
 هو ان الذوات ثابته عندهم في لعدم والوجود حال زايده عليها
 والقدرة غير متعلقه بالذوات عندهم والوجود حال والاحوال
 غير مقدرة عندهم والامر بالنعل لا يخرج عن ان يكون بالذات او الوجود
 او بها والكل يكلف ما ليس بمقدور وورد عكس القاضى عليهم بهذه
 الشبهة من وجهين اخرين الاول انه قال ليس الخرض عند كرم من الفعل
 المأمور به حدوثه ووجوده والانيع لامر جميع الافعال ضرورة اتحاد
 معنى لوجود عند كرم في جميع الافعال بل المقصود انما هو حسنة والحسن
 اصولا المعتزلة غير واقع بالقدرة بل هو من توابع الحدوث عند كرم
 اذ المر بعد كون المقصود بالامر غير مفعول بالقدرة فلا لا بعد كون الفعل
 مع انه ليس مقصود من الامر غير مفعول بالقدرة كان اولى وهو ضعف
 او هو ان يقولوا المأمور انما هو حدوث الفعل الذي من توابع الحسن وهو
 المقصود فان قل اذا كان الحدوث والحسن من الصفات الزايده على
 نفس الفعل ولا انعكاس لاحدهما عن الاخرى فاذا خرج الحسن عن كونه مقدور
 مع كونه المقصود الاصل فلان نخرج الحدوث عن كونه مقدورًا او بالبدليل

قلنا عنه جوابا بالاول لان قيل ان المقصود هو الحسن بل الحدوث الذي
 الحسن وهو المقصود فان قل اذا كان الحدوث والحسن من الصفات
 الزايده على نفس الفعل ولا انعكاس لاحدهما عن الاخرى فاذا خرج الحسن
 عن كونه مقدورًا مع كونه المقصود الاصل فلان نخرج الحدوث عن كونه
 مقدورًا او بالبدليل قلنا عنه جوابا بالاول لان قيل ان المقصود هو الحسن بل
 الحدوث الذي من توابع الحسن الثاني وان كان المقصود هو الحسن
 فالقول بانته اذا لم يكن مقدورًا فالين المقصود اولى دعوى مجردة عن الدليل
 فلا يقبل وما المانع من ان يكون لقدرة لذاتها تقتضى تعلق الحدوث
 لتعنته دون الحسن او ان تعين الحسن ما نعام تعلقها به الثاني انه قال
 الفعل وان كان حادثا بالقدرة الحادثة عند كرم الا انه لا يتم وقوعه دون
 القدرة وحدوث القدرة غير مقدور للعبء واذا جاز توجه الامر بفعل
 متعلق بما ليس مقدورًا للعبء فلا يمنع توجهه بما ليس محولا للعبء وهو
 ايضا ضعيف فانه لا يلزم من جواز توجه الامر بما هو مقدور متوقف على
 ما ليس بمقدور ولكنه يمكن الوقوع عادة جواز توجهه الى ما ليس بمقدور
 اصلا قوله يلزم من كون العبد غير خالو لافعاله سد باب اثبات الصانع
 على ما ذكره انما يلزم ان لو انحصرت طرق الاثبات فما ذكره وهو غير مسلم ولا
 سبيل له الى نفي طريق اخر غير البحث والتبوير وهو غير يقيني لما سئل كيف
 وان حصل ما ذكره من الطريق يرجع الى قاسر الغاييب على الشاهد وهو سد
 لما سبق ثروان سلب صحته لكن بشرط الاشتراك في العلة المانعة على كون العبد
 مؤثرا وهي غير مشتركة فيها وذلك ان من اصلهم في الدلالة على كون العبد
 فاعلا ومؤثر في مقدوره ووقوع مقدوره على حسب قصده وداعيته ولا
 سبيل الى اثبات القصد في حق الله الا بصدور الفعل عنه فلو وقفنا العلم
 بصدور الفعل عنه على كونه واقعا بحسب قصده لكان دورا مستغاقا لهم
 لو لم يكن مقدورا للعبد من فعله لكان كلفه به تكلفا لا يطابق فطاب
 عنه بعض الاصحاب مع تقريره بطريقة الشيخ الى الحسن امتناع تاثر لقدرة

في مقدور ما بان التكاليف انما يوجب العبد لا بفعل الله تعالى ولا وجه
له فانه لا معنى للكسب غير الفعل لقابله لمحل القدرة والمحل والقدرة و
المقدور وقام المقدور لمحل القدرة ليس من فعل العبد والتكليف لا
يخرج عن ان يكون باحد هذه الامور او محلتها والجملة والامر اذ لست من
فعله فلو لم يكن تكليفاً لما لا يطابق فالطريق المرضي علي بقدر قاعده الشيخ انما هو
التكليف بفعل الغير ويحوز تكليف ما لا يطابق على ما تقدم بقدره في العبد
والمتحوز قوهم ان مقدورات العبد منقسمة الي حسنة وقبيحة ولو كانت
من فعل الله تعالى لكان الله تعالى فاعلاً للقبض قلنا هذا انما يلزم على فاسد
اصولهم في التحسين والقبض الذاتي وقد ابطالناه فيما تقدم وعلى ما تقدم
وعلى ما ترددناه فمغنى كون الفعل لقابله لمحل قدرة العبد فيحاط به ما هو
بذمة او انه منهي عنه والفعل بالاضافة ليه الله تعالى ليس كذلك
فلا يكون قبلاً وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من المحالات الثلاثة على انا
كحسب عما ذكره من الالتزامات من وجهين الاول ان كل ما الرنوه جاز
عندنا عقلاً ما عدا الكذب على الله تعالى فاننا استحلنا له على الله تعالى
بالدليل العقلي لا من جهة كونه قبلاً لذاته ومع حواز ذلك الامور فقطع
بعدم وقوعها كما يقطع بعدم انقلاب التردد ما وعور الجبال الراسية
نظراً الي العادة وان كان ذلك محوزاً عقلاً الثاني هو ان ما ذكره لازم
عليهم في خلق الدواعي والصوارف الي هذه الافعال فانه كما نفع من الله
تعالى بعثة الرسل بها واخذ علمها وشرعها لكونها قبيحة وانما يقضي
قبض فلا يخفى ان خلق القدرة عليها والدواعي اليها مما يقضي اليها فكون قبلاً
فما هو جواب طهر خلق الداعية والقصد اليها هو جوازنا في شرعها وارسال
الرسل بها وعلى هذا قد خرج الجواب عن المشبهة التي بعد هذه المشبهة قوهر
لو لم يكن العبد موجداً لفعله لامتنع الثواب والعقاب عليه بجهة الجنازة لا
نسلم ذلك بل الثواب والعقاب عندنا مستدعي كون الفعل مقدوراً والآلة
محلها فكيف وانما ذكره لازم عليهم حيث اعتقدوا ان ذلك الفعل غير مقدور

وان الوجود حال زائدة عن مقدورة كابتنا والثواب لا يخرج عن ان يكون
على الفعل او الحدوث او مجموع الامرين والكل غير مقدور فالامر
يكون مشتركاً قوهر لو لم يكن مقدوراً العبد من فعله لحان عقاباً لابننا و
ثواب الكفر قلنا مسلم ولكن حواجا بحملة العادة او لاجل العادة الاولى
مسلم والثانية ممنوع وعلى هذا فلا تشتك في اتفاقاً ما ذكره وان كان حازناً
عقلاً قوهر لو كان مقدوراً العبد من فعل الله مع ورود الامر به لكان الله تعالى
أمراً بفعل نفسه وهو محال لاسم الاحالة في ذلك ولا يلزم من صح ذلك
الشامد فصح في الغايب لما ينهيه من امتناع قياس الغايب على الشامد واما ما
ذكره من شبهة القضاء فجوابها استدعي بحقق معنى القضاء وسان اعتباراته
فنفقوا القضاء قد يطلق بمعنى الاعلام كما قال تعالى وقضينا الي بني اسرائيل
الكتاب اي علمناهم وقد يطلق بمعنى الامر ومنه قوله تعالى وقضى ربك الي العبد
الاياها اي امر ربك وقد يطلق بمعنى الاحتراع والحلق ومنه قوله تعالى فقطض
سبع سموات في نوبين اي خلقهن وقد يطلق بمعنى القضاء الاجل ومنه قوله تعالى
فمنهم من قضى نحبه وقد يطلق بمعنى الزام الحكم وابعاده ومنه تعالى قضى القاضي
وقد يطلق ويراد به توفيه الحق ومنه قوله تعالى فما قضى موسى لاجل اي وفاء
حقه وقد يطلق ويراد به الارادة ومنه قوله تعالى اذ قضى امرافانا نقول
له كن فيكون اي اذا اراد وعلى هذا فالامان من قضاء الله تعالى بكل اعتبار
ولا يكون الكفر من قضاء الله بمعنى انه ما هو به وانما هو من القضاء بمعنى خلقه و
ارادته والحكم به والاعلام به وعلى هذا خلق الكفر وارادته والاعلام به و
الالتزام به يكون حقاً وان كان الكفر في نفسه باطلا وعلى هذا قوهر القضاء
اما ان يرضى به او لا يرضى على ما فرده قلنا ان اراد بالرضى عدم الاعتراض على
الله تعالى فما قضى به وعدم الرضى الاعتراض فعندنا الرضى بهذا الاعتبار و
في كل قضاء كالطاعة او معصية وان اراد بلزوم الرضى لكونه الي المقضي
وعدم الرضاء الاباء والنفس عن قبوله فما كان من لطاعات المقضنة فالرضى
بها بهذا الاعتبار لازم واجب وما كان من غير ما فالرضى بها هذا الاعتبار ليس

واجباً ولا لان ما وهذا ان من اعتقه الآلام والاشقام فله السعي في
 دفعها وان التها ولو قيل بامتناع ذلك لكونها من فعل الله وقضايه كان حرجاً
 للاجماع واما ما ذكره من المنقول والادلة السبعة فطوا بر غير قطعة
 ثرغاتها اطلاق اسم الفاعل على العبد واذن الفاعل اليه وليس في ذلك
 ما يدل على كونه موجداً ومحدثاً لفعله لان الفاعل من كان قادراً على اجراء الفعل
 وان الفعل هو الحادث مما كان قادراً عليه بل لفاعل على الحقيقة عند تايه
 من وقع الفعل متقدراً له وهو اعلم من الموجد والفعل هو الحادث المقدر
 وعلى هذا فاطلاق الفاعل على الله تعالى وعلى العبد يكون حقيقة وان سلمنا ان
 الفاعل في الحقيقة هو الموجد المحادث فلا يمنع اطلاق ذلك على العبد في
 لسان الشارع واهل اللغة تجوزاً بمعنى كون الفعل متقدراً له وان اطلق ذلك
 في لسان اهل اللغة على اعتقاد كونه حقيقة بناء على اعتقادهم كون العبد هو
 لفعله فقد صابوا في الاطلاق بناء على اعتقادهم واخطوا في الاعتقاد كما صابوا
 في اطلاق لفظ الالهة على الاصنام لا اعتقادهم انها هي المبدأ والملاذ في دفع
 الضرر والبلوي وان اخطوا في اعتقادهم ذلك ثم ما ذكره معارض حقايق
 من التصور الدالة على كون العبد غير خالق في مسألة نفخ خالق غير الله تعالى
 وما ذكره من اطلاق الامة معارض باطلاقات اخرى دالة على نقيضه وبيانه
 من خمسة اوجه الاول هو ان الامة مجمعة على ان الله تعالى اولى بنا على الفعل
 من العبد ولو كان العبد هو الخالق لمعرفته بالله وايمانه به وطاعته له لكان اولى
 بالتنا على من الله تعالى وهو خالق اجماع المسلمين وسان الملازمة هو ان ايجاد
 المعرفة بالله والامان به احسن من ايجاد الاجسام الخسائية والحشرات والقاذورات
 وذلك لان استحقاق التنا والمدح على ائمتهم متعلق بحسن الفعل فكما كان الفعل
 احسن كان اولى بحق بالتنا على فاعله فان قيل لانسل ان المعرفة والامان احسن
 من خلق الاجسام بل الامر بالعكس بانه ان الاجسام واعراضها من الاثار المفضية اليها
 فيها الى السعادة الآخرة ومعرفة غير مختصة بطائفة دون طائفة وما نفعه اعلم
 فهو احسن سلمنا ان ايجاد المعرفة والامان احسن عمران المنة لله تعالى في ذلك

حشانه مكن منه مخلوق لعدد عليه والدا على الصارف اليه فكان اولى
 باستحقاق التنا من العبد قلنا اما الاول فهو خلاف اجماع المسلمين وما
 ذكره في التقدري في الضد اولى وذلك لان حسن الاجسام واعراضها انما
 كان لكونها دلائل المعرفة كما ذكره وما كان حسنه من اجل غيره فذلك العبد
 يكون احسن واما الثاني فيلزمهم منه انه اذا كان اولى باستحقاق التنا لم يكن
 من فعل الامان فيلزم ان يكون اولى بالذم لممكنه من فعل الكفر الثاني هو انه لم
 يزل الامة مجمعة على الدعاء لله والتضرع اليه في ان يرد قلوبهم الى الله ويحرمهم
 الكفر والعصيان وكذلك الامة الصالحون والانبياء المرسلون حتى قال
 ابراهيم الخليل رب احسنني ذنبي ان نعبد الا صنم وقال تعالى حكاية عنه وعن
 اسمعيل ربنا واحعلنا مسلمين لك ومن ذرنا امة مسلمة لك وقال يوسف
 ولا تصرف عني كيدهن اصله من ولو لا ان ذلك كله من فعل الله لما كان كذلك
 فان قيل المراد من السؤال انما هو اللهم كسر من الطاعة والامان بالاقدر علمها
 فهو خلاف الظاهر من لفظ الجعل والصرف وسائر الالفاظ المذكورة
 من غير دليل فلا يقبل كلف وان الاقدار على الامان والطاعة عندهم
 من باب اللطف وموخم على الله تعالى عندهم ومن لوازم الالهة ولا معنى
 لسؤاله ما لا بد منه وموخم عليه كما لا يخفى ان يسأل ونقال لا نظير فلا يخفى
 مع استحالة الظلم والجور في حقه الثالث هو ان المعتزلة موافقون على
 استحالة عود الاحساس عن الحركة والسكون فلو كان العبد هو الخالق لم يكن
 يده وسكونها فتقد برضايه عن كبحه مقدوره مع استمرار قدرته عليه
 فيلزم منه اماعر وبيده عن الحركة والسكون معاً وهو محال او ان يكون البارئ
 هو الخالق لذلك مشروطاً باضراب العبد عن مقدوره فكون الرب تعالى
 في فعله مرتبطاً باضراب العبد وهو خلاف اجماع الامة الرابع هو ان الامة
 مجمعة على اقتدار الرب تعالى على استنفاة حقوقه من الطاعات من العباد فلو
 كانت مخلوقة لهم لما كان قادراً على استيفائها فقد رانصرافهم عنها وهو خلاف
 اجماع الامة وتتقد رخلها فهم اضطراراً عندهم مخرج عن كونها طاعة لكونها

فعل الغير الخامس هو ان الامة مجمعة على امتناع وقوع خلاف مراد الله تعالى
وانه لا يقع في ملكه ما لا يريد وان اراده فهو واقع ومن اصل المعتزلة
ان الله تعالى يريد صلاح العبيد ويكفرهم للكفر والنسوق فلو كان الجسد
مستبداً بكفره خالفه لكان ذلك موجباً لاشفاء مراد الله ووقوع مكر ومه
وهو خلاف الاجماع وربما تمتك الاصحاب بهنا باصور وائمة نظهر فسادها
باوائل النظر لمن له اد في تنبئه اثرها بالاعراض عن ذكرها شحا على الزمان
تضييعه في ذكرها لا فائدة فيه قوهما المانع ان يكون القدرة الحادثة مؤثرة
في صفة زائدة على نفس العمل كما هو مذهب القاضى قلنا القول بهذه الصفة
التي هي اثر القدرة الحادثة عند القابل بها مع كونها مجهولة فهي من الاحوال
القول بالاحوال باطل على ما سبق وبتقدير صحة القول بالاحوال اما ان
يكون العبد مستقلاً باثباتها او انه لا يستقل باثباتها الامع القدرة العبد
على ما عرف من اختلاف مذهبه في ذلك فان كان الاول فقد وقع فيما فرغ منه
من تاثير القدرة الحادثة في نفس الفعل ومن حود خالق غير الله تعالى وان كان
الثاني فيلزمه مخلوق واحد من خلقين وهو محال كما سبق فقد نحل من هذه
المحل ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري هو الطريق العدل والمسلك المستقيم
بين طرفي الجبر المحض واثبات خالق غير الله تعالى لتوفيقه من ح لسل اثبات القدرة
الحادثة ودليل انفاً خالق غير الله تعالى وعند هذا فلا بد من اشارة الى
حقوق مذهبه في الكسب والخلق وتحقيق الفرق بينهما وللعبارة في ذلك على
اصله متسع ووافها بالعرض واولها عبارتان الاولى ان الكشف عبارة
عن المقدور بالقدرة الحادثة وفي مقابله الخلق وهو المقدور بالقدرة
القدرة العبارة الثانية ان الكسب هو الفعل القابل محل القدرة عليه و
في مقابله الخلق وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه والله اعلم
الفرع الثامن في الرد على القائلين بالتولد ويشتمل على ثلثة فصول
التي تحقق معنى التولد على اصول المعتزلة وتفصيل مذاهم فيه ب في
الدلالة على ابطال القول بالتولد وابطال شبهه مثبتة ج في ماخذ تفهنا

المعتزلة

المعتزلة على التولد ومن قضتهم فيها **الفصل الاول** في تحقيق معنى
التولد والتولد على اصول المعتزلة وبصيرل مذاهم فيه اما التولد فقد
قال بعض المعتزلة فيه هو ما جاز ان تقع من غير قصد له وهو باطل بالفعل
التقدير المباشر في حالة المنور والغفلة فانه ليس متولداً ولا وقوعه تولد
وان لم يكن مقصوداً اليه ومنهم من قال بالتولد ما وقع لسبب من الفاعل في غير
حين الفاعل وهو باطل بالعلم النظري فانه متولد عند من المطن وليس
خارجاً عن حيز الناظر والاخر في ذلك على اصولهم ان يقال التولد عبارة
عن وقوع فعل من فعل اخر لفاعله والمتولد الفعل الواقع من فعل اخر لفاعله
بخلاف الفعل المباشر فانه غير واقع بفعل اخر للفاعل بل بالقدرة والقدرة
ليست فعلاً للقادر بها ثم اختلفوا في سببهم الى ان المتولدات سرها
كانت قائمة لمحل القدرة كالفعل النظري المتولد من النظر وغيرها قائمة لمحل القدرة
كاللام المتولدة من الضرب من فعل فاعل السبب وان كان فاعل السبب
معد ومحال وجود الالام كمن رمى بسهم فخرتمته المنية قبل بلوغ السهم
الرمية فاصاب الرمية بعد موته ففسد الاصابة وما يحدث فيها من الالام
من فعل الرمية ومنهم من قال كقائمة ابن اشرس انها حوادث لا يحدث لها
وسبب معر الى انها واقعة بطباع الاجسام وطرد ذلك في جميع الاعراض
غير الارادة وذهب لنظام الى ان المتولدات من فعل الله تعالى لا من فعل العبد
الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما يقع من المتولدات
في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان منها مبسباً لمحل قدرته فما وقع منها
على وفي اختار الفاعل فهو من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفي اختار
الفاعل وليس من فعله كالالام في المضروب والمدافع في الثقيل المدفوع
ثم اختلف القائلون بان المتولدات من فعل فاعل السبب فذهب اكثرهم الى
انها مقدورة بقدرة فاعل السبب وان لم يكن مباشرة بالقدرة وسواء
بينها وبين السبب المباشر بالقدرة الواحدة في المحل الواحد في لوق الواحد
لا يكون اكثر من واحد من جنس واحد بخلاف المتولدات فانها قد تنكسر وان احدث

سببها كالا لام المتوادة من الاعتماد والوهاد الثاني ان السبب المباشر بالقدرة
لا بد وان يكون قائما بالقادر بخلاف المتولد الثالث ان السبب المباشر بالقدرة
لا يكون مع الموت بخلاف المتولد الرابع ان السبب المباشر بالقدرة يخرج عن
كونه مقدورا بوجود سببه على بعض الاراء وذمب بعضهم كعباد الضمير
لي انها غير مقدورة بل المقدور بالقدرة سببها ثم اختلف القائلون كون
المتولدات مقدورة بالقدرة على السبب فذهب بعضهم الى كونها مقدورة
قبل وجود سببها ولا يكون مقدورة بعد وجود سببها وذمب اخرون الى
كونها مقدورة بعد وجود سببها الى حالة وجودها واختلفوا ايضا في ان
مباشرة السبب اذا قصد المسبب وكان معصية هل يصح توبته عنه قبل وقوعه
ام لا ذهب عباد الضمير الى المنع منه وجوز اخرون وقال ابو هاشم
لو كان المتولد جهلا فلا يصح التوبة عنه قبل وقوعه ولا حالة وقوعه اذ
التوبة تستدعي معرفه كونه جهلا ليندم عليه ويكف عن اضداده وذلك
غير متصور في الجهل اذ لو علم كونه جهلا لكان عالما لا جاملا منا كله في
افعال العباد المختارين واما افعال الله تعالى فقد اختلفوا فيها فمنهم من منع
من تولد بعضها عن بعض اوجب كونها مقدورة بالقدرة او القادر بالقدرة
من غير توسط ومنهم من لم يمنع من ذلك ثم اختلف القائلون بتولد افعال
الله تعالى هل يجوز ان يقع امثال المتولد منها مقدورا مباشرة بالقدرة
ام لا فمنهم من جوز ومنهم من منعه مع اتفاق الكل على ان المتولد من افعالنا
لا يكون مثله مقدورا لنا مباشرة بالقدرة من غير توسط وان الجوامر لا يكون
متولدة عن سبب من الاسباب **الفصل الثاني** في الدلالة على ابطال القول
بالتولد وابطال شبهه بثبوتيه وقد عتدنا لاصحاب في ذلك على مسا لك الاول
انه اذا قل بتولدا الفعل عند الفعل فاذا وجب المسبب وهو المتولد عقب وجود
السبب وهو المتولد منه فحدث المسبب المتولد اما ان يكون عن القدرة المباشرة
للسبب او عن نفيل السبب او عنها او لا عن احد منهما فان كان الاول فهو باطل
من اربعة اوجه الاول ان السبب على اصحكم موجب للمسبب عند ارتفاع الموانع

فلو

فلو كانت القدرة هي المتقتضيه حدوث المتولد لما كان السبب موجبا
للمسبب الثاني انه لو جاز ان يكون المتولد من فعل العبد حادثا بقدره العبد
فمن اصلهم ان الرب تعالى قادر على ايجاد مثل ما تولد من فعل العبد غير
و يلزم من ذلك جواز ايجاد المسبب للعبد بقدرته من غير ضرورة مضاهاها
القدرة الحادثة في اثرها لتاثر قادر به الله تعالى ولذلك اذا لو اوجود
مقدور من العبد والرب تعالى الثالث هو ان السبب على اصولهم موجب للمسبب
عند ارتفاع الموانع كاجاب العلة معلوها من غير تفاوت في نفس الاجاب
والمعلول غير مقدور وان كانت العلة مقدورة فكذلك المسبب بالنسبة
الى السبب الرابع هو ان المتولد لو وقع بالقدرة لوقع دون السبب وبيان
الملازمة من وجهين الاول هو ان السبب ليس شرطيا في وقوع القدرة لوجود
دون وجود السبب عندتم ولا مشروط لوقوع حسن المتولد بدليل ما لو كان
حسن المتولد واقعا بقدرة الله تعالى فانه لا يفتقر الى سبب على اصولهم و
لو كان السبب شرطيا في الشاهد لكان شرطيا في الغايب كالحياة مع العلم
ولا عدم السبب مانعا لن وجود المقدور منها من غير توقف على السبب
الثاني انه لو افتقر كونه مقدورا الى وجود السبب لافتقر السبب
كونه مقدورا الى سبب اخر وهو سلسل ممنوع وان كان حدوثه عن نفس السبب
على انفراد فهو ممنوع لوجهين الاول ان السبب عندتم يجوز تقدمه على
المسبب فاذا جاز وجود السبب في زمان دون سببها امك في ذلك في كل
زمان لعدم تاثر الارمنة في اقتضاء الاسباب لسببها و ذلك يدل على ايجاد
السبب للمسبب الثاني انه لو كان السبب موجبا للمسبب لما جاز تاخر المسبب
عنه كما في اجاب العلة معلوها ضرورة ايجاد معنى الاجاب وان كان الحدوث
بالسبب والقدرة معا فلزم منه جواز وجود مقدور بقدرته وهو محال
على ما تقدم وكل ما يدل على امتناع مقدور واحد بقدرته فهو لازم منها ف
ان كان لا بالقدرة ولا بالسبب فلا تولد وهو المطلوب وهذا المسلك ضعيف
اذ لقابل ان يقول ما المانع من كون المتولد حادثا عن القدرة وما ذكرتموه في الوجه

واسطة

الاشارة

حجاب
الاول فحاصله يرجع الي الزام الحصر بذمبه وذلك لا يدل على امتناع الا
بالقدرة بالنسبة اليه من لا مذمب له وكذلك لو قدر قول الحصر اخطات
في ما الزمتني اياه فما الدليل على المطلوب وذلك مما لا يحصل منه الا بالامتناع
الي طريق آخر واما الوجه الثاني فبيني على ان الرب تعالى قادر على مثل المتولد
من فعل العبد وهو ممنوع على ما سبق من مذمب بلخي وان سلمنا انه قادر على مثل
فعل العبد ولكن لا نسلم انه لا سوفف على اسطة بل ما كان متولداً من فعل العبد
جاز ان يكون فعله متولداً من فعل الله تعالى على ما هو مذمب لبعض المقترلة وان
سلمنا امتناع جواز مثل ذلك في حق الله تعالى ولكن لا يلزم منه في حق العبد الا
بطريق الشامد على الغايب وهو ممنوع لما سلف واما الوجه الثالث فحاصله
يرجع الى الحاق السبب بالعلة بقياس التمثلي وهو فاسد لما سبق انضاً واما الوجه
الرابع فلا سئل دعوى المدركة منه قوله في الوجه الاول السبب ليس شرطاً
في حق الغايب في جنس المتولد من معدود العبد غير مسلم وان سلمنا انه ليس شرط
في حق الغايب فلا يلزم من اشتراطه في الشامد اشتراطه في الغايب الا بالقياس
التمثلي وهو غير صحيح على ما عرف ولا نسلم ان اشتراط الحيوة للعلم غايباً بيني
على اشتراطه شامداً بل بناء على مدرك آخر واما الوجه الثاني من الوجه الرابع
فحاصله انضاً راجع الى دعوى مجردة من غير دليل وان سلمنا امتناع حدوثه
بالقدرة فما المانع من حدوثه بالسبب قوله في الوجه الاول انه اذا جاز
السبب في زمان دون المسبب مكره في كل زمان دعوى لا دليل عليها
قوله لانه لا تاثر للارمنه في اقتضاء الاسباب لمسببها فلنا ما المانع ان
يكون اقتضاء السبب للمسبب شرطاً بوقوع المسبب في الزمان الثاني من دعوى
السبب وحدث لم يكن المسبب موجوداً في زمان وجود السبب كان لغوات شرطه
ولا يلزم مثله في باقي الارمنه ضرورة تحقق الشرط قولكم لو كان السبب
للسبب لما تاخر عنه ممنوع لحوان يكون اجاباً للسبب له مشروطاً بما ذكرناه
قول ولا يلزم من اشتراط ذلك في السبب اشتراطه في العلة الا ان اشتراط
في المعنى الموجب للاشتراط ولا سبيل اليه بما يقيني **المسلك الثاني**

انه لو كانت افعال العبد المباشرة بقدرهم مؤكدة لمسببها عند اتفان
الموانع فلا حلوا ما ان يقال بان افعال الله تعالى المباشرة بقدرته او قاده
مؤكدة للمسببات او غير مؤكدة فان كانت الاول فليزمنه الاشتراط به
في كون الحوام متولدة من فعل الله او من افعال الله المباشرة بقدرته ولا سئل
الوثوق بكونها مباشرة بالقادرته من غير واسطة ولم يقله قائل كان الثاني
فليزمنه الا يكون اعتماد الريح الشديدة على عصون الاشجار وادراكها جواً
لتحركها ولا تخفي استواء السعة اعتماد الواحد متاع الجسم الى تحريكه مع انقاف
الموانع ولسعة اعتماد الريح الشديدة على عصون الاشجار وادراكها عند انقاف
الموانع فاذا لم يكن اعتماد الريح موجباً لتحرك عصون الاشجار فكذلك اعتماد
الواحد متاعاً يعتمد عليه من الاجسام وموضعها ايضا اذ لفايل ان يقول
ما المانع من كون افعال الرب المباشرة بقدرته مولدة قولكم لانه لا سئل
الوثوق بكون الحوام غير متولدة دعوى مجردة وهي اما ان يدعي لها ضرورة
او النظر لاسبيل الى الاول لما تقدم في امثاله وان كان الثاني فلا بد من دليل
وان سلمنا امتناع التولد في افعال الله فما المانع منه في افعالها قولكم بلزوم
منه الا يكون فعل الواحد متاعاً على ما قررته غير صحيح فانه لا يمنع ان
يكون شرط تولد الفعل من الفعل المباشر بالقدرة امتناع مباشرة المتولد
بالقدرة وهذا الشرط متحقق بالنسبة الى اندفاع الجسم المتولد عن اعتماد
الواحد متاعاً على الجسم لكونه خارجاً عن محل قدرته فان مباشرة القدرة الواحد
منا ممتنع بالاجتماع منا ومنكر ومنا بخلاف ما هو خارج عن محل قدرة الباري
وقادرته فانه غير ممنوع ان يكون مباشراً بقدرة الباري تعالى او قادرته و
عند ذلك فلا يلزم من امتناع التولد في احدى الصور من امتناع التولد في
الاخري ولا من جواز التولد في احدى جوازه في الاخري ثم وان سلمنا ان يلزم
من امتناع تولد حركة عصون الاشجار من اعتماد الريح العواصف عليها امتناع
تولد اندفاع الجسم من اعتماد الواحد متاعاً عليه فليس ذلك ما يدل على ابطال
التولد مطلقاً ولا يلزم من ابطال تولد ما هو خارج عن محل قدرة العبد من الفعل

القادر لمحل قدرته ابطال تولد ما هو قايوم محل قدرته عما هو مباشر بقدرته
كما هو مذموب ضرار بن عمرو وحفص الفرد وعند ذلك فالواجب ان يذكر
ما في مذهب المسلكين على سبيل الاتهام والتشكيك للمخصم عند ذكر شبهه
اما على طريق الاستدلال فلا **المسلك الثالث** يلزم من القول بالتولد وجود
مخلوق يرجح لقبه واللازم ممنوع لما تقدم وسان الملازمة انه لو التصحيح
بكفي شخصين ودفعه احدنا الى جهة الاخر خالصة لحد لا خرا الى جهته فحركة
واحدة لا عمالة وهي اما ان يكون متولدة من اعتماد احد مادونا لا خرا ومن
اعتمادهما فان كان الاول فهو ممنوع لعدم الاولوية وان كان الثاني لزم منه
مخلوق يرجح لقبه وهو محال وما لزم عنه المحال فهو محال وهذا الملك قد
ان كان حجة في امتناع تولد بعض ما هو خارج عن محل قدرة العبد عن الفعل
المباشر بقدرة العبد فليس حجة على ضرار بن عمرو وحفص الفرد القابلين له
ما قام محل القدرة دون غيره كما سبق وعند هذا فالواجب ان يكفي في ابطال
التولد على العموم ما اسلفناه من الدليل في امتناع موجد غير الله تعالى وان كل
موجود ممكن فوجوده ليس لا بالله تعالى فان قيل ما ذكرتموه وان دل على ابطال التولد
فهو معارض بما يدل على التولد ويانه من ثبانه اوجه **الاول** هو ان من يامر
دفع حجر في جهة من الجهات كان اندفاعه على حسب قصد الدافع وداعته ان
رام اندفاعه اندفع والا فلا يدل على ان الايد فاع من فعل العبد على ما قرناه
في الافعال المباشرة بالقدرة الحادثة وليس اندفاع الحجر مباشرة بالقدرة
بالاجتماع منا ومنكم فلم يتبق الا ان يكون من فعله بواسطة ما باشه من الدفع
وعلى هذا يكون الكلام في حصول العلم النظري من النظر والاستدلال ونحو
الثاني هو اننا نبحث راينا لاختلاف القدرة الحادثة مؤثرا في اختلاف الافعال الى
حكم عليها بكونها متولدة حتى ان الابد القوي يقوى على حمل ما لا يحمله الضعيف
المدنف علما كونها مستندة اليها ولو كانت مستندة الى قدرة الله تعالى
لا الى قدرة العبد لما كان لاختلاف القدرتين بل كان يجوز تحريك الجبل بالاعتماد
الضعيف المدنف عليه والاشراك الحركه باعتماد الابد القوي علم الخلق الله

الحركة في احدى الصورتين دون الاخرى ولا يخفى ما في ذلك من الجمالة و
مخالفة المعقول واذا كانت مستندة الى القدرة الحادثة بالقدرة غير مباشرة
لها بالاجماع فلزم وجود الواسطة **الثالث** ان العقل والشرع يجوز للامر محل
المثقلات ودفعتها وتخصيل العلوم النظرية وايلا من ينبغي ايلامه لا غير
ذلك كما يجوز في الافعال المباشرة بالقدرة ولو لا تعلقها بالقدرة الحادثة
لما احسن الامر بها كما لا يحسن الامر بما جاد الجواهر والالوان ولست مباشرة
بالقدرة فلزم الواسطة **الرابع** هو ان العقلاء يستحسنون الذم والمدح
على ذلك ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب عليه فدل على انه من فعل
العبد وليس مباشرا بالقدرة وكان متولدا **الخامس** هو ان من حمل ثقلا وصر
الامر بها كما لا يحسن الامر بما جاد الجواهر والالوان وليست مباشرة بالقدرة
فلزم الواسطة **السادس** هو ان العقلاء يستحسنون الذم والمدح على ذلك
شخصا فالله فصيح ان يقال حمل المشقل والمر فلانا وليس لك من الحجاز عند دم
فيجب حمله على حقيقته وهو اضافة حمل الثقيل والايلا امره وليس ذلك مما
يقدر به فمعين كونه من فعله بواسطة مقدورة المباشرة بالقدرة **السابع**
هو ان العظام المكسورة باللمح لاحوة فيها وهي تتحرك بحركة الاعصاب للمنفه
صلها فلو لم يكن متولدة من حركة الاعصاب لما كانت حركات العظام من افعال
العباد وهو في غاية النكر **السابع** هو انه لو كان كل ما هو خارج عن محل القدرة
غير مقدور لكان كل ما هو قايوم محل القدرة مقدور ورحم وقيل لا نفسا
القايوم محل القدرة الى مقدور وغير مقدور فكذلك فما هو خارج عن محل
القدرة **الثامن** انه يصح ان يقال قل زيد عمرا فيضاد القتل الى زيد وحكم
عليه بانه من فعله المباشر بقدرة وبيان كون القتل قائما بالمقتول من حيث
الاول انه لو لم يكن قائما به لكان مقتولا لم تقربه قتل ولو جاز ذلك لا يمكن
وجود متحرك لم تقربه حركة وهو بعيدا لثبانه انه اذا قتل الله شخصا قاتلا
يكون قائما بالمقتول لاستحالة قيامه بالله تعالى فكذلك قتل زيد عمرا وجب
ان يكون القتل قائما بالمقتول لكون حقيقته المقول متحدة بالنسبة الى الغائب

والشامد والجواب عن الشبهة الأولى بما أسلفناه في الأفعال المباشرة
بالقدرة والذي نخصتها هنا أن يقول أنا وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة
بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات فإن المتولد
عندم قد تقع بعد عجز المنتسب وعدم موته به وعاقل لا يجوز وقوع ما
مذاشانه على حسب الداعية والقصد وإن سلمنا وقوعهما على حسب الداعية
والقصد فلس في ذلك ما يدل على أنهما من فعل العبد ليركن في ذلك لمجرد وقوعها
على حسب القصد والداعية من غير احتياج إلى سببه وفي المتولدات لا يبين
السبب والالخرجت عن كونها متولدة وإن سلمنا أنها متولدة ولكن كما كان
مع الفعل المباشر بالقدرة دارت مع القصد والداعية وليس القول بتولدها
من الفعل المباشر بالقدرة أولى من تولدها من القصد والداعية فإن قيل إنما
كانت متولدة من السبب دون القصد والداعية لأن وجود المسبب عقيب
السبب واجب بخلاف القصد والداعية فهو ناقض فإن وجود الفعل عقيب
القصد والداعية إن كان واجبا فما ذكره وخلف وإن لم يكن واجبا ولا لازما
فقد بطل الاستدلال بكونه فعلا للعبد لو وقع على حسب قصده وداعيته
كف وأنه يلزم من كون المسبب واجبا لو وقع عقيب لسببه لا يكون مقهورا
للعبد فإنه لا معنى للتدوير بالقدرة إلا ما يمكن فعله بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل وهو خلاف معتقدا لاكثر من منهم وعن الشبهة الثانية ما سبق في
خلق الأعمال وعن الشبهة الثالثة أنه إنما حسن الأمر بها والنهي عنها لوقوعها
حكم جري العادة عقيب الفعل المقذور لا لأنه متولد منه وبه يخرج الجواب
عن الشبهة الرابعة والخامسة أيضا وعن الشبهة السادسة منع كون العظام
غير حية وتقدر كونها غير حية فالحركة تانبعا لحركة الأعصاب بحلق الله تعالى
عقب حركة الأعصاب كحركة جري العادة فعلى ما سبق في باقي المتولدات وعن
الشبهة السابعة أنها دعوي مجردة من غير دليل وعن الشبهة الثامنة أن
القتل وإن كان قائما بالمقتول فإضافته إلى زيارته وانما كان لا ينافي فعل
بلازمه القتل كحركة جري العادة كما سبق والله أعلم **الفصل الثالث**

في ما خذت فترعات المعتزلة على التولد ومناقضهم فيها التفرع الأول
انفقت المعتزلة على أن المتولد من السبب المقذور بالقدرة الحادثة
لا تصورا أن يكون مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب و
فما حجوا على ذلك بمسالك **المسلك الأول** قال أبو هاشم لو جاز
وقوع المتولد مباشرا بالقدرة لا يمكن وجوده بوجود سببه وأمكن وجود
مثله مباشرا بالقدرة من غير سبب وذلك نفي الحواجز قيله مثلين بحال واحد
مع إيجاد القدرة ويلزم منه جواز حمل الذرة للجمل العظم بأن يفعل فم
أعدادا من الحمل موازنة لأعداد اجزائه فترفع وذلك بحال **المسلك الثاني**
أنهم قالوا لو أمكن وجود المتولد بالسبب تارة وبالقدرة من غير سبب تارة
لا يمكن فرض حمل الأمر دون الآخر ويلزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد ^{موجودا}
لبي وجود واحد مقتضيه ومعدومًا بالنظر إلى عدم مقتضى الآخر وبحال
المسلك الثالث أنه لو جاز وقوع السبب مباشرا بالقدرة لا يمكن
وقوعه بالقدرة بعد فرض وجود السبب من غير احتياج إلى السبب و
يلزم من ذلك خروج السبب عن كونه مؤثرا في المسبب من غير مانع وبحال
المسلك الرابع أنه إذا كان لنظر مولدنا للعلم فلوجاز بقدر وقوع
العلم بالقدرة من غير نظر للزمن منه وقوع علم كسبي من غير سابقه نظره
موجود بحال **المسلك الخامس** أنه لو أمكن وقوع المسبب مباشرا بالقدرة
لما امتنع أن يتغير لقادر فعل وجود السبب في بقاع المسبب والاكفاف
عنه وهو محال وأعل أن هذه المسالك وإن كانت باطلة لبطلان ما هي مفرقة
عليه من التولد غير أنها تسلم صحة التولد لا وسر مناقضتهم فيها أما المسلك
الأول فمبني على امتناع إيجاد مثلين في محل واحد بقدرة واحدة وبخلاف
أصل القابلة فإن من جعل حوثر فردا بين سنته جوارمها ففقد قام
بالجوهر المتوسط بالصفات ستة مماثلة لحادثة بقدرة واحدة عنده كيف
وإن الرب تعالى قادر عندئذ على خلق مثلين في محل واحد من حيث هو قادر
والواحد منا قادر والقادر لا يختلف شامدا ولا غائبا فجاز على أحدهما

جاز على الآخر وان سلمنا امتناع خلق مخلوق في محل واحد بقدره واحدة فما
المانع من ان تكون القدره موحده لغير ما يمكن وجوده بالتسبب بدلا عن السبب
لا غير وعند ذلك فلا اجالة واما المسلك الثاني فقد سبق الجواب عنه
فما تقدم واما المسلك الثالث فاطل انصافنا مما المانع من القول بان القدره
لا تؤثر في السبب بعد وجود السبب بل انما تؤثر فيه بشرط ان لا يكون السبب
موجودا او ان يقال شرطنا اثر السبب في السبب الا يكون القدره مباشرة
للسبب فاذا باثرت امتنع تاثير السبب فيه وهذه المطالبه لا مخلص منها
واما المسلك الرابع فبني على امتناع وقوع العلم المقدر ومن غير نظر واستدلال
وهو ممنوع على ما تقدم وان سلمنا امتناع ذلك ولكنه لا يدل على امتناع مباشر
بالقدره مشروطا بالنظر السابق لا معنى ان النظر مولده واما المسلك
الخامس فلا ينسل ملازمه الخبيره المقدور لكونه مقدورا فان الفعل العليل
مقدور للناسير بالاجماع وان لم يكن محيرا فيه وان سلمنا ملازمه التخييريه
المقدور لكونه مقدورا فانما امتنع ذلك ان لو قل ان السبب يكون مقدورا
بعد وجود السبب ولا مانع ان يقال لكونه مباشرا بالقدره مشروطا بعدم
وجود السبب كما تقدم وعند ذلك فلا يمنع التخيير **التفريع الثالث** في
بعض المعتزلة الى ان جميع افعال الرب مقدره بالقادره من غير توسط سبب
وانه لا يتصور وقوع فعل من افعال مولد اعن سبب وان ذلك المتولد لا
يقع الامتولد او واقفه على ذلك جماعة من المعتزلة وقال في قول اخر انه لا يمنع
ان يقع المتولد من افعال غير مولد اما ما خداني هاشم في حوان وقوع التولد
افعال الله فاما ما خد في التولد في افعال العبيد وذلك اننا كما شاهد حدد
حركة الجسم من اعتماد الواحد منا عليه فنشاهد حركة عضون الانسان وادائها
حادثه عن اعتمادها للرياح العاصفه عليها مع ان حركة الرياح العاصفه واعتمادها
مخلوق لله تعالى وما خده في امتناع كون المتولد من افعال لا يكون مباشرا بالقدره
او مباشرا فاسبق في التفريع الاول وقد سبق ابطال ذلك كله واما الباقون
للتولد في افعال الله مطلقا فقد احتجوا بحجتين الاول انه لو وقع في فعله شيء متولد

لا تقدر الرب تعالى في فعله لي السبب المولد كما في افعال العباد وذلك
محال على الله تعالى الثانية انه لو جاز وقوع التولد في افعال الله تعالى لا يمكن
ان يقال بان نوال الناميات واعتداء الحيوانات والصحة والمرض وكل
ما انفق على كونه مباشرا بقدره الله تعالى انه متولد من الاسباب وذلك
محال والحجتان باطلتان اما الاولى فخرج جميع الاول انه انما يلزم اتفاقا للرب
تعالى في فعله الى السبب ان لو قل بان السبب لا يوجد بدون السبب وهو
غير مسلم على ما ذكرناه من احد قول ابي هاشم الثاني انه وان سلم امتناع وجود
المتولد من افعال دون السبب فهو لا يريد على امتناع اجاده للالوان والاعراض
دون محل يقوم به وعند ذلك فاما العذر في خلق الاعراض هو العذر في
المتولدات واما الحجة الثانية ان قلت على ابطال التولد غايها في اضا دالة
على ابطال التولد شيئا وما هو العذر في الغاي يكون عذرا في الشاهد
التفريع الثالث اتفقت المعتزلة على ان النظر الصحيح يولد العلم بالمنظور
فيه وانه لو ذهل عن النظر وعن العلم المتولد عنه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل
عندما لتذكر لا يكون متولدا بل مقدورا مباشرا بالقدره عن ضروري وحجوا
على ان العلم الحاصل عند تذكر النظر غير متولد من تذكر النظر بل من الاول
انه لو كان متولدا من تذكر النظر لكان فعلا لم يتذكر النظر من فعله وتذكر النظر
ضروري من فعل الله تعالى فالعلم المتولد منه يكون ضروريا ولو وقعت
المعرفة بالله تعالى عند تذكر النظر ضرورية لخرجت عن ان يكون متولدا منها
ومسا بها علمها وهو محال باجماع الامة الثانية انه لو كان تذكر النظر يولد العلم
لولده وان عارضه شبهته لان التذكر قبل معارضه الشبهة كهو بعد ها و
المجتان باطلتان اما الاولى فحينها على ان الامر لا يكون الا بما هو مخلوق للعبد
وكذلك الثواب وقد ابطالناه في مسألة خلق الافعال واما الحجة الثانية فبني
على جواز عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح وهو غير مسلم التصور
ان سلم تصوره وعروضها عند تذكر النظر الصحيح فان كان ذلك يمنع من تولد
العلم من تذكر النظر عند عروض الشبهة فلا يمنع من تولده منه بتقدير عدم

عروضها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة تمنع من تولد العلم من
النظر ولا تمنع من تولده منه بتقدير عدم الشبهة فان قتل الشبهة من فعل
العبد والنظر من فعله فاما ان يكون فعله مانعا لفعله من التولد والتذكر
ضروري من فعل الله والشبهة من فعل العبد فلا يكون فعل العبد مانعا من فعل
الله فيلزم عليهم الا يكون مساك الايدا لقوى للشيء مانعا له من الحركة الواجبة
له من اعتماد الريح العاصفة عليه بتقدير عدم مساك الابد له لكونه مانعا
من فعل الله تعالى وسواء كان تحرك ذلك الجسم متولدا من الاعتماد المحلوق
تعالى في الريح او مباشرا بقادريته عند اعتماد الريح عليه وهو خلاف اصلهم
التفريع الرابع القائلون بالتولد متفقون على ان الاصوات والالام
من افعال الادميين لانفع الامتولدة وزاد ابو ماشم وقال بان التاليفات
الواقعة من افعال الادميين متولدة من غير تفصيل من التاليفات القايرة على
قدرتين من قادر واحد كما في بولف بين اصبعيه وسن التاليفات القايرة بحسين
سبائين لمحل القدرة او حسين احدهما محل القدرة والاخر خارج عنه في
واقفه مذنب الجبائي في التاليفات القايرة بحسين مبينين لمحل القدرة دو
غنى وحجبتهم في ذلك انه لا يعقل صوت دون اعتمادات لبعض الاحرام على
بعض واصطكاك بينها وكذلك لا يعقل باليف بين حومرين دون مجاورة بينها
ولو كان ذلك مباشرا بالقدرة لما وقف على هذه الاسباب والذي يخص
الامر الخارج عن محل القدرة والتاليف الخارج عن محل القدرة ان كل ما كان
من افعال العبيد وموخرج عن محل قدرتهم فلا يكون مباشرا بالقدرة بل متولدا
ولقائل يقول وان سلمنا صحة التولد فما المانع ان يكون الصوت والامر والتاليف
مباشرا بالقدرة والاعتمادات في الاصوات والالام والمجاورة بالنسبة
الى التاليف شروط لوقوعها بالقدرة من غير تولد واخلاف الاعتمادات
لا تمنع من جعلها شروطا لشيء واحد والالام منع اشتراط المحل في العلم وكون العالم
جاءا لاختلافها وهو محال والذي يخص التاليفات القايرة لمحل القدرة وغرضه انه
ليس لقول بكونه متولدا لقيامه بغير محل القدرة اولى من كونه مباشرا بالقدرة

لقوامه لمحل القدرة كلف وانه سبني على حواذ قام عرض واحد لمحلين
وهو غير مصور والحق فيه انه اذا وجدت الف في حومرين فاللف
كل واحد مع الاخر ضربتا للف الاخر معه فهما باللفان قام كل
واحد منهما بحومر ضرب الحومر الذي قاما للف الاخر به **التفريع الخامس**
دمب كثر من المعتزلة الى من اعتمد على غنى لضربا ووطع كان اعتماد
عليه مولدا للامر فيه وقال ابن الجبائي على المخار من قوله ان تولد
الامر اغتموعن الوها وموافقا لاجراء المبينة منه الصحة وولد الوها
من الاعتماد محققا ذلك بان وقوع الامر على حسب الوها في الغلة والكثرة
لا على حسب الاعتماد وهذا موخا لاسباب المولدة ولهذا فان
من اعتمد ضربته على راحة دوقه ود محدا لمضروب من الراضعات ما حبه
لو كان ذلك الاعتماد بعينه على راحة مكثرة قوية منه مع تساوي
الاعتمادين ولسخ لك الالتفات في الوها فدل على ان الوعا
هو السبب المولد للامر دون الاعتماد بالضرب وهو فاسد من حوسر
الاول ان من مذنب اليها ثم انما تولد عن الاعتماد في العضو الرفق
من الوها اكثر مما تولد عنه من الوها في العضو المكسرا لقوى ولذلك
كان ما تولد عنه من احد الوها من اكثر من الاخر واذا امكن ان يكون
المتولد من احد الاعتمادين المتساويين من الوها اكثر مما في القول
بان تولد الامر من الاعتماد وان وقع التفاوت فيه وكما ان العضو
الرفق اقبل للوها من العضو الكثف فلذلك هو اقبل للامر ولا فرق
فلا تفرقة من هذا الوجه الوجه الثاني هو ان الالام قد تتفاوت مع
تساوي الوها وتساوي الاعتمادات وذلك كما لوها الحاصل من غير
الابرة والحاصل من غرض رمانه العقر ب وعند ذلك فليس لقول تولد
الامر عن الوها مع التساوي فيه اولى من تولده من الاعتماد مع تساويه
ولا يمكن ان يقال لتساوي الالام المتولد من الوهاين والتزايد في
احدهما فص خلق الله تعالى او ان تولد الامر من الوها مشروطا بفرقة او ان

الامر كذلك و تولد في ذلك الجسم لون و طعم غير ذلك اللون و الطعم
ضرورة كونه قابلا لكل و لكل متمنع و ليس نحن اذ لغال ان يتول ما المانع
من ان يختصا من بعض الاحسام بالطعم و اللون المتولد لاختصاصه بصفة
مشروطة في تولد ذلك اللون و الطعم من السبب المفروض لا وجود لها في
غير ما من الاجسام و كذلك الكلام في اختصاص السبب بتولد بعض الالوان
و الطعم عنه و ان يكون السبب المختص بتولد بعض الالوان و الطعم عنه
على مئة خاصة من الاعتمادات مخصوصة لايتها وجود مثلها في غير ذلك الجسم
ولا بالنسبة الى لون اخر و طعم اخر و هذه طلبات لا يخلص عنها **التفريع**
الثامن اختلفت المعتزلة في الموت هل يكون متولدا عن الامر المتولد من
الجرح فذهب قوم الى حوازه و نفاه آخرون و من نفاه فقد خالف قاس
التولد و ترتب الموت على الامر و هذه البنية حسب ترتب الامر على الوها
و الاعتمادات و من اثبت ذلك كان مراغما للدليل الدال على ابطال التولد
واجماع الامة و نصوص الكتاب ما الدليل فما سبق و اما اجماع الامة فلان
الامة مجمعة على ان المستقل بالموت و الاحياء انما امر الله تعالى و اما نصوص
الكتاب فقوله تعالى هو يحيي و يميت و قوله تعالى زنى الذي يحيي يميت الى
غير ذلك من الآيات ثم يلزم الجوابي لقابل لتولد الموت من فعل العبدان يكون العبد
قادرا على الحياة المضادة للموت لان من مذهبهم ان القادر على الشيء يكون قادرا
على ضده و هو حال **التفريع التاسع** اتفق القائلون بالتولد على نعت
احتماع حركتين متماثلتين يخرن و احد في وقت واحد بقدره واحدة الى خلاف
جهة اعتماده و لم يمنخوا من وجود حركات كل حركة في محل بقدره واحدة لكن
بشرط تفرقا للحال و ان تضادمت للحال و اجمعت فمتمنع على القدرة الواحدة
ما كان حائرا لها حلة الافتراق الا ان تقوم محل القدرة اعداد من القدرة موازية
لاعداد الاجزاء المحركة المجتمعة و كل قدرة تؤثر في كل حركه فتمنع في كل حركه
حركات بعدد حلة الاجزاء المحركة و على هذا فلو كانت الاجزاء المحركة عشرة مثلا
فلا بد من عشرة قدر قائمة بالفاعل القادر على التحريك و كل قدرة فهي مؤثرة في

الامر اللذغ الزايد من ولد من الستم اما الاول فلا تامة امكن ان يقال مثل
سقد بتولد الامر من الاعتماد و اما الثاني فلا تامة ايضا امكن ان يقال
تولدا الامر من الاعتماد مشروطا بالوها و النفرة و امكن ان يقال بوقوع
الامر مباشرة بالقدرة مشروطا بالاعتماد و الوها و النفرة و ليس احد
من هذه الاعتمادات اولى من الاخر و اما الثالث فلان التولد اما من جسم
السم او من عرض من اعراضه فان كان الاول فالاحسام عندهم غير مولدة
و ان كان الثاني فهو عود الى القول بالطبع و هو منع بطلاته بما تقدم
لم يقل به احد من المعتزلة **التفريع العاشر** قوما القائلون بالتولد لا
المولدة الى ما تولد في انتفاء جدونه و في دوامه عند زوال الموانع كالا
اللازم للسفل و اليه ما تولد في ابتداءه دون دوامه كالمجاورة المولدة
للتالف و الوها المولد للامر و لم يعلموا ان المجاورة و الوها في انتفاء
كهي في دوامه فاذا انقر انفاء الموانع من التولد حسب انقائها في الابتداء
فلزم من كونها غير مولدة في الدوام الا يكون مولدة في الابتداء و
من كونها مولدة في الابتداء ان يكون مولدة في الدوام ضرورة عدم الفرق
و لو اخذ خصوص الابتداء او ما لازمه شرطا في التولد فكان ذلك شرطا
في جميع الاسباب المولدة و لم يقولوا به **التفريع الحادي عشر** اختلفت المعتزلة
القائلون بالتولد في الالوان و الطعم فذهب بعضهم الى جواز وقوع بعض
الالوان و الطعم متولدة من افعال الجسد غير مباشرة بقدرهم و ذلك
كلون الدبس و طعمه الحاصل من صرب الدبس و سوطه بالمسواط و كذلك
الحرارة الحادثة في الجسم لما كنهه الجسم آخر و الاعتماد عليه محتجين على ذلك
بما خذ اجماعهم في غيره من المتولدات و هو حصول اللون و الطعم على حسب
الضرب و السوط و ذهب كثيرهم الى ان الالوان و الطعم و كذلك الحرارة
لا تقع من افعال الجسد مباشرة بقدرهم و لا متولدة من افعالهم محضين
ذلك بانه لو جاز تولد اللون و الطعم من سبب من الاسباب لما اختص ذلك للجسم
دون جسم ضرورة ان الاجسام قابلة لجميع الالوان المتضادة و الطعم و ليس

كل جز وحركة فالحرركات القائمة بكل جز وعشره هذا اصل القوم وعليه
انفاهم وهو من التحركات الباردة والدعوى الحامدة فانه لو قيل لهما كانت
القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة ووجب في كل واحد منها حركة وتمنع
علمها ذلك عند تضام الاجزاء مع انه ما حدث بالتضام ثقل ولا زيادة
في الاجزاء ولا فارق غير الاجتماع والافتراق لم يجد واليه الفرق سبباً
بل ولو قيل لهما كانت القدرة الواحدة موجبة في كل جز ومن الاجزاء المنضمة حركة
عند تضام قدر اخري لهما موازنة للاجزاء المحركة ولم تكن موثرة بانفرادها
مع ان مقدور كل قدرة غير مقدور الاخرى ولا تتعلق قدرنا بمقدور واحد
ولا يؤثر كل واحدة من القدر في القدرة الاخرى ولا في مقدورها بل كل
واحدة حال انفرادها كما هي حالة الاجتماع مع غيرها ولم لا كانت موثرة في
الحالتين وغير موثرة في الحالتين لم يجد واليه الفرق سبباً ولهذا قال
ابن الحياي وغيره من فضلاء المعتزلة لا يعرف لذلك سبباً غير ان وجدنا
ان ما سهل علينا حركته عند الافتراق عسر عند الاجتماع وهذا فان كان حقا
فليس فيه ما يدل على وجوب اجتماع قدر موازنه لاعداد الاجزاء المتضمنه ولا
ان يكون في كل جز ومن الحركات ما يوازي اعداد الاجزاء بل امكن ان يكون
ذلك لعدم خلق الله تعالى القدرة على الدفع حالة الانضمام وخلقها حالة
التفريق بحكم جرى لعادة او لتوقف الحركة والدفع في الاخرى المتضمنه على
وجود قدرة اخري واحدة منضمة اليه القدرة الاولى او اكثر وبالجملة على
قدر لا يكون في عدد موازنة لعدد الاجزاء ولا محص عنه واما الحياي فانه
قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك ولهذا فانا نجد القادر على المشي يمنع عليه
المشي لا الربط والقييد بحسب انضمام اجزاء القيد اليه رحليه وهو مبني على اصله
في حوازم منع القادر وقد ابطالناه وان سلمنا صحة المنع فلا نسئل صحة التعليل بالنظام
احراز الجدي رحليه بل امكن ان يكون ذلك لمعنى محض تلك الضرورة لا وجود
له في مانع منه ولا طريق اليه نفى ذلك بما ريقيني على ما اسلفناه كسفن الفرق
واقع من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف مانع فيه فانه قال

زوال

زوال المانع تنقد بران يوجد قدر موازنه لاعداد الاجزاء المنضمة عشرة
فخلق في التحرك لها احدى عشرة قدرة فالقدرة الزائدة على العشرة اما ان
يكون موثرة مع تاثيرها في القدر او غير موثرة فان كان الاول فهو محال لانها
اما ان يؤثر في حركة اخري زائدة على حركات القدر العشرة او في ما اثرت فيه
باقي القدر لا سبيل الى الاول للاستغناء عنها ولا سبيل الى الثاني لامتناع
تاثير قدرتين في مقدور واحد وان كان الثاني فليس سقوط اعتبار اى قدرة
فرض دون الباقي اولى من العكس وهذه الحالات انما لزم ما ذكره فكون
محالاً **التفريع العاشر** ذهب بعض المعتزلة الى ان ما تحرك به الثقل
من الاعتمادات لله ويسر يمكن ان يرتفع به الى جهة فوق وخالفهم ابو هاشم
وابتاعه في ذلك محتجا عليهم بما خذ كل عاقل من نفسه من التفاوت من التحريك
دحرجه وبين التحريك صعودا لكنه زعم ان ما يفسر له الثقل في تحريكه يمينه
وسرة من الحركات القائمة بكل جز ومنه لا يمينه في جهة الرفع مع زيادة حركة
واحدة ولو قيل لهما حضرت الزيادة في حركة واحدة ولم لا كانت اكثر من ذلك
ومى ما لعلم الله تعالى تحريك الثقل عندها لم يجد الى الحصر سبباً **التفريع**
الحادي عشر اذا ما لا على حمل ثقل اثنان مستقل كل واحد منهما بحمله تنقد
انفرادية به فقل لعباد الضمير والكعبين كل واحد منهما منفرد بحمل بعض من
الثقل لا يشاركه فيه صاحبه ولا ثبت لها فعلان في جزو من المتفرد وقال اكثر
المعتزلة ثبت لكل واحد منهما في كل جزو من اجزاء الثقل من الافعال حالة الاجتماع
ما كان ثبت له حالة الانفراد والمذمبان واميان اما الاول فلانه لا بد
وان يكون فعل كل واحد منهما في بعض معس في نفس الامر وليس مع تعين لفعل زيش
فه او لم يفرغ لعدم الاولوية واما الثاني فلانه لو قيل اذا كان المنفرد
به لا يفرج له دون مائة حركة في كل جزو مثلاً فاما المانع عند اجتماعها من صدور خمس
حركة في كل جزو من كل واحد منهما من غير حاجة الى مائة من كل واحد منهما لم يجدوا
اليه دفعه سبباً **التفريع الثاني عشر** ما اختلف فيه الحياي وابنه من
ان الثقل الساكن بل يمكن ان يولد فيه سكون امر لا يمنع الجباي من ذلك لا عنقاه

ان مولد السكون الحركة ولا حركة وجوزه ابته لا اعتقاده ان المولد للسكون
انما هو الاعتماد والاعتماد على الثقل في جهة ممكن وكل واحد من القولين مقابل
للاخر من غير دليل ومن ذلك ان الجاي حال قام المر الجسم من فعل الله تعالى
دون الوها وتفريق الاجزاء محتجا على ذلك باننا لم نصادف لما الاكذ لك فكان
لا رما وخالفنا بوما شم في ذلك وقال لا يلزم من اطراد ذلك في الشاهد اطراده
في الغايب لان ما خرج عن مجل القدرة في الشاهد لا يكون مباحثا بالقدرة بخلاف
الغايب وما ذكره او ما شم تقر على القول بالتولد منقذ كلف وان ما ذكره
الجاي يجزى الى ان لا يكون بفضه الامر حاجة ولا حاجة الامر بفضه ولا
انسان الامر انسان بنا على الشاهد وهو قول بقدم العالم واذ لك محال وما
خالف فم ان الجاي للمعتزلة انه لم يخلق على السبب مولد السبب قال الان ذلك
يوم اقتطع السبب عن كونه فعلا لفاعل السبب بل المولد السبب من السبب
هو فاعل السبب والامر الاصطلاح اللفظي **فصل الثالث** في
انه لا يخص للجانا لا الله تعالى وانه يريد لكل كايين وغير يريد لما لم يكن ولما
كان من الاصل من عظم اصول هذا الكتاب وانغضها على ذوى العقول والالبا
وجب ان تقدم عليه فصول الائمة بحقيقة دونها وهي ستة فصول ا
اثبات الارادة الحادثة واحكامها **فصل الرابع** في اضداد الارادة الحادثة في
ان الازادة للشئ كرامة لضده **فصل الخامس** في ان الازادة الحادثة لا توجد المرادة
فما يجوز تعلق الارادة به وما لا يجوز وفي تحقيق تعلق الارادة **الفصل السادس**
في اثبات الارادة الحادثة واحكامها كما بنا في مسائل الصفات لخلاف الثا
في معنى الارادة وما هو المختار فيها وبين انهما منقسمة الى قدمت وحادثة و
من اثبتت قدمت منها وهذا وان بيان ثبوت الحادثة منها وقد افق
العقل على ثبوت الارادة الحادثة بشامد غير الحاحظ على ما اسلفناه في
مسائل الصفات وهو مخصوص بمحدد كل ما قل من نفسه من كنهه تخصيص حركة
المقدورة وقت دون وقت وحالة دون حالة بخلاف حركة الاضطرارية و
لست يمكنه المحصر كل له دوحة راحة ليصفه الحركة المقدورة والحركة

الاضطرارية

الاضطرارية بل هي باجعة الى المتحرك وليت هي نفس ذاته لو حود ذاته في
الحالتين فلم يتق لان يكون صفة من صفاته واخصا صه بالتمكن من التخصيص
في احدي الحالتين دون الاخرى اما ان يكون منحصر او لا يخص لاجازان
يكون لا يخص للمسايق في اثبات الاعراض وان كان منحصر فذلك منحصر
اما عدمه وجود لاجازان يكون عدمه محقق في مسألة الرؤية ولما بان في
العلل والمعلولات واثبات الاعراض وان كان وجوديا فاما ذاته او بعض
ذاته او زايد على ذاته لاجازان يقال بالاول والثاني لكونه عامما للحالتين وان
كان زائدا على ذاته فليس هو نفس الحوة ولا العلم ولا غيره من الصفات المشتركة
بين الحالتين ولا هو نفس القدرة اذا القدرة ليس من شأنها تخصيص الحوادث
بحالة دوحة بل ما من شأنها ان يتاني به الفعل لا عن الترك والترك لا
عن الفعل كما تقدم بحقيقته فلم يتق لان يكون زائدا على ذلك كله وهو المعنى
بالارادة فقد ثبت بذلك ان العبد مصنف بالارادة والله الاشارة بقوله
تعالى يريدون عرض الدنيا اثبت كون العبد سريدا والمراد من قامت الارادة
على ما سبق و كذلك قوله تعالى والله يريد ان يتوب عليك ويريد ان يزيح
الشهوات ان تمسوا ميلا عظيما الى غير ذلك من الايات والدلائل الواضحة
واذا اثبتت الارادة الحادثة فالقول في امتناع بقاها وفي وجوب مقارنتها
للمراد وامتناع تعلق الارادة الواحدة بالحادثه برادين وفي ثبوتها واخلاقها
وتضادها وانها هل تقتضي تعلمها بالمراد الي منه مخصوصة وان فعل التامر
بل هو مراد وان المومر مضاد للارادة وانه هل تصور وجود مراد بين مرادين
وان الله تعالى يريد مثل فعل العبد وانه هل تصور وجود مراد واحد برادتين
لمراد واحد من جهة واحدة وفي امتناع تعلق الارادة الواحدة براد واحد من
وجهين وعلى ما سبق في القدرة الحادثة من الزيف والمختار فعلك سقلا اليه
الفصل الثالث في اضداد الارادة الحادثة وفي تقسيمه الى اضداد
خاصة والى اضداد عامة اما الخاصة فالكرامة وهي ضد الارادة بانفاق
الامة ولم ينعوا من تصاف الرب تعالى بها خلافا للاستاد ابي اسحق فانه قال

الكرامة لا تصف بها البارئ تعالى لان الكرامة راجعة اليه الفرة عن الشيء
والنفس عنده من ضرور بالامر والرب تعالى لا يوصف بشئ من الامور وهو
على خلاف لاطلاق والشائع النابع من الامة يكون الله تعالى كما لا يكون ولو
كانت الكرامة الما او نفرة لما و صفت بها الرب تعالى اذ هو لا يوصف بالامر
النفرة وايضا فانه لو كانت الكرامة هي لنفرة او ضرب من الامر لكان قول القائل
كرمت بمنزلة قوله تاملت ونفرت ولو كان كذلك لما صح قول القائل كرميت
الامر الفلان اذ هو بمنزلة قوله تاملت الامر الفلان او نفرت الامر الفلان وهو
محال فان قيل لو كانت الكرامة ضد الارادة لما اجتمعوا والمعصية الواقعة عندكم
مرادة لله تعالى ومكروية له قلنا حدوث المعصية الواقعة عندنا المراد
وحدوثها ليس بمراد بل المكروه كونها معصية وكونها معصية خارج عن
نفس الحدوث المراد في الغفلة والنهوض والاجماع منا ومن المعتزلة وكل عاقل
واقف على انه لا يجمع الارادة بمعنى ان ارادة الشئ لا يجمع مع الشهوة عن ذلك
الشئ ومثل ما ضد ان فالذي عليه اصحابنا التضاد خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
بما غير متضادين وان امتنع الجمع بينهما اجتمع الاصحاب بان الارادة والشهوة
يتمتع الجمع بينهما في المحل الواحد باللسان في شئ واحد ولا يتحمل فهما مانع للمنع من
الجمع غير التضاد فهما متضادان وفيه نظر اذ ليس كل معنيين يتمتع الجمع بينهما
فهما متضادان فان القدرة على الحركة على الصو لنا معنى السكون المضاد للحركة ^{القدرة}
معنى ولا يتصور الجمع من القدرة على الحركة والسكون ضرورة مقارنته القدرة على
الحركة للحركة وليس القدرة على الحركة والسكون ضد بل القدرة على الحركة لا يبر
ضد لسكون وهو الحركة وقول القائل لم يتحمل من الارادة والكرامة لمحل الجمع
التضاد دعوى بفتقر اليه البحث والتبر وهو غير يقيني كما سلف واما وجه الخصم
فمن وجهين الاول لو كان الشهوة مضادا للارادة لتعلق بتعلقها على ضد تعلقها
كالجهل فانه لما ضد العلم كان متعلقا بتعلق العلم على القبيض من تعلق العلم به
الشهوة ليس كذلك فانه يتعلق قبليه بالقدرة والباقي مع استحالة تعلق الارادة
بها الثانية انه لو كان الشهوة مضادا للارادة فهو عندكم ايضا مضاد للعلم ولو كان
ضدا

ضداهما التضاد اكا لسواد فانه لما كان ضدا للبياض والحرارة كان البياض
والحرارة ضدتين وليس العلم ضدا للارادة فلا يكون الشهوة ضدا والجواب
عن الحجة الاولى لا نسلم انه لو كان الشهوة مضادا للارادة لكان متعلقا بتعلقها
على النقص ولا يلزم من وقوع ذلك في بعض المتضادات كالعلم والجهل وقوع
ذلك مطلقا في كل متضادتين فان السواد والبياض ضدتان ولا تعلق لاجد منهما
بمتعلق الاخر على النقص كذلك الموت فانه عندنا ضد للارادة وليس
هو على ما ذكره وان سلمنا انه لا بد وان يكون الامر المتضادتين على ما ذكره
ولكن لا نسلم ان السهو الذي هو مضاد للارادة غير متعلق بتعلق الارادة فان
ارادة الشئ بضادتها الشهوة عن ذلك الشئ لا عن غيره وعلى هذا فلا يلزم من كون
السهو عن القدر والباقي غير مضاد للارادة الا يكون السهو عن الشئ مضادا
لارادة ذلك الشئ واما الحجة الثانية فلا نسلم ان تضادا مختلفين في الابدان
تضادا المحل فله ولانه يلزم من وقوع ذلك في المتضاد طرفه في الابدان
فان عندنا الموت مضاد للعلم والقدرة والارادة ولا تضاد من العلم و
القدرة والارادة ومجرد الدعوى في ذلك غير مقبول فيما ليس بضروري
ومن ذهب للشئ ان الارادة المتعلقة بالضدين في وقت واحد في محل
واحد ضدان كما رادة الحركة منه و ارادة الحركة يسر قال القاضى ابو بكر
والذي يصح عندي عدم التضاد محتجا على ذلك بان مرجع تضاد شئين
وقدرية نفسه جواز اجتماعهما فانه تصور منه ارادتهما معا على رأى الشيخ
ولو تضاد الما اختص امتناع الجمع بينهما بحالة العلم دون غيره كالسواد والباقي
فانها لما تضادا امتنع الجمع بينهما مطلقا سواء علما او جهلا وفيه نظر اذ الارادة
على ما حققناه عبارة عن معنى من شأنه ان يختص به كل واحد من الجانبين الاخر
وما لا يكون كذلك فغير خارج عن القصد والتمني والشهوة والميل والغرمو
ليس ارادة على التحقيق وعلى هذا فمتعلق الارادة بالمراد لا معنى لها غير تخصيص المراد
بها فلا يعقل تعلقها بالمراد من غير تخصيص له بها وعند ذلك فلا يخفى ان تعلق
الارادتين بالضدين ممنوع سواء على تضادهما او لم يعلم ضرورة استحالة تخصصها

معاً في وقت واحد في محل واحد ولا معنى لتضاد الارادة بين غير امتناع اجتماع
تعلقها بالصدور معا وعلى هذا فالمدعيان قد خولان اما مذهب الشيخ فلا عفا
انه لا تضاد حاله الجهل واما مذهب القاضي فلا اعتقاده اسفاه التصاد مطلقا
فان قالنا صركلاما لقاضي ان الارادة الحادثة عند كرم غير مخصصة للمراد
كما ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في الابدان فكيف يصح هذا البناء قلنا وان
كانت الارادة الحادثة غير مؤثرة في التخصيص فمعنى تعلقها بالمراد وقوع التخصيص
مقارنا لها كما ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في الابدان ومعنى تعلقها بالمقدور
مقارنته لها على ما تقدم ولا يخفى ان تعلق الارادة الحادثة بالمراد على هذا الفسر
مما يمنع من الجمع بين تعلق الارادتين بالصدور على ما عرف وعلى هذا فكيف يمكن
واسطة بينهما ومنع عن المحل عنهما فمتنع الكرامة لها اذ من ضرورة الكرامة لها
امتناع ارادة كل واحد منهما لاستحالة الجمع من كرامة الشيء و ارادته ويلزم من
ذلك حلو المحل عنهما وهو محال وان كان بينهما واسطة فلا يمنع تعلق الكرامة لها
لامكان اجتماعهما في العدم **الفصل الثالث** في ان الارادة للشيء كرامة
لضده مذهب الشيخ ابي الحسن كثير من اصحابه ان عن ارادة الشيء كرامة لا تضاد
ذلك الشيء ولكن مقتضى اصل الشيخ وان لم يكن مصححا به من جهة ان يكون المراد
للشيء على ما بان الشيء له اضداد فان لم يعلم وجود الشيء فلا تصور ان يكون كرامة
له فاذا الارادة للشيء كرامة لا تضاد له حالة علم المراد بالاضداد لاحاله جهله
بها وقال الاستناد ابو اسحق ارادة الشيء لا يكون بعينها كرامة لا تضاد ذلك
الشيء مطلقا لانه لو كانت ارادة للشيء كرامة للضد لكان ذلك لها من صفات
نفسها وصفات لنفسه لا يزدول ولو كان كذلك لكانت ارادة للشيء كرامة للضد
حالة الجهل به وهو محال لما تقدم وقال امام الحرمين بهذا موافقا مقتضى اصل القائل
والحجة لمذهب الشيخ ابي الحسن ان المراد للشيء بلازمه الكرامة لا تضاد له لاحاله
على ما بجدته كل عاقل من نفسه والكرامة اما ان يكون عن الارادة او غيرها لا يجازان
يقال بالمغابرة والافدك لغيرها ان يكون مثلا للارادة او لا يكون مثلا لها
فان كان مثلا للمثلان المحتملان في محل واحد على ما ياتي في التضاد وان لم يكن مثلا

فهو خلاف والخلاف اما ضدا وليس بضد لاجازان كون ضدا والاما اجتماعا
وقد احتموا وان لم يكن ضدا فكل خلاف ليس بضد بين امكن وجود واحد منهما دون
الاخر كالعلم والقدرة ونحوهما وهو خلاف مما قيل من التلازم بل وامكن وجود
كل واحد منهما مع ضدا لاخر وضدا لكرامة الارادة وذلك بجواز
ارادة الشيء و ارادة ضد ذلك الشيء معا وهو محال لما تقدم من ان الارادة
المتعلقة بالصدور متضادة واذا لم يكن كرامة فبغير ما يورد له بعين كون
الارادة للشيء على الكرامة لضد ذلك الشيء وهذا عرفنا ان عن القرب من
المشرق وهو عن البعد من المغرب وان عن شغل الجوهر حين انقل اليه غير تفرعه
للحسن الاخر ونحو ذلك وهذه الحجة فيها نظرا ذلقا بل ان يقول لا نسلم ان المراد
للشيء يكون كرامة بضد بل غائبا ان يكون كرامة لعدم المراد اما الضد
فامكن ان يكون كرامة وامكن الالكون وان سلم انه لا بد وان يكون كرامة للضد
ولكن لا نسلم ان الارادة عن الكرامة والمخار من الاقتسام انما هو للاختلاف
من غير تضاد وعلى هذا فلا نسلم امكان وجود احد المختلفين دون الاخر مطلقا
في كل مختلفين ليلزم مما قيل وما المانع من كونها متلازمتين بحيث لا تنفك احد
عن الاخر ولا يلزم من حوان الانفكاك في بعض المختلفات حوازه مطلقا و
لهذا فان التميز مع الجوهر من المختلفات ولا انفكاك لاحد منهما عن الاخر على
اصل المستدل واما حجة مذهب الاستاد ابي اسحق فانما يلزم ان لو قيل بان ارادة
الشيء عن الكرامة لضد ذلك الشيء مطلقا وليس كذلك وما المانع ان يكون
الارادة للشيء عن الكرامة لضده مشروطا بالعلم به كما ان اصل الكرامة للشيء
او الادادة له مشروطا بالعلم به فان قيل لو كان ان يكون الارادة للشيء عن الكرامة
لضده لكان العلم بالشيء حجة لا تضده وهو محال فانه لا يلزم من العلم بالسواد
الجهل بالبياض ونحوه قلنا هذه دعوى مجردة وتمثل من غير دليل جامع فلا يصح
كسف وان الاتفاق واقع على ان ارادة الشيء كرامة لعدم ذلك الشيء اما
بعين الارادة وما نعينها وما يلزم ان يكون العلم بوجود الشيء حجة لا يبد منه كان
الجهل بعدم العلم او غيره **الفصل الرابع** في ان الارادة الحادثة لا يجب

المراد مذهب المشاعرة ان الارادة غير موجبة للمراد و افهم على ذلك الجبائي
وانه وجماعة المتأخرين من المعتزلة ودمب النظام و العلاف و حعفر بن حرب
وطائفة من قدماء البصريين الي ان الارادة توجب المراد اذا كان المراد فعلا
للريد و كانت الارادة قصدا الي ايقاع الفعل المقدر عند زوال الموانع
واما ان كانت الارادة عرما او كانت الارادة لععل الغير فلا اما حجة اصحابنا
على امتناع كون الارادة موجبة للمراد كما اسلفناه في امتناع كون القدر كجاذبه
موجة للمقدور فعلك نقله الي ههنا واما النظام فانه قال اذا اراد
الريد الحركة الي جهة اليمينه تقدر او كانت ارادته قصدا لا يقع الفعل مع ارتفاع
الموانع فاما ان يقع الحواز وقوع الحركة في الحالة الثانية من وجود الارادة الي
جهة غير جهة اليمينه وانه لا بد من وقوع ما عنده من الحركة لاجازان يقال
بالاول والاقولك الحركة اما ان تقع مراده او غير مراده لاجازان تقع من
غير ارادة والا لا يمكن ذلك في كل حركة اذ ليس البعض بالاستغناء عن الارادة
او ليس البعض ان كان وقوعها بالارادة فالارادة لها اما ان يكون مقارنه
لها او متقدمة عليها لاجازان يقال بالمقارنه لان الارادة قصد والقصد الي
الشيء بحال يكون متقدما على ذلك الشيء و لاجازان يقال تتقدمها عليها
لان ذلك يجزى لاجتماع الارادتين ضدتين مع العلم بهما في وقت واحد وذلك
محال فليبق الا التقسيم للثاني وهو و حوب و وقوع ما عتبه من الحركة في الوقت الثاني
وهو المعنى بالاجاب الارادة للمراد و اعلم ان هذه الحجة انما تلزمنا ان لو قلنا بوجوب
تأثير الارادة في المراد بالمحصيص وليس كذلك بل غاية انا نقول بوجوب
مقارنتها للمراد من غير تأثير كما قلنا في القدرة وليس لقول يكون الارادة موجبة
لسبب المقارنه بينهما من غير تأثير لاجتماعهما في الاحزاب و ان يكون المراد موجبا
للارادة كما سبق في القدرة وان ستمتتم الارادة موجبة بهذا الاعتبار فلا
منازعة معه في غير التسمية بل هذه الحجة لازمة على المعتزلة القائلين بان الارادة
غير موجبة للمراد مع اعترافهم بتأثيرها في صفة المراد و لصعوبة معركتها على اصحابهم
اختلفوا في جوابها بعد الانفاق منهم على حواز وقوع الحركة في الوقت الثاني

من وجود الارادة الى خلاف جهة الحركة المرادة فمنهم من قال بانها
تقع مراده اذ لو وقعت غير مرادة لا يمكن ذلك في كل حركة لما سبق من
مولانا من قال بان الارادة لصد الحركة المرادة او لا تقع مقارنه لها
متقدمة عليها حتى لا يجمع ارادبان لصندن في وقت واحد مع العلم بهما
ادبو محال لما سبق و هذا قول الجبائي ومنهم من قال بانها تقع بارادة متقد
عليها ولو وقع ذلك لما كانت الارادة الاولى و هذا هو قول ابن تيمية
ومن المعتزلة القائلين بامتناع ايجاد الارادة للمرادين قال بان الحركة
المرادة تقع في الوقت الثاني من غير ارادة لانها لو كانت مرادة فالارادة
اما مقارنه لها او متقدمة عليها لاجازان يكون مقارنا لها لما تقدم
ولا متقدمة عليها للحال المذكور و لا ورجا اسند بعضهم وقوعها
الي البنية المخصوصة وكل يترك الاجوبة في دخولة اما جواب الجبائي فاما
ان نقول بان كل ارادة تقارن المراد كما هو المنقول عنه من احد قوله
واما ان نقول بالمقارنه في صورة الالزام دون غيرهما كما هو المنقول
عنه في قول اخر فان كان الاول فلا يخفى انه يلزم من مقارنته الارادة للمراد
مع ناسخ الارادة في صفة المراد ان يكون موجبة للمراد قال النظام و
موافقه وان كان الثاني فليرم منه ان يكون الارادة في صورة المقارنه
موجة و هو خلاف مذهبهم فانه ليس بالقول بمقارنته الارادة لاحدى
الحركتين بقدر ارادة الاخرى عليها اولى من العكس اما جواب ابن تيمية
فحاصله راجع الى ان الارادة المفروضة او لا يمكن تتقدرو وقوع الحركة
المضافة و هو محال لما فيه من القول بعدم ما قبل وجوده في وقت وجوده
و القول بان الحركة المضادة تتقدرو وقوعها لا يكون مراده بوجوب
ان يكون كل حركة مكلما تقدم من عدم اولوية بعض الحركات بالاستغناء
عن الارادة دون البعض على هذا سطل القول باستناد الحركة المضادة الي
البنية المخصوصة ايضا **الفصل الخامس** في المحوز تعلق الارادة
به وما لا يجوز اما ما لا يجوز تعلق الارادة به فالمسحلات كجمع بين الضدين

وانقلاب الحادث قدماً والقدر حادثاً الى غير ذلك ولا فرق في
ذلك بين الغائب الشاهد لكن مع العلم بالاستحالة شامداً وكذلك الحكم
في ارادة القدر الواجب اذا ارادة انماي للتخصيل وتخصيل الحاصل محال وكل
ذلك مما لا خلاف فيه من العقلاء واما ما يجوز تعلق الارادة به فكل ما يجوز
ان يكون في نفسه وسواء كان مقدوراً للبدن او غير مقدور له وسواء كان حياً
او عدماً وسواء كان لعدم طارياً او اصلياً كاداة الاحداث الشئ وذهب
بعض المعتزلة لى امتناع ارادة العدم المحض ومنهم من جوز ذلك لكنه لم
ينص على عدم كونه مراداً وان تعلقت الارادة به كما قال ابو ماشم في العلم
بالمستحالات والمذمبان باطلان اما الاول فلانه خلاف ما يجده كل قائل
من نفسه من ارادة لا يكون الشئ كما يجده من ارادة كونه وليس ذلك عائداً
لارادة الضد فانه قد يريدنا لا يحدث ما لا ضده كالجوهر وليس لفاضداً
للجوهر ليقال لتعلق الارادة به على ما سنبينه ونشكر كون لفاضداً فانما
يكون بعد حدوث الجوهر لا قبله فلا يمكن ان يكون ارادة الاحداث الجوهر ارادة
لعنايه ونشكر تحقيق لغنايه ومنه واما المذهب الثاني ومطلانه ما ابطنا
به قولنا في ماشم في علم لا معلوم له فان قيل اذ يجوز تعلق الارادة بكل ما يزفكل
باق مما ليس واجباً لنفسه جاز فليكن الارادة متعلقة به ولو نقل به احد من العقلاء
فقد اجاب عنه الاستاد ابو اسحق فان ارادة المعنى الذي به بقاء الباقي ممكن
لما البقاء من غير بقاء فغير ممكن فلا يتعلق به الارادة وليس حق فانه ان كل البقاء
باقاً لنفسه فالاشكال لادوم وان كان باقياً بمعنى فلو قيل لم لا يجوز ان يتعلق الارادة
بالباقى مع حوازه ونقطع النظر عن المعنى الموحد للبقاء لم يكره ذكره للاستاد
في الجواب كافوا والحق في الجواب انه لا امتناع من تعلق الارادة بالباقى وانما
الذي تمتنع تعلقها به بحدود وجود الباقى فانه محال وعليه تحرير امام الحرمين
مننا ما قاله الاصحاب في تعلق الارادة بالمراد والواجب انما هو لتفصيل في هذا
الباب وهو ان يقال ان ارادة بالارادة المعنى الذي من شأنه تخصيص الحادث وقت
حدوثه وكالته دون حاله كما اسلفناه في تحقيق معنى الارادة فتمتنع تعلقها بالاكوان

مخصصة له وسواء كان حياً في نفسه او لم يكن كما اسلفناه في الفصل
الثاني من هذا الاصل وان اريد به ما سوى ذلك من القصد او التمني او
الشهوة او الميل او غيرهم فمسلّم وعلى كل حال فلا تصور ان يكون الفاعل عالماً
بفعله الا وهو يريد له بموافقة جميع المعتزلة ما سوى المتوليات بل لا يسبب
فانها يجوز عند من يكون مرادة وغير مرادة وان كانت من فاعل السبب
واما الارادة فلو اودر الله تعالى عبده على الارادة فهل يجب ان يكون تلك
الارادة مرادة له بان ارادة اخرى وتعلق ارادته با ارادة المقدورة
ام لا فدمب اصحابنا لم يوجب ذلك لانه لا تصور فعل من فاعله وهو عالم
به اذا كرله من غير ارادة له ومنع الجباي من ذلك واحال كون الفاعل للارادة
مراداً لها با ارادة اخرى واما ابو ماشم فانه قال ان كانت الارادة قصداً لم ي
الفعل مقارنة له او متقدمة عليه كقدر القدرة على المقدور جاز ان يكون
مراده والا يكون مراده واما ان كانت متقدمة على الفعل با مراد منه وكانت
عزيمة على الفعل فلا بد وان يكون مرادة وكل ذلك محال في دفع سوال القائل
على قولهم بان الله تعالى يريد با ارادة جازية لاني محل اجمع اصحابنا بان الاجماع
منا ومن المعتزلة من يعتقد على ان كل مقدور معلوم ما عدل موضع النزاع فلا بد
وان يكون مراداً با ارادة مخصصة له وانما افتقر الى تعلق الارادة به من جهة
كونه جازياً فان المخصص للجائزات انما هو الارادة كما سبق تقريره في مسائل
الصفات والارادة المقدورة جازية فكان خصيصها مفتقراً الى مخصص
من جهة الفاعل لها وذلك المخصص هو الارادة ولو امكن استغناءها مع حوازمها
عن الارادة المخصصة لاستغنى كل جازي عن المخصص ذلك محال لما فيه من مخصص
بعض الجائزات دون البعض من غير مخصص فالقول ما ذكرتموه انما يلزم منه
وجود الارادة مع حوازمها من غير مخصص تنقدياً لا يكون مرادة ان لو لم يكن
الداعي لها كافياً في التخصيص فلو قلتم بانه غير كاف وان سلطنا دلاله ما ذكرتموه
على ارادة الارادة لكن معناه ما يدل على امتناع ذلك ويانه من وجهين الاول
انه لو كانت الارادة المقدورة مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية

مفتقره الى ما لثة والثالثة الى رابعة ومكلم جرا الى ما لانهاية له وهو محال
الثاني انه لو جاز ان يراد الارادة لجاز ان يشتمى الشهوة وان تمنى التمتي
وكل ذلك محال قلنا اما داعي الارادة لو اكتفى به عن ارادة الارادة لا كفى
بداعي المراد عن ارادة المراد واما التسلسل فانما يلزم ان لو كانت كل ارادة كنسبة
مرادة بارادة كنسبة وليس كذلك بل يمكن قطع التسلسل بالاهتمام الى
ارادة ضرورية خاصة للفاعل مخلوق الله تعالى فان قيل فلو كان المراد معصية
فان ارادة تكون معصية لان ارادة المعصية معصية وسلم جرا بالارادة المحلولة
لله تعالى يكون معصية ولا يكون الرب خالقها فقد سبق الجواب عن مثال
مذا في مسألة خلق الافعال وما ذكره اخره عوي مجردة وممثل من غير جامع
فلا يصح على ما عرف كيف وانما ذكره لانه علمهم في الارادة السابقة على
المراد بازمه فانها لا بد وان يكون مراده على اصورها كما يتناه فمما هو حواهم فرفوه
جوابنا هنا **الفصل الثاني** في تحقيق متعلق الارادة ذم القاضى
او بغيرها بصرون من المعتزلة لى ان الارادة اذا تعلقت بقولا او فعل فلا بد
ان ثبت له حال ازيدة على ذاته اما في القول فكما لو قال القائل لغيره افعل
فانه اذا اراد به الاجاب والندب والاباحة والتعجيز والتشديد والتاديب
لا عر ذلك من المحال فقد اذات الارادة قوله افعل اثبات حاله نايدة في كل
واحدة من هذه الصور ومي ما به التمايز من هذه الجهات وان كان قوله افعل متجرا
لا اختلاف فيه واما في الفعل فكذا لا يجوز فانه بالارادة لله تعالى ثبت له صفة
الطاعة وبالارادة للصنم ثبت له صفة المعصية وان كان السجود متجرا
لا اختلاف فيه الى نظيره ولهذا قال الكعبى ان قوله افعل وهو موجب خلاف
قوله افعل وهو تاديب وخالفهم في ذلك بعض اصحابنا اجم القاضى ويتبعون بان
الارادة لا بد لها من مراد وانه يستحيل وجود ارادة لا مرادها كما يستحيل وجود علم
لا معلوم له وقدرة لا مقدور لها ومتعلق الارادة في هذه الجهات القولية و
الفعلية ليس بنفس القول او الفعل لعدم الاختلاف فيه فلرسق الا ان يكون
زايدة عليه وايضا فان العاقل جدم من نفسه التفرقة بين هذه الاقوال والافعال

وليس التفرقة عامة الاما به الاتفاق من القول او الفعل فلرسق لا
ان يكون عامة لى ما به الاتفاق وما به الاتفاق غير ما به الاتفاق
وذلك هو المطلوب والحق عندي في ذلك ان ما ذكره القاضى في الدلالة
على ان متعلق الارادة في الصور المذكورة ليس هو نفس القول والفعل المطلقين
بل هو امر زائد عليهما فهو مسلم لامر فيه لكنه ان اراد بذلك الامر الزائد
الذى هو اثر الارادة صفة وجودية وحالة ثبوت للفعل او القول في جهة
المختلفة فهو متمتع والاكالات الارادة مؤثرة في حدوث تلك الصفة وثبوتها
ولزم من ذلك ثبوت اختصاص صفة القدم للارادة وان يكون للارادة قدرة
والقدرة ارادة فو قلب حقيقته كل واحد من الصفتين كيف وان العاقل
اذا بحث مع نفسه ونظر بعقله نظر منصف علم ان قولا القائل حاله كونه
موجبا كموحالة كونه ناديا وانه ليس لاحد مما صفة ثبوتية متماز بها عن الاخر
وهو سطل قول الكعبى باختلافهما في نفسهما وان اراد به ان صفة فعل المقدور
مما يجوز ان ترد للوجوب تارة وللندب اخرى وان كل واحد من الجانبين
فمتعلق للقدرة من جهة حدوثه ووجوده وان متعلق الارادة لعين
احد الجانبين لان يوجد بالقدرة بدلا عن الاخر فهو الحق وان اراد به غير
مدين فلا بد من تصوره وبيان وجوده وهو غير متصور ولا مبين واذا
بيننا على ما اردناه من الفصول واوردناه من الاصول فمعود الى المقصود
في بيان ان كل كان مراد لله وما ليس بكان ليس مرادا للقول في كل كان
فمراد لله تعالى وما ليس بكان غير مراد الكون مذمب اهل الحق من اصحابنا ان
كل جانب كان فهو مراد لله تعالى وان كل جانب ليس بكان فهو مراد الكون وانفقوا
على صحة استناد جميع الكائنات الى ارادته حملة بقوله جميع الكائنات مرادة
لله تعالى واختلفوا في جواز اسناد ما اليه مفصلا فمنهم من منع ذلك ان
يقال الكفر والفسوق مراد لله حذرا من تحييل السامع ان الارادة هي الامر كما
ذمب الاله بعض العلماء وان الكفر والفسوق ما موربه وعند توقع الانتساب
في الاطلاق بحسب التوقف فيه على ورود الشرع به وليررد ومذا كما يصح ان يقال

بالاجماع وبالنص الله خالق كل شيء ولا نقول الله خالق المستقذرات والنجاسات
والكلاب والخنازير وان كانت من مخلوقاته وكما قال ان كل شيء في العالم
له تعالى بالاضافة الملكة ولا نقول له الزوجة والاولاد وان كان في العالم
زوجه واولاد وهم مصافون اليه اضافة ملك وليس ذلك لالما فيه من احتمال
اللبس والتوقف على ورود الشرع بالاطلاق ومنهم من حوز ذلك وقال ان الله
مريد للكفر والفسوق معصية معا قبا عليه ومن اصحابنا من فضل من قوله
ان الله يريد بالكفر والكفر وبين قوله يريد منه الكفر فاجاز الاول ومنع الثلث
لاني ايه عن الرضى بالكفر بخلاف الاول واما المعتزلة فانهم قالوا ما كان من
افعال الله تعالى فهو مراد له غير ارادته الحادثة عليه ما فصلنا مذمب الجبابرة
وانه فيه وما كان من افعال العباد المكلفين فان كان واجبا اراد وقوعه وكره
تركه وان كان حراما كره وقوعه ولا يريد وقوعه وان كان مندوبا اراد وقوعه
ولا يكره تركه وان كان مكرها كره وقوعه ولا يريد وقوعه وان كان مباحا فلا يريد
ولا يكرهه وما كان من افعال غير المكلفين حجة اصحابنا في الطرف الاول وهو
ان كل كايين فراد الله تعالى في كل كايين فهو مخلوق لله تعالى وكل مخلوق لله تعالى
فهو مراد له فكل كايين فهو مراد له اما من المقدمة الاولى في فترحة الاصل
الذي قلنا هذا الاصل واما المقدمة الثانية فهو ان كل مخلوق لله تعالى فلا بد
وان يكون حائزا لوجود وجان العدم والاكاف واجبا لذاته او ممسعا وخرج عن
كونه مخلوقا فكل كايين فلا بد له في وجوده وحده من مخصص والاكاف
احد الجانبين من غير مخصص وهو محال فاذا اكل مخلوق لله لا بد له من مخصص وكل كاي
لا بد له من مخصص فلا بد وان يكون مرادا اذ لا مخصص غير الارادة عليه ما تقدم
فكل مخلوق لله تعالى مراد وليس مخلوقه مرادا مخصصا بارادة غيره والالحج
عن كونه مستندا خلفه وهو محال فاذا اكل كايين فهو مراد لله تعالى وفي الطرف
الثاني وهو ان لا يكون غير مراد الكون وهو ان ليس كايين من الجانبين ولا بد
ان يكون الرب تعالى عالما بانه لا يكون والا لا حلا له والجهد على الله محال كما
سبق ويلزم من علمه بان لا يكون استحالة الكون والا لا انقلاب العلم جهلا بتقدير
الكون

الكون والعالم باستحالة وقوع الشيء معلوما لضرورة انه لا يريد ولا يلو
اراده فاما ان يقع مراده او لا يقع والاول يلزم منه انقلاب العلم جهلا
والثاني يلزم منه ان يكون عاجزا قاصرا عن تحقيق مراده والكل على الله
تعالى محال وبعض مدعي الدلائل العقلية اجماع السلف والخلف في جميع
الاعصار والامصار على اطلاقهم ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن من غير كبر وهو
دليل على الطرفين فان قوله ما شا الله كان يدل على الطرف الثاني وهو
ان ما ليس كايين فهو غير مراد الكون لانه لو كان مرادا لكون ولو لم يكن
فكون على خلاف قوله ما شا الله كان وقوله وما لم يشا لم يكن دليل على الطرف
الاول وهو ان كل كايين فهو مراد الكون لانه لو لم يكن مرادا لكان كونه
على خلاف قوله وما لم يشا لم يكن فان قيل لان كل كايين مخلوق لله تعالى
عليه ما سبق في الاصلين المتقدمة سلمنا ان كل كايين مخلوق لله تعالى ولكن لا نسلم
انه لا بد وان يكون مرادا له وما ذكرتموه في بيانه وان سلم دلالة عليه
لكنه معارض ما يدل على نقيضه وبيانه من سبعة اوجه **الاول** ان الكفر المعاصر
الواقعة منهم منتهية وكل منهي فهو مكره غير مراد الكون فمن وجه **الاول**
انه لو جمع الناصبي من قوله انها كذا عن كذا واريد منك ولست كما رما له منك
كان في نظر مل اللسان والعقل متناقضا الشا ان قوله لا تفعل قد ير معني
النهى كقوله ولا تقربوا الزنا ولا تاكلوا مما لا لينتم اليه غير ذلك وقد ترد بمعنى
المحقبر كقوله ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله ولا تحسب الله غافلا عما
يعمل الظالمون وللدعاء كقوله ولا تكلمنا الى انفسنا وللناس كقوله لا تغذروا
الومر وللارشاد كقوله لا تسئلوا عن اشياء وانما تمز النهى عن غير من التحامل
بارادة ترك الفعل وكراميته **الثاني** ان الكفر والمعاصي من الكاينات فلو
كانت مراده لله تعالى لكان فاعلمها موافقة لارادة الله تعالى مطبعا ويدل على
ان موافقة المراد فيما اراد طاعة مؤمن من اراد اظهار الطاعة لغيره قال في
افعل ما يريد كما يقول اي فعل ما تارم وهذا قال الشاعر رب من انضج غمظا صدد
قد تمنى بموتنا لم تطع اي لم يحب الى ما اراد وفيه اضافة الطاعة لية الارادة

و يدل عليه من السنة قوله عليه لتسلم لعمه ابي طالب ان اطعت الله اطاعتك
اي ان فعلت ما اراد فعل ما يزيد ويلزم من كون الكافر القاضى مطبعا بكفره
ومعصيته ان يكون مستحقا للثواب وهو باطل بالاجماع **الثالث** ان جملة الكائنات
السفة والظلم ولو كان الرب تعالى مريدا له لكان سفيها طالما على ما يستهد
به العرف والسفة الظالم من مذموم ملامه والرب تعالى عن ذلك **الرابع** ان
من الكائنات القبائح واردة القبح قبيحة ولو كان الرب تعالى مريدا للقبائح لكان
ارادته قبيحة وهو محال **الخامس** هو ان الله تعالى عالم حكيم ورع عاقل الصالح في
فعله ولحب على ما تقدم في التجوز والتعديل ولا مصلحة في ارادة الكفر والمعصية
لكونه موقفا مبدئا فلا يكون مريدا له **السادس** انه اذا جاز ان يكون خالقا للكفر
والمعصية ثم نهى عنه فلا مانع ان يكون خالقا له وهو غير مريدا له **السابع** المعارض
بالنصوص فمنها قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر **الحشر** جملة الكائنات
ومنها قوله وما الله يريد ظلم للعالمين والظلم من جملة الكائنات ومنها قوله
تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والعسر والظلم
الفساد والكفر من جملة الكائنات وقد دللت هذه النصوص على انه غير مراد
سلمنا ان كل كائن مراد لله تعالى ولكن لا نسلم ان كل ما ليس بكائن غير مراد الكون
قولكم لا بد وان يكون الرب تعالى عالما بانه لا يكون مسلم ولكن لا نسلم استحالة
كون ما علم الله انه لا يكون وان سلمنا استحالة كونه فلا نسلم استحالة ارادة ما علم الله
انه لا تقع على في الارادة ولهذا فان كل واحد يريد البقاء الف سنة او اكثر
وان علمنا لقطع بقول نبي صادق مخبر عن الله انه لا يبقى تلك المدة قولكم ولا بد
اما ان نفع مراده او لا يقع لم قلتم انه ممنوع الاتقع قولكم يلزم منه ان يكون عاجزا
قاصرا عن تحقيق مراده فلنا من يلزم منه القصور والعجز فما هو من فعله اذا لم يقع
وهو مراده او لا من فعله الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فان في الشايد من
اراد القيام والنعوذ وما هو من فعله ولم يتمكن منه عدوا عاجزا بخلاف من
اراد من غير القيام والنعوذ ولم يفعل فانه لا يعد عاجزا والذي سلم انه لا يقع
من مراد الله انما هو فعل غيره لا ما هو من فعل نفسه وان سلمنا امكان تحقيق العجز بالنسبة
الى الفعل

الى فعل الغير ولكن في حق من يقدر على اضطرار ذلك الغير الى مراده او في
حق من لا يقدر الاول ممنوع والثاني مسلم والامان من الكافر وان لم يكن من
فعل الله تعالى فهو قادر على اضطراره اليه باظهار اية نطق عنقه لها خاضعا
على ما قال تعالى ان نشاء نزل عليهم من السماء اية فطلت اعناقهم لها خاضعين
وقال تعالى ولو شئنا لاتناكل نفس من دنها اي نعمنا بم على الهدى فسرا وقهرا
والذي يدل على ذلك انه لو فاحاز من مقعد ضعيف لملك عظيم في دست
ملكته والاعوار من حوله لسببه ولعنه فاننا نعلم من الملك انه لا يريد ذلك
منه ولا بعدا بما له مع العلم بقدرته على ردعه وزجره بجرامه ولا قصورا
سلمنا امكان العجز والقصور مطلقا ولكن بالنسبة الى من ينضرب وتذفع
بموافقه ارادته ومخالفتها او بالنسبة الى من ليس كذلك الاول مسلم والثاني
ممنوع والرب تعالى وتقدس عن الاضرار والانتفاع فلا يعد قاصرا ولا
عاجزا لعدم نفوذ ارادته سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع ارادة ما لم يقع
لكونه معارض على نقيضه وتسانه ان الله تعالى امر بالايان والطاعة
ويلزم من كونه مامورا ان يكون مرادا لله تعالى ويدل عليه وجهان الاول انه
لو جمع الامر من قوله لغره امرك بكذا ولا ارديه منك كان منافعا كما عرف في
النهى لثاني ان قولنا لقايل لغره افعل قد يرد الاجاب كقوله تعالى افر
الصلوة وللندب كقوله وكاتبوهم ان علمتم فمهم خيرا وللارشاد كقوله
فاستشهدوا واولا لاجحة كقوله فاصطادوا وللناقبة كقوله علمه السلام
عباس كل مما بلبك وللانسان كقوله كلوا مما رزقناكم ولا تالوا كرام كقوله ادخلوا
بسلام آمنين وللمهتدي كقوله اعلموا ما نسئتم وللمشكر كقوله كونوا قردة
خاسيس وللمعجز كقوله كونوا حجارة او حديد او لاما به كقوله ذق انك
انت الغرنا لكونه وللمتسوية كقوله اصبروا اولانصبروا وللانذار كقوله
كلوا وتمتعوا وللدعاء كقوله لقايل لله تعالى اغفري ولكي لا القدره كقوله
كن فيكون وللمتنى كقوله الشاعر الا انها الليل الطويل الانجلي
واما تعين للاجباب بارادة المامور به فدل على انه قادر بالايان من الكافر

ما

لكونه مأموراً به ومع ذلك فهو غير واقع منه واما ما ذكرتموه من الاستشهاد
بقول اهل الاجماع ما شا الله كان وما لم يشأ لم يكن فتمتلك بالاطلاق والطلاق
الطبيات في القطعيات وهو ممنوع وايضا فان من مذمبكم ان العموم لا يصيغه
له وعند ذلك فلا مانع من حمل هذا الاطلاق على بعض المراديات دون البعض
وان كان طامراً في العموم فهو معارض لجماع آخر وهو ان الاطلاق ايضا شايع ذابح
بقوله استغفر الله مما كره الله من غير تكبير الصاوت ذلك يدل على ان المعاصي مأمورة
مع كرامة الله تعالى لها ويلزم من كونه كرامة لها الا ان يكون مرادها سلبنا
دلالة ما ذكرتموه على ان كل كان مراد الله تعالى وان كل ما ليس بكان غير مراد
الكون له ولكنه معارض بما يدل على عدم ذلك وذلك لانه لو كان كما
ذكرتموه فكل ما هو مراد الله تعالى فلا بد من وقوعه وما ليس مراد الله تعالى
فممنوع وقوعه ويلزم من ذلك ان يكون لعبد مضطراً ولما لم يمتنع فعله وما لا
يفعل على وجه لا يمكن من الفعل بل الترتك والتكبد لا عن الفعل وهو خلاف الحسن
ويلزم منه ابطال الامر والنهي والثواب والعقاب على الطاعات والمعاصي
وهو خلاف الشرع والدين واجماع المسلمين والحواب قولهم لا نسلم ان كل كان
مخلوق لله تعالى بدليله ما سبق في الاصل الثالث قولهم لا نسلم كونه مراداً لنا
دليله ما بيناه قولهم الكفر والمعاصي منهي عنده وعنهما مسلم قولهم كل منهي بكونه
غير مراد الكون قلنا لا نسلم ان كل منهي غير مراد الكون والمكروه لله من المنهي
الواقع انما هو كونه معصية لانفسه حدوته كما سبق في اضداد الارادة قولهم لو
قال القائل لغيره انها كذا واريده وقوعه منك ولا اكرهه كان ناقصاً لا
نسلم ذلك وكفى يستقيم ذلك والسيد المعاتب من جهة السلطان على
ضرب عهده المتواعد بالبر عقاباً اذا اعتذر عن ذلك لمخالفة له فقلنا
انه من يدي قهراً عن فعل من الافعال طلباً للحلاص من عقاب السلطان فانا
نعلم انه لا يكره منه الفعل الذي نهاه عنه بل يكون مراداً منه الانفعال حقيقةً
وسلط عذره ومع ذلك بعدا بعداً طبيعياً بتقدير المحالفة ولو لا ان
به نهي لما تحقق شيء من ذلك قولهم انما تحقق صرف قوله لا يفعل الى النهي دون غيره
من المحال

من المحال بكرامة الفعل المنهي عنه قلنا لا نسلم ذلك وما المانع من ان
يقربه اخري غير ما ذكره وما المانع ان يكون الضار في القران الدالة على
اللوم بتقدير الفعل والثنا بتقدير الترتك قصداً قولهم الكفر والمعاصي
من الكائنات مسلم قولهم لو كان مراد الله تعالى لكان الكافر والمعاصي مطيعاً
بموافقة الارادة قلنا الكفر والمعصية من حيث هو فعل حادث مراد الله لا من
حيث هو كفر ومعصية على ما سبق وعلى هذا فلا يلزم ان يكون الكافر بكفره ومعصيته
مطيعاً وان سلبنا ان الكفر والمعصية مرادان ولكن لا نسلم تحقق الطاعة بفعل
المراد من حيث هو مراد بل من جهة كونه مأموراً به لظهور الامر وشهرته بخلاف
الارادة اذ هي كما منه باطنه ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا
يقال مطاع الارادة ومنه قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا رسوله ولما كان الامر الى
الذي يدين والذى يدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة امور
ثلاثة الاول انه لو اراد مردي من شخص شيئاً فوقع المراد من فعل ذلك الشخص على
وفي ارادة المردي من غير شعور للفاعل بارادة المردي فانه لا يكون طاعة وان تحقق
ما ذكره من موافقة الفعل للارادة الثانية انه لو كان الفعل على الارادة طاعة
للمردي لكان من اراد فعل امر ففعله يكون مطيعاً لنفسه بنفسه وهو ممنوع ولهذا
فانه لما كان امثال الامر طاعة امتنع امر المردي لنفسه الثالثة انه لو كان موافقة
الارادة طاعة لكان موافقة المردي في ارادته طاعة له ولهذا فان من اراد
اظهار الخضوع لغيره لا يفرق من قوله اي فاعل لما تريد ومن قوله اني مردي لما
تريد ولو كان كذلك لكان ارادة الواحد منا الموت لانبيا وانظار ليس
طاعة لله تعالى لموافقته ارادة الرب تعالى ذلك وهو محال وبه نطلب
ما ذكره من قولهم ان من اراد اظهار الطاعة لغيره قال اي فاعل ما تريد واما
الشعر فتقدم بان يكون ممنوع بقوله في اللغة فلاحية فانه اذا المذكور فيه
التمني والتمني ليس بارادة والا كان ارب تعلياً متمنياً لكونه مراداً وموافقته المتمني
ليس طاعة بالانفاق وان قيل انه يجوز بالتمني عن الارادة فليس اولى من القول بانه
يجوز به عن الامر ثم وان سلبنا ان موافقة المردي في ارادته طاعة ولكن مطلقاً

او بشرط ان يكون الاتي به قاصدا لموافقة الارادة الاول ممنوع علي ما تقدم
والثاني مسلم ولكن الكافر لا ياتي بالكفر لقصد وواقفه ارادة الرب تعالى
فلا يكون مطيعا بذلك فظهر لو كان مريدا للتسفة والظلم لكان سفها
ظالمنا سبق جوابه في خلو الاعمال فظهر ان ارادة القبح مشحة فهو مني على فاسد
اصولهم في التحسين والتقيح الذاتي وقد بطلناه فظهر رعاية الصلاح في
فعله واجب باطل بما سبق في التعديل والتجوزين فظهر اذا جاز ان يكون امر
بالشيء وليس مريدا له جاز ان يكون مخالفا له ولا يكون مريدا له فهو جمع من غير دليل
جامع فلا يقبل كنف والفرق حاصل وذلك لان الامر لا يتوقف عليه وجود
المامور بخلاف الارادة في المجاد ضرورة كون الحادث جازيا او محض
الحادث دون مخصص كما سبق واما المنصوص فقد سبق جوابها في مسألة
الارادة فظهر لان سلم استعماله كون ما علم الله انه لا يكون قلنا لانه لو وقع لا يعل
علم الباري جهلا ومو محال وما لزم عنه المحال فهو محال غير ان اجالته لانه
بل لغيره والمحال لغيره مساو للمحال لذاته من جهة انه لا يقع فظهر لان سلم امتناع
ارادة ما علم انه لا يقع قلنا امتناع ذلك مما علمه كل احد من نفسه بالضرورة
وما ذكره من المثال فلا نسلم انه اراده بل هو ممنوع التوق على الله محال قولم الحجر
والقصور انما يلزم فيما هو من فعل نفسه لا فيما هو من فعل غيره فهو مني على فاسد
اصولهم ان ثورا لقا غير الله وفاعلا سواه وقد بطلناه في الاصل الثاني
ومنا انه لا خالق الا الله ولا مبدع سواه فظهر انما يكون عاجل ان لو لم يكن قادرا
على اضطرار العبيد الى ما يريد قلنا الاضطرار بطريق اظهار الآيات وانواع
المخوفات اما ان يكون مفضنا الى الايمان في حق من عرف لاله او في حق من لا
عرفه الاول ممنوع لان المعرفة حاصلة له وتحصيل الحاصل محال والثاني
انما يمنع لان من لا يعرف الله تعالى لا يعلم المقصود من ذلك الانقاذ الى
معرفة فلا يكون مفضنا الى المعرفة فان قلوا بان الله تعالى يفضله ملك كما قول
له انك ان انت نجوت من بين المهالك وان اصرت على كفرك ملكك فيقول
الايمان بالملائكة فرع الايمان بالله تعالى فمن لا يصدق بالله فلا يكون مصداقا للملا

وان
ثم كان مصداقا بالملائكة فما الذي يوثقه ان يكون المحاطب له عذرت
لا ملك ثم وان سلمنا امكان معرفته بذلك ولكن لان سلم ان ظهور
الآيات وانواع المخوفات مما يوجب الاضطرار الى الايمان ومدل عليه قوله
تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما
كانوا الومنون وقوله تعالى وما نعني الآيات والندرة عن قوم لا يؤمنون ثم
وان سلمنا لزوم الاضطرار الى الايمان من ظهور الآيات غير ان القول للاضطر
منهم لا يصح فان المقصود من التكليف بالايمان والطاعة عندهم انما هو الفوز
بالنعيم المقم وازاحة العذاب الاليم وذلك لا يحصل عندهم بالاضطرار
بل انما يحصل بالاختيار وعند ذلك فالتكليف بالايمان مع عدم حصول النعم
منه والحكمة المطلوبة يكون قبيحا والقبح مستحيل صدوره من الله تعالى عندهم
واما ما تمسكوا من الآيات فظواهر غير يقننة محتملة للتأويل والتخصيص
المعارضة كقوله وان قوله فظلت اعناقهم لها خاضعين وقوله ولو شئنا
لجمعناهم على الهدى اما ان يكون ذلك بطريق الاضطرار او لا بطريق الاضطرار
فان كان بطريق الاضطرار فهو قبيح عندهم على ما سبق وان كان لا بطريق الاضطرار
فلا يكون الايمان لازما وعليه هذا فقد حرح الجواب عما مضى به من مثال الملك
فظهر انما يوصف بالنقص والقصور من تضرر ونفع قلنا فيلزم على قوله
ما قالوه الا يوصف الرب تعالى بالنقص والقصور تتقدم وعد ونفوذ ارادته
في افعاله وهو محال ويلزم ايضا الا يوصف الحوادث بالقصر نظرا الى ما فاها
من كل لانت الحيوانات لعدم تضررها وانفعها وهو ايضا يمنع فظهر يلزم من كون
الايمان تامورا ان يكون مرادا لنا ابطل الملازمة الارادة للامر في مسألة
الكلام وما ذكره في المقر من الوجهين فوابه على ما عرف في النهي فظهر ما
ذكره من الاجماع فامر ظني قلنا وان كان ظنا فلماذا ذكر الاستدلال بل انما
ذكرناه لبيان ان ما ذكرنا على وفوق الدين واجماع المسلمين بخلاف ما ذكره فظهر
العموم عند كراهة صيغة له قلنا بمعنى انه ليس بترصيصه يقتضي مجرد ما العموم
مع قطع النظر عن القران والقران في محرفه متظاهرة على ارادة العموم من فظهر

اد

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فانهم انما يوردون ذلك في معرض
المعظم لله واعلا شأنه ولا يمكن ان يقال بحقيق هذا المعنى بنون
مشتبه في افعاله دون افعال العباد اذا لو احدثنا انما هذه المشابهة
ولا فائدة في تخصيص الرب تعالى وما ذكره من المعاد وانه يقولهم
استغفر الله مما كره فوجب تحمله على المنهي عنه لا على ما تناقض الارادة فان
لسمية المنهي مكر ومناشيع وهو الاولي جمعا من الدليلين فانه اولى
من تعطيل احدهما قولهم ما ذكرته بلزوم منه ان يكون العبد مضطرا اليه
احسن ما ذكره فلنا هذا لا يرد على كونه في العلم فان ما علم الله وقوعه لا يرد
وقوعه وما علم عدمه فلا يرد من عدمه ويخرج العبد بذلك عن الاختيار
كاملته في الارادة وما هو الجواب في العلم والجواب في الارادة والله اعلم
النوع السابع في اسماء الله الحسنى لتشتمل على ثلثة فصول في الاسم
والتسمية والمستحب في ما اخذ حوازم سميات الاسماء الحسنى ج في معاني اسماء
الله الحسنى **الفصل الاول** في الاسم والتسمية والمسمى انفق للعلاء على
المغابرة من التسمية والمسمى واختلفوا في الاسم فذهب الاكثر من اصحابنا والجم
المغفرا الي ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة والاسم هو نفس المدلول وسواء
كان المدلول وجودا او عدما خلافا لسدود من اصحابنا في قوله ان قول
القابل معدوم وتسمية لامتي لها لظنه ان الاسم لا يكون الا بثبوتها ثم اختلف
بمولانا في الاسم هل هو نفس المسمى او لا فذهب بعضهم كالاستاذ الى كونه فورك
وغیره ان كل اسم فهو المسمى بعينه وانه اذا قال القابل الله فقوله دال على اسم هو
المسمى بعينه واذا قال عالم او خالق فقوله دال على الرب الموصوف بلونه
عالم او خالق وقال بعضهم الاسماء تنقسم فيها ما هو عين المسمى كالوجود والدال
ومنها ما هو غير المسمى ككون البارئ خالقا وفاقا فان المسمى بكونه خالقا وفاقا
هو ذاته والاسم هو نفس الفعل والخلق وفعله وخلفه غير ذاته ومنها ما ليس
نفس المسمى لا غيره كاصافا لرب تعالى بصفاته الفعانية ككونه عالما وقادرا
ونحوه فان المسمى ذاته والاسم علمه وقدرته وعلمه وقدرته ليس نفس ذاته

بذلك

ولا عندهما كما سبق في الصفات وذهبتا لمقتزلة الى ان الاسم هو التسمية
ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر
بن ابي ايوب الى ان الاسم مشترك بين التسمية والمسمى وانه قد يرد تارة
ويراد به التسمية وتارة يراد به المسمى فاقام له دليل فيه على عود الاسم
الي التسمية دون المسمى وبالعكس وجب اتباعه والالتفات على الوقف
هو قرب من مذهب اللغة اصح اصحابنا على ان الاسم غير التسمية بالنصوص واللغة
والاجماع اما النصوص فقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى اي ربك الاستحالة
كون الاقوال الدالة عليه مسميه وايضا قوله تبارك اسم ربك والمراد تبارك
ربك لاستحالة اوصاف التسمية بذلك وايضا قوله تعالى ما بعدون من
دونه الا اسما والمراد به الاصنام لانفس الاقوال الدالة عليها فانهم ما كانوا
يعبدون اقوالهم وايضا قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والمراد
به ذكر الله لانفس التسمية اذ التسمية هي نفس الذكر ولو اراد بالاسم نفس الذكر
لكان معناه ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهو ممنوع واما اللغة فمن وجهين
الاول قول سيبويه الافعال امثلة لحدث من لفظ احدث لاسما والاحداث
انما تصدر من المسميات لاسم الاقوال الثانية قول لبيد الى الحول ثم اسلم السلام عليك
ومن سلك حولا كما ملا فقد اعتذر والمراد من قوله ثم اسلم السلام لنفس
السلام الذي هو متبادر الي الفهم عند اطلاق السلام واما الاجماع فهو ان
الامة من المسلمين مجمعة قبل ظهور هذا الخلاف على ان الاسماء الحسنى كانت
لله تعالى في ذاته ولو كانت الاسماء هي التسميات لاي الاقوال الدالة او لاجاز
لكانت العبارات الدالة قدمة او لما كانت لاسماء الحسنى قدمة وكل واحد
من الامر من ممنوع وايضا فان ارباب العقول متفقون على ان المسميات لها
اسما وان سكت المسمون عن التسميات والاقوال الدالة واذا ثبت ان الاسم يغاير
للتسمية فمتنع ان الاسم هو المسمى مطلقا بل لابد من التفصيل الذي ذكرناه لانا
نعلم بالاضطرار اختلاف المدلولات في قول القابل الله وفي قوله الله عالم
خالق وان كل واحد من معنى يغاير لما انبأ عنه القول الاخر وذلك مع اتحاد

المستحق ممنوع وعلى هذا فكل تسمية من حيثها صفة للمقابل بها اسم لا يدخله الصدق
ولا الكذب وان دخلها ذلك من جهة كونها تسمية وليس كل اسم تسمية
فان العلم اسم لمن هو وصفه له وليس تسمية لانه ليس بقول دال ولو قول الله
كلام صدق والاسم والتسمية فيه والاسم واحد اذا التسمية كلامه وهو
الاسم المدلول بالمسيح ذاته وقال تعالى انا الله فالاسم هو المستحق التسمية كلامه
ولست غير المستحق لا غيره ولو قال تعالى انا العالمون بالتسمية قوله والاسم
علمه والمسيح ذاته وليس كل واحد من التسمية والاسم والمسيح ههنا غير
الاخر ولا غيره ولو قال تعالى انا الخالق بالتسمية قوله والمسيح ذاته وليست
التسمية ههنا عن الاسم ولا غيره والاسم هو الخلق وهو غير التسمية والمسيح
ولو قال الواحد منا الله او قال الله عالم او الله خالق بالتسمية هي قول الواحد
منا الله وهو غير الاسم والمسيح جميع هذه الصور في الصورة الاولى الاسم
هو المسيح في الثانية الاسم ليس هو عن المستحق لا عبرة وفي الثالثة الاسم غير
المستحق فان قيل المراد من النصوص المذكورة انما هو المسيح بطريق خذ في المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية
على ما سبق تحقيقه وعليه يجب حمل كلام سيبويه ودليل التاويل ما سند كره
عن قريب والمراد بالسلام في قول الشاعر انما هو الله تعالى اذ السلام
من اسمائه على ما ياتي واما الاجماع على الاسماء الحسنى في الازل فما لا يمكن التمسك
به اما على اصل كونه وان تعذرت الاقوال الحادثة اذ لا يمكن التمسك
به اما على اصل كونه وان تعذرت الاقوال الحادثة والاقوال القديمة
غير متعذرة عندكم فما المانع من ازالة الاسماء لازلة الاقوال القديمة
عندكم واما عندنا فلانه يجب الحمل على الاسماء الحسنى كانت له في الازل
بالقوة والامكان وعليه يجب حمل اتفاق العقلاء على الاسماء وان سكت
المستمون ويدل على ما ذكرناه من التاويل في جميع ما ذكرتموه امور ثلثة الاول
هو ان الاسم في اللغة ماخوذ من التسمية وهي العلامة وذلك انما يتحقق في الاقوال
الدالة دون المدلولات لثاني انه لو كان الاسم هو المسيح للزم تعدد الالهة

7
ضرورة انعقاد الاجماع على بعد الاسماء وانها تسعة وتسعون اسما
والنعد في الله تعالى محال الثالث انه لو كان الاسم هو المسيح لكان المستحق
لنار عاضا علمها وتو محال والجواب اما ما ذكره على النصوص
وقول سيبويه فراجع الى الاضمار في الكلام ما ليس فيه وهو ممنوع الا
لضرورة ولا ضرورة فاسطلم ما يذكر ونعم دليل لنا ويل واما حمل
السلام في قول الشاعر على الله تعالى فبعيد لما حققناه من ان السلام المعهود
هو المتبادر الى الفهم من لفظ السلام عند الاطلاق فلا بد له من دليل
تظهر ما المانع على اصدمكم من قدم الاسماء لغده الاقوال الربانية فلنا نحن انما
ذكرنا الاجماع من هذا الوجه بطريق الالزام على المحصور وهم لا يعنفدون
قولا قدما الا انما ذكرناه استدل الا على ما يعنفده وما ذكره من الحمل على
القوة والامكان فاويل لا بد له من دليل وكذلك لقول في باويل اجماع
العقلاء وما ذكره من الدليل الاول فممنوع بل الاسم ماخوذ من التسمية وكذلك
يقال في صغرى سميو لا وسيم وفي جمعه اسماء لا او سماء وان سلمنا ما ذكره
فما لا يدل على اختصاص الاسم بالتسمية فان سمة كل شيء وعلامة خصوص تسميته و
ذلك يتحقق في مدلول اللفظ واما الدليل الثاني فانما يلزم من اعتقاد كون
الاسماء وانها منقسمة الى اسماء ذات واسماء صفات واسماء افعال فلا يمكن
يلزم على هذا القابل اشكال مشكل وموانعنا وان ساعد في اسماء الذات و
الصفات والافعال فغير مساعد في اسماء الذات مع تعدد ما واتحاد الذات
وذلك نحو سميته ذاتا موجودا لها ولا خواب له الا باعتقاد عدم تعدد
اسماء الذات مع اتحادها واعداء كل اسم الى صفة زائدة على نفس الذات كما
ذكره القاضي ابوبكر وان النعد في التسمية لافي الاسم واما الدليل الثالث فانما
يلزم ان لو كان الاسم هو القول الدال وهو المستحق وليس كذلك على ما حققناه
الفصل الثاني في ما خذ جواز تسميات الاسماء الحسنى
وليس ما خذ الجواز في ذلك دليل عقلي ولا قاسا لفظيا والا كان سمة
الرب تعالى بكونه فقها وعا قلام مع صحة معاني هذه التسميات في حقه وهي

العلم والفقه اولى من سمته بالمكر والخديعة والكيد والوكيل اشكالها
في طواريب بل باخذ ذلك انما هو الاطلاق والادنى من الشارع فكل ما ورد الاد
من الشارع به جوزناه وما ورد المنع منه منعنا وما لم يرد فيه اطلاق و
لا منع فقد قال بعض اصحابنا بالمنع منه وليس القول بالمنع مع عدم ورود المنع
منه اولى من القول بالخوان مع عدم ورود التجوز اذ المنع والتجوز جحكاه وليس
اخبارات احدهما مع عدم دليله اولى من الاخر بل الحق في ذلك لو وقف وهو
انما الحكم يجوز ولا يمنع والمتبع في ذلك من الظواهر الشرعية مما هو المتبع في
سائر الاحكام وهو ان يكون طائفة دلالة وفي صحته ولا يشترط فيه القطع
كاذم بل له بعض الاصحاب لكن التجوز والمنع من الاحكام الشرعية وان التفرقة
من حكم وحكم في اشتراط القطع في احدهما دون الاخر بحكم لا دليل عليه فان قيل
سميات اسماء الصفات وان كان مفيداً الا ان ما ورد من تسميات الذات غير
مفيد لان المقصود من التسمية انما هو لتعريف والتعريف بها لتفصيل الذات غير
ممكن اما بالنسبة الى الله تعالى فلان علمه بذاته وبغيره غير متوقف على تسمية
ولا غير ما من التعريفات والا كان يتفرد عدم ذلك المعرف جاملا وهو محال
واما بالنسبة الى الواحد منا فلان معرفه حقيقه ذات الاله غير ممكنه له
على ما سبق في مسائل الصفات قلنا ما ذكره فبني على وجوب رعاية الغرض
والمصلحة في افعال الله تعالى وقد سبق بطلانه وان سلمنا ذلك ولكن لا
نسلم ان معرفه حقيقه ذات الاله غير ممكنه على ما سبق انصافاً في مسائل الصفات
الفصل الثالث في معاني اسماء الله الحسني والاسماء الحسنی تسعون
اسماً اولها الله وهو من الاسماء الخاصة بنباته لا يوصف به غير تعالى وقد اختلف
فيه فذهب ذاهبون الى انه اسم علم للذات لا اشتقاق له وذهب ذاهبون
الى انه مشتق من الاصل فيه الاله غير الله ادخلت عليه اللام للتعظيم والتعظيم
فقالوا الاله ولما كان استعمال ذلك غاملاً والهمزة مستثقله حذفوا الهمزة
وادغموا الهمزة في اللام الاخرى فقالوا الله ومنهم من قال الاصل فيه الاله
غير انهم ادخلوا عليه لام التعظيم في اللام الاخرى فقالوا الله ثم اختلفوا

في جهة اشتقاقه فمنهم من قال هو ما خوذ من التائه وهو التقيد ومنهم من
قال هو ما خوذ من الوله وهو الحيرة وقل معنى الاله هو القادر على الخلق
فارجع حاصله الى صفة القدرة وقل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقل هو
الغالب الذي لا يغلب وقل هو الذي لا يصح التكليف لامنه وحاصل
مذو الوجوه يرجع الى صفة فعلية وسلبية **الرحمن الرحيم** معناه
مراد الانعام على الخلق يرجع حاصلهما الى صفة الادادة ونما من لذة النذات
والنديم والرحمن من الاسماء المحصاة بالله تعالى دون غيره بخلاف الرحمن
وقال ابن عباس الرحمن خلقه جميعاً والرحمن هو من خلقه وقل الرحمن لا يمل
الذنا والرحمن لا يمل الاخرة وقل الرحمن برحمة خلقه والرحمن هو العطوف
بالرزق على عباده الملك قتل معناه انه يعز من يشاء ويذل من يشاء ويستجيب
عليه الادلال وحاصله راجع الى صفة فعلية وسلبية وقل هو الملك الساكن
فارجع حاصله الى صفة فعلية وقل هو الذي يؤل ويغزل ولا يتصور عليه
توليه ولا عزل وهو راجع الى صفة فعلية وسلبية وقل هو المتفرد بالعز
السلطان اي متصرف به دون غيره والعز هو القدرة على ما انا في فارجع حاصله
الى صفة القدرة وصفه سلبية وقل هو ذو الملك والملك خلقه وعلى
مناقسمته بالملك انما يصح فيما لا يزال في الازل وقال القاضي ابو بكر هو
القادر وعلى هذا يعود كصفة القدرة ويكون مسمى بالملك في الازل
لكونه قادراً اذ لا والجواهر في حال بقائها وان لم يكن مقدرة الابد فلا
تخرج عن كونها مملوكة باعتبار القدرة على انقائها اما الخلق البقاء لها ان
خلق الاعراض التي لا يتم بقاء الجواهر الالهها **القدوس** معناه انه البري من
المعائب فيكون صفة نفى وقل هو الذي له الكمال في كل وصف اختص به وقل
هو الذي لا يحده الا وهام ولا يصوره الابصار فيكون صفة سلبية **السلام**
قل معناه ذو السلامة عما يستجيب عليه من القابض فيكون صفة سلبية و
قل هو ذو السلم اي ان السلامة به ومنه فيكون صفة فعلية وقل بل معناه
انه سلم على خلقه ومنه قوله تعالى سلام قولاً من رب رحيم فيكون صفة كلامية

المؤمن قتل معناه المصدق لنفسه ورُسُلُه فما ابتواعه في تليغهم اما
بالقول فكون صفة كلامته او مخلوق المخرجة فكون صفة فعلته وقل معناه
انه نوم عبادته من الفرع الاكبر ما بان خلق لهر الطمانينه من ذلك فارجع الي
صفة كلامته وقل معناه ان الحقايق منكسفة له فيرجع الي صفة العلم وقل
معناه ان القول قوله لاخلاق عليه فيرجع الي صفة كلامته وسلبية وقل
معناه استحالة الزوال عليه فكون صفة سلبية **المهمين** قتل معناه الشاهد
ومنه قوله تعالى مصداق لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليهم اي شامدا عليه
ومنه قول الشاعر ان الكتاب مهيمن لنبينا والحق عرفه ذو والالبا
لكن من الائمة من فسر كونه شهيدا معنى كونه عالما فيرجع الي صفة العلم ومنهم من
فسره بالقول المصدق فيرجع الي صفة الكلام وقل معنى المهمين اي
الصادق في قوله وقل معناه الحفظ وسياتي شرحه **الغرز** قتل هو الذي
لا يرام وقل هو الذي لا يخاف في مراده وقل هو الذي لا يخوف بالتهديد
وقل هو الذي لا يخط عن من لته وقل هو الذي لا يمثله وقل هو الذي
لا يعدخذ وقل هو الذي لا يصح عليه نقص وحاصل لكل يرجع الي صفات سلبية
وقيل هو الذي تعدت من انا وقل هو الذي عليه نواب لعاملين فكون
صفة فعلته وقل هو القادر والعزة هي القدرة ومنه المثل قولهم من عز بن
وقال تعالى فخرزنا بئنا لك اي قوتنا وابتدنا فارجع الي صفة القدرة **الجبان**
قتل هو ما خوذ من الجبر وهو الاصلاح ومنه يقال جبرت الحظرف الجبر وقل هو
الحامل لخلق على ما يريد وقيل هو المنيح الذي لا ينال ومنه يقال للخلعة جبارة
اذا طالت وقصرت عنها الايدي وقل هو الذي لا يجز عندا لتقديس ولا
لشفق عندا لبدل وقل هو الذي لا يمتنى ما لا يكون ولا يشرف على ما لم يكن وقل
هو الذي لا ينافس في فعله ولا يطالب فعله ولا يجرحه في مقدور وقل هو
الذي لا يحب عليه شئ وقال ابن عباس هو العظم والعظم هو ما انتفت عنه
جميع صفات النقص وحاصل الجميع يرجع الي صفات سلبية وقل معنى العظم
هو ما ثبت له جميع صفات الكمال وانتفت عنه جميع صفات النقص وذلك

مشملة على الصفات النفسانية والفعلية والسلبية **المتكبر** قتل
معناه ما فعل في العظم الخالق وهو المختص باختراع الاشياء **البارئ**
معنى الخالق **المصور** وهو المختص بابداع التركيب وكل ذلك من صفات
الفعل الغفار معناه المرید لا زالة العقوبة بعد استحقاقها وموراجع الي
صفة الارادة **القهار** ومعناه الغالب الذي لا يغلب وهو صفة سلبية
وعلية **الوهاب** وهو المختص بكثرة العطاء وهو صفة فعلية **الرزاق** هو
المختص بعطية ما نقوت ويدفع السلف وهو صفة فعلية **الفتاح** معناه
المختص بتيسير ما يقدره يكون صفة فعلية وقل هو الخاكر ومنه قوله تعالى
رنا افع بيننا ومن قومنا بالحق اي احكم ثم الحكم قد يكون بالقول والافعال
وقد يكون بالافعال والقدر الاول يرجع الي صفة كلامته والثاني
يرجع الي القدرة والارادة وقل هو الخاكر هو المانع ومنه يقال حكمة
الحياء لمنعها من حياح الدابة وموراجع الي صفة فعلية وقل معنى الفاح
خالق الفتح وهو النصر ومنه قوله تعالى ان استقموا فقد جاكم الفتح معناه
ان استنصر واقد جاكم النصر وموراجع الي صفة فعلية **العليم** معناه
العالم بجميع المعلومات وهو صفة علمية **الفاطر** وهو المختص بالسلب **الواسط**
وهو المختص بالتوسعة والمنح وبما صفتان فعليتان **الحافظ** ومعناه دافع
البلية وهي صفة فعلية **الرافع** معناه المعطي للمنازل وهو صفة فعلية
المغز معناه معطي القوة وهو صفة فعلية **المذل** ومعناه الموجب لخط
المنزلة وهو صفة فعلية **السميع البصير** اي مؤذ وسمع وذو بصر **الحكم**
معناه الخاكر وقد سبق تفسير **العدل** معناه انه لا يفرق منه ما تفعل
فهو صفة سلبية **اللطيف** قتل معناه خالق اللطف وكون صفة فعلية
وقل هو العلم بالحقايق فارجع الي صفة العلم **الحبير** قتل معناه العليم وقل
معناه المحرف الاول صفة فعلية والثاني صفة كلامية **الحليم** قتل معناه
انه الذي لا يسقره زلات العصاة بمجمل العقاب علمها قبل وفها المقدر
فكون صفة سلبية **العظيم** وقد سبق معناه **الغفور** ومعناه يريد

ومعناه المختص بالانذار
وهو صفة فعلية

ازالة العقوبة بعد استحقاقها **الشكور** قل معناه المجازي على الشكر
وقل انه المنيب على العليل من الطاعة بالكثير من النعمة وعلى التقديرين
يرجع حاصله الى صفة فعلية وقل معناه انه المثنى على من تمتك بطاعة
فرجع الى صفة كلامية **العلى** ومعناه معنى المتكبر وفي معناه الكبير
انصا **الحفيظ** قل معناه العلم يرجع الى صفة العلم وقل هو الذي لا
يشغله شيء عن شيء فرجع الى صفة سلبية وقل هو الذي سقى ما يريد
انقاؤه فرجع الى صفة فعلية **المقيت** قل معناه حالي الاوقات وقل
هو المقدر وحاصلها يرجع الى صفة فعلية وقل معناه الشهيد والعالم
بالحاضر والغائب فيرجع الى صفة العلم وقل هو المقدر فيرجع الى صفة
القدرة **الحسيب** قل معناه الكافي لكل ما يكفي العباد من مهامهم
فكون صفة فعلية وقل هو الحاسب باخباره المكلفين عما فعلوه من خير
وشر فيرجع الى صفة كلامية **الجليل** ومعناه معنى المتكبر كما سبق **الكريم**
قل معناه الجواد فكون صفة فعلية ان قل الجواد مودوا الجود او صفة
القدرة ان قل الجواد هو المقدر على الجود وقل هو العلي الرتبة ومنه يقال
كرام المواشي لفايتها وقد سبق تفسير العلي وقل هو الذي يعف عن الذنوب
وسيا في شرح العقول **الرقب** ومعناه الحفظ وقد سبق تفسيره **المجيب**
قل معناه الذي يجيب لادعة وقل هو الذي يسعف الداعي ما اراد
والاول يرجع الى صفة كلامية والثاني الى صفة فعلية **الواسع** قل
معناه العالم وقل معناه الغني وقل معناه الكافي للخلق والاول صفة
علم والثاني صفة سلب والثالث صفة فعل **الحكيم** قل معناه الحاكم و
قد سبق تفسيره وقل معناه العالم وهو صفة علمية وقل هو المحكم المقدر
للأشياء فيرجع الى صفة فعلية **الودود** قل معناه المودود وكما للولوب
والركوب معنى المحلوب والركوب وهو المحبوب فيل هو الوادى المحب معنى
كونه محبا ثاوه على المطيع في الدنيا وثوابه له في الآخرة فيرجع الى صفة
فعلية وكلامية **المجيد** قل معناه الجميل الافعال وقل معناه الكبير الافعال
ومنه

ومنه قول العرب محب بالليل اذا صادفتهم عي حسيبا فكون راجعا على
المفسرين الى صفة فعلية وقل هو الذي لا يثادك في مال له من اوصاف
المدح كغيره فكون صفة سلبية **الماعث** معناه المعيد الشامد ومعناه
العالم بالحاضر والغائب فهو صفة علمية **الحق** قل معناه الموجود والواجب
لذاته اي انه لا يفتقر في وجوده الى غيره فيرجع الى صفة سلبية وقل معناه
الحق اي الصادق في القول وقل هو مظهر الحق فيرجع الى صفة فعلية و
قل معنى الحق القول وهو صفة فعلية **الوكيل** قل معناه الكفيل اي المتكفل
بجرائح الخلق فكون صفة فعلية وقل هو الموكل اليه في امر الخلق **القوى**
معناه المتمكن من كل مهارة القادر عليه فيرجع الى صفة القدرة **المتين** معناه
نفي النهاية في القدرة وهو صفة نفسية و**الولي** ومعناه الحافظ
لولاية **الحمد** معناه المحمود **المحصى** قل معناه العالم وقل هو القادر ومنه
قوله علان لم يخصه اي لم يطبقوه وقل هو المسي عن عدد كل معدود فالاول
يرجع الى صفة العلم والثاني الى صفة القدرة والثالث الى صفة الكلام
المبدي وهو المختص بالابداء، النفضل فهو صفة فعلية **المعيد** معناه المختص
باعداء الخلق وهو صفة فعلية **المحيي** معناه الخالق الحيوة وكون صفة فعلية
التميت ومعناه الخالق الموت وهو صفة فعلية **الحى** طاهر وهو صفة نفسية
القيوم قل معناه الدائم الباقي وقل معناه اقامة التدبير في العالم فالاول
صفة ذات والثاني صفة فعل **الواجد** قل معناه انه الغني الذي لا يفتقر
منه قوله تعالى اسكنو من من حيث سكنتم من وجدكم وقل هو العالم والاول
صفة سلبية والثاني صفة ذاتة وقل هو المختص بجاده ما يريد فهو صفة فعلية
الماجد قل معناه المرتفع العالي وقل هو المختص بالولاية والتولية فالاول صفة
ذاتية والثاني صفة فعلية **الاحد** سبق تفسيره في اثبات الوجدانية
الضد قل معناه السيد ومنه قول الشاعر الامكر لنا عي بخزني اسد
لعرو بن مسعود وبالسيد الضد هو قل السيد هو المال وقل هو الحكيم
وقيل هو العالي الدرجة وقل هو المدعو المسؤول وقل معنى الضد هو الذي لا خوف

له فكون صفة سلبية والا لوصفه نفسية وقل معنى الصمدية ليرتد
 القائل المقدر معناها ظاهر في موثبات لقدرة وهو صفة نفسية المقدم
 الموحى معناه المحض تنقده من نشاء، وناخر من نشاء **الاول** الاخر معناه انه
 اذلي ولا يزال وانه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ
 وبما صفتان سلبيتان **الظاهر** معناه القادر والقاب ومنه يقال ظهر
 فلان على فلان اذا امره فكون صفة فعلية وقل هو المعلوم بالادلة الفاطمية
الباطن معناه المحجب عن حواس خلقه بحيث لا يدركونه في الدنيا فكون صفة
 سلبية وقل هو عالم الخفيات لا يكون صفة نفسية **الولي** معناه
 المالك لكل شئ والقادر عليه فيعود الى صفة نفسية **المتعال** وتقرب
 من العلية وقد سبق تفسيره **الرش** معناه البارز اي فاعل البر وهو الاحسان
 الى الخلق وهو صفة فعلية **التواب** معناه انه يرجع فضله واحسانه على عبده
 اذا عاد واعين معاصيهم وتابوا اليه فان التوبة بمعنى العود والرجوع ثواب عليهم
 لتوبوا اي يرجع عليهم ليرجعوا وهو صفة فعلية **المنتقم** معناه المتعاقب لمن
 عصاه وهو صفة فعلية **الرفوف** معناه المرید للتحقق عن العبيد **مالك الملك**
 معناه المنتصرف في المخلوقات على حسب ما يشاء وتجنار فيرجع الى صفة فعلية
ذو الجلال والاکرام وهو قرب من معنى الجليل **المقسط** معناه العادل ومنه
 يقال لاقسط الرجل اذا عدل وقسط اذا جار وهو صفة فعلية **الجامع** معناه
 المحض بجميع الخصوم يوم القيمة والقصاص وانصاف المظلوم من الظالم وهو
 صفة فعلية **الغني** معناه الذي لا ينفق الى شئ وهو صفة سلبية **المغني**
 معناه المحسن لحوال الخلق وهو صفة فعلية **المانع** معناه المانع المرشاء من المنافع
 وهو صفة فعلية **الضار** **النافع** معناه الخالق للضر والنفع وهو صفة فعلية
النور سبق تفسيره في نفي التشبيه **الهادي** معناه المحض خلق الهدى
 وهو صفة فعلية **البدیع** معناه انه المبدع الخالق وقل انه لا نظير له
الباق معناه لا اخر له وهو لا يتصور عليه العدم وهو صفة سلبية **الوارث**
 معناه الباقي بعد فناء الخلق والمالك بعد زوال كل ما سواه **الرشيد** معناه
 انه

انه موصوف بالعدل وقبل معناه المرشد الى مثل الخيرات **الصبور** معناه
 الحليم وقد سبق تفسيره فهذه جملة معاني اسماء الله الحسنی احصاها لي
 غاية الاجازة والاختصار بميزين لبعضها عن بعض تقريرا لفهمها على القاصرين
 واعلم ان الاسماء الحسنی قد ينقسم وجوبا من القسم لا بد من الاشارة اليها بما لغه
 في التفهيم لغير المندرجين لاول لان من الاسماء الحسنی ما هي نفس ذاته ومنها ما
 هي غير ذاته ومنها ما ليس هي نفس الذات ولا غيرها كما سبق تعريفه الثاني في الاسماء
 منها ما هي صفات نفسانية كالعلم والقدره ومنها ما هي صفات فعلية كالخلق
 والرازق ومنها ما هي صفات سلبية كالغنى الثالث منها ما لا تعدى الذات
 كالله ومنها ما تعدى كالعالم والقادر فانه يتعدى الى المعلوم والمقدور الرابع
 ان الاسماء منها ما لا يسمى بها غير الله كلاله والرحمن ومنها ما يسمى بها غير اما
 مطلقا كالعالم والقادر واما بالاضافة كلقابض الباسط فانه لا يقال لغتر
 قابض باسط مطلقا بل قابض المالم وباسط الخبز الخامس ان من الاسماء ما دل
 عليها فعله كالعلم يدل عليه الايقان ومنها ما يدل عليه صفة من صفاته كالخاء
 يدل عليها العلم السادس الاسماء منقسمة الى ما هي قديمة كصفات الذات
 والى ما هي جديدة كصفات الافعال السابع الاسماء منها ما هي قائمة بذاته كالاسماء
 النفسانية ومنها ما هي خارجة عن ذاته كاسماء الافعال الثامن الاسماء منها ما
 هو معناه واحد كالعالم والقادر ومنها ما هو مركب من صفة فعلية وسلبية
 او نفسية وسلبية او صفة نفسانية وفعلية او من الصفات النفسانية
 والفعلية والسلبية التاسع الاسماء منها ما هو متفق على معناها ومنها
 ما هو مختلف فيه واعبر بكل ذلك بما اسلفناه والى منها لهما الكلام من القسم
 الاول في واجبا لوجود القسم **الثاني** في الموجود الممكن الوجود
 لتشمل على مقدمة وخمسة اصول اما المقدمة ففيها حصر في الجواهر والاعراض
 واما الاصول فالاول منها في بيان الجواهر واحكامها والثالث فيما يوصف به
 الجواهر والاعراض الرابع في بيان حدود الجواهر والاعراض والخامس في بيان
 الجواهر والاعراض المقدمة لانه في خلافا بين الخفاء في حصر الموجود الممكن

الشرح من العبادات
 كما في النسخة
 من صفات الطول كالغنية والبر
 ان كل صفة لوصف الذات بها
 كالمصروف من العبادات
 كالمصروف من العبادات
 كالمصروف من العبادات
 كالمصروف من العبادات

في الجواهر والاعراض وان اقلقت مسائلكم في جهة الحصر واقسام كل واحد
 من القسمين ولذا ذكر مسلك الفلاسفة في ذلك ولا ينبغي عليه ما فيه لم
 لعطف على مسلك بل الحق ثانياً اما الفلاسفة فقد قالوا الموجود المكوّن
 اما ان يكون وجوده في موضوع او لا في موضوع وهذه قسمة دائرية بين النفي و
 الاثبات فان كان الاقل فهو العرض وان كان الثاني فهو الجوهر وانما قالوا في
 موضوع ولم يقولوا في محل احترازاً عن الصورة الجسميّة فانها عندهم جوهر و
 هي قائمة في محل هو المادة الجسميّة وليست المادة عندهم موضوعاً للصورة
 بل محلاً لها والمحل اعم من الموضوع اذ الموضوع عندهم هو محل المتقوم ذاب له المقوم
 لما حل فيه كالجسم بالنسبة الى الاعراض القائمة به وليس كل محل للشيء يكون مقوماً
 لما حل فيه كالمادة بالنسبة الى الصورة الجسميّة فانها غير مقومة للصورة
 الجسميّة بل للصورة الجسميّة هي المقومة لظهورها واذ اعرف ذلك قالوا الجوهر
 اما ان يكون بسيطاً اي لا تركيب فيه لومركباً فان كان بسيطاً فاما ان يكون دخلاً
 في المركب واما الا يكون دخلاً في المركب فاما ان يكون دخلاً في المركب فاما
 ان يكون متعلقاً بالمركب او لا تعلق له به فان لم يكن به فهو العقل وعبروا عنه
 بانه الموجود الممكن المبرأ عن المادة وعلانيتها وان كان متعلقاً بالمركب فهو النفس
 الفلكية والانسانه وسبباً معناها واما ان كان دخلاً في المركب فاما ان يكون محلاً
 للجزء والاخر من ذلك المركب او حالاً فيه فان كان الاول فهو المادة الجسميّة وعبروا
 عن المادة بانها التي باعتبارها ما وجد ما يكون المركب موجوداً بالقوة كما بالفعال
 وذلك في ضرب المثال كالحسب بالنسبة الى السرير وان كان الثاني فهو الصورة
 الجسميّة وعبروا عنها بانها التي باعتبارها ما وجد ما يكون المركب موجوداً بالفعل
 لا بالقوة وهي في ضرب المثال كصورة السرير وشكله بالنسبة الى السرير و
 ان لم يكن شكل السرير صورة جوهرية بل عرضية واما ان كان مركباً فهو الجسم وهو
 اما بسيط اي غير مركب من اجسام مختلفة الطبيعة او مركب فان كان بسيطاً فاما
 الا يكون قابلاً للكون والفساد او يكون قابلاً فان كان الاول فكلا ولا يكون
 ان كان الثاني فاما ان يكون حائماً او بارداً فان كان حائماً فاما يابس او رطب فان كان
 باباً

يابساً فهو النار وان كان رطباً فهو الهواء واما ان كان بارداً فاما رطب
 او يابس فان كان رطباً فهو الماء وان كان يابساً فهو التراب وهذه البسائط ٢٩
 الاربعة هي العناصر عندهم واما ان كان الجسم مركباً من اجسام مختلفة الطبيعة
 فكالنبات وانواع الحيوانات والمعدنيات واما العرض فقا لولا اما لا يوجد
 لعقله لعقل امر خارج عنه او يوجد فان لم يوجد لعقله لعقل امر خارج
 عنه فهذا اما ان تقدر تحركه او لا تقدر فان قدر تحركه فهو حركي لكم وهو
 اما ان متصل حراره عند حد واحداً ولا يتصل فان كان الاول فاما ان الذات
 او غير قار الذات فالقار منه هو البعد وغير القار منه هو الزمان وان
 كان لثانيه فهو العدد وان لم يقدر تحركه فاما ان يوجد من اخره
 لثانيه او لا يوجد من اجزائه نسبة فان كان الاول فهو جنس الوضع والوضع
 حاله يوجد للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض كما له الجسم عند القياس
 او القعود او الاسطح ونحوه وان كان الثاني فهو جنس الكيفية وهو منه قار
 للجوهر لا يوجد لعقلها لعقل امر خارج عنها وعن اجزائها ولا يوجد قسمه ولا نسبة
 في اجزائها ولا اجزائها لها وذلك كاشكال والزوجة والفرقة والانفا
 والانفعالات كالحرارة والبرودة والحلاوة وحمة الحجل وصفح الوجه و
 القوة والاقوه كالمصراعته وهي القوة التي بها تصرع العنق وحركة والمراضه
 وهي القوة التي بها قبول الجسم للمرض لسرعته والمصاحبة وهي القوة التي بها لا
 تقبل البدن المرض بسهولة والكجالات غير المحسوسة كالعلم والظن والصحة
 والهيات النفسانية التي عنها صدور الفضائل والذليل ونحوه واما ان يوجد
 لعقله لعقل امر خارج فذلك الخارج اما ان انعكس عليه في الفهم والوجود او لا
 تنعكس فان انعكس فهو جنس المضاف كالبوة والبنوة ونحو ذلك وان لم تنعكس
 عليه فهو اما جوهر او عرض لا جازان يكون جوهرًا اذ الجوهر من حيث هو جوهر ليس
 ولا مضاف وما وقع منه مضافاً فليس الاعارض فيه كذات الابل وان كان عرضاً
 فهو اما من قبيل المنسوبات والالتسلسل وان كان ليس من قبيل المنسوبات فليس
 غير الكرم والكف والوضع فان كان مضافاً الى الكرم فهو اما قار او غير قار فان كان

ليه

قائلاً فاما ان تنتقل بالانتقال او ليس فان انتقل بالانتقال فهو جنس الملك و
بوعياره عن حلة يوجد للجسم سبب نسبه الى ايماله او لبعضه ينتقل بانتقال
كالتمتع والتمتع ونحوه وان لم ينتقل بالانتقال فهو جنس الابن وبعبارة
عجالة حصل للجسم سبب نسبه الى مكانه وان كان غير فان فهو جنس مسمى وهو
عبارة عن حلة حصل للجسم سبب نسبه الى زمانه واماما اضيف منه الى
الكيف فاما ان يضاف اليه على انه منه اوفه فان كان الاول فهو جنس انفعال
كالسويد والتبييض وان كان الثاني فهو جنس انفعال كالسود والتبييض هذه
حمة الاجناس العالمة للوجودات الممكنة وهي عشرة الجوهر والكم والكيف و
الاضافة والابن ومتى في الملك والوضع وانفعال وانفعال ومن اراد معرفة انواع
كل واحد من هذه الاجناس وانواع انواعها الى الانواع التي لا نوع تحتها على طريق
الاستقصاء فعلية من احوالها وقايق الحقائق ورموزها لكونها ومدى القسمة وان
او مسمى لها افضل متأخرى لفلاسفة فهي مدخولة وغير وافه بالعرض اما اولا
فلانه اما ان يريد الموضوع مطلق محل او محل خاص فان كان الاول فليزم على اصلهم
الا يكون لصورة الجسم حيزاً فياها بالمحل وهو المادة وقد قالوا انها حيز
وان كان الثاني فاما ان يكون موقفاً والموضوع به او غير فان كان غير فلا بد من
لصوده والدلالة عليه وان كان موقفاً والموضوع به فهو هو الموضوع بالمحل
المتقوم ذاته اما ان يريدوا بكونه متقوم الذات انه لا يفتقر في وجوده الى
محل آخر بعمومه او انه يفتقر في وجوده الى ما قام به او معنى اخر فان كان الاول
فليزم ان يكون الغرض عندهم موضوعاً للغرض لا مقفراً لكل غرض الى محل تقوية
وقد قالوا ان الحركة موضوع السرعة والسطح موضوع الملاسة والحشونة
والحركة عرض بالانفاق والسطح احد انواع الكم عندهم فكيف يكون عرضاً
وان كان الثاني فاللينة بالينة الى الصورة الجسمية اما ان يكون متفتقراً
الى ما قام به من الصورة الجسمية في وجودها او لا يكون متفتقراً فان كان متفتقراً
في وجودها الى ما قام به من الصورة فالصورة ايضا متفتقراً في وجودها الى ما
لكونها محلاً لها ووجود الصورة دون محلها محال وهو دور يمنع من جهة و

المادة في وجودها على قيام الصورة بها وبوقف وجود الصورة على وجود
المادة وان لم يكن المادة متفتقراً في وجودها الى ما قام بها من الصورة الجسمية
فهو خلاف اصلهم على ما بان في ثبوتها من ان يكون المادة موضوعاً للصورة
ضرورية كونها متقومة الذات دون الصورة وانها مقومة للصورة في
وجودها وليزم من ذلك الا يكون الصورة جوهراً بل عرضاً ولو يقولوا به و
ان كان الثالث فلا بد من صورته والدلالة عليه ثروان سلباً صحيحة ما قالوه في
نفسها الموضوع فقوله السبب الخارج عن المركب اما ان يكون متعلقاً بالمركب
او لا يكون متعلقاً به فان كان الاول فهو النفس وان كان الثاني فهو العقل اما ان
يريدوا بالمتعلق مطلقاً متعلق او متعلقاً خاصاً فان كان الاول فالعقل يجب ان
يكون نفساً اذا العقول عندهم متعلقة بالمركب اذ هي حلال وجودها لا اهلاك
عندهم ولا معنى للفرق بين العقل والنفس على هذا وان كان الثالث فاما ان يريدوا
بالمتعلق الخاص بوقف وجود البسيط على وجود المركب وانه متعلق به بمعنى انه
المدبر له والمتصرف فيه او معنى اخر فان كان الاول فسبب ابطال قولهم فيه
وان كان الثاني فيلزم منه خروج النفس عن حقيقتها بعد مفارقة الابدان
فانها موجودة عندهم وليست مدبرة للابدان وان كان الثالث فلا بد من
تصوره كيف وانما ذكره من قسمي العقول والنفس فمبنى على تصور وجوده
وسبب ابطاله عن قرب ثروان سلباً صحيحة ذلك فقوله الداخل في المركب اما
ان يكون محلاً او محلاً لا نسلم الحصر مما المانع من ان يكون لا محلاً ولا محلاً كما
تقوله نحن في الاجسام المولفة من الجواهر الفردة فان بعضها ليس محلاً لبعض ولا
حلاً فانه وان يكون محلاً بالنسبة وحالاً بالنسبة وان سلباً صحيحة ذلك ولكن لا
نسلم انقسام المركب الى ما يقبل الفساد والى ما لا يقبل الفساد وسنسب انه ما
من جسم الا وهو قابل للفساد وان سلباً صحيحة الانقسام ولكن لا نسلم انحصار المقابل
للفساد فيما ذكره من الانقسام الاربعة وما المانع من ان يكون لا محلاً ولا محلاً
ولا رطباً ولا يابساً وكذلك يكون بارداً ولا يكون رطباً ولا يابساً وان سلباً
انحصار الجواهر فيما ذكر من الانواع فقوله العرض اما لا يوجد العقل ام

خارج عنه او يوجب وان سلم صحة الحصرية ولكن لا نسلم صحة انقسامها بوجوب
تعقله لعقل اخر خارج عنه الى ما انعكس عليه في الوجود والى ما لا يعكس
وذلك ان كل شيء يوقف في تعقله على عقل غيره فلا بد وان يكون له الله نسبة
واضافه ومضادة كونه مضافا الى ذلك الشيء ان يكون ذلك الشيء مضافا
اليه ايضا اللهم الا ان ننظر الى المضاف اليه لا مرجح هو مضاف اليه بل من
جهة كونه ذاتا فانه لا يلزم ان يكون مرجح هو ذات ابن عمرو فاننا اذا نظرنا الى
المكان او الى عمرو مرجح هو ذات وحقيقته ما لا يكون مضافا لزيد ولكن
ذلك يمنع من كونه مضافا من جهة اخرى ثم وان سلمنا صحة القسمة ولكن قوله ان
انعكس هو محض الاضافة فلزم عليهم ان يكون الاضافة من الاعراض الوجودية
ضرورية كونها جنسا من اجناس الاعراض الوجودية ويلزم من ذلك ان يكون الرب
تعالى متصفا بصفات عرضية وجودية ثابتة على ذاته ضرورة كونه متصفا
بالصفات الاضافية عندئذ فهو خلاف اصلهم ولا محصل لهم عرض ذلك الا
لخالفة احد اصلهم وهو ما اعتقاد حوازا ان صفات الرب تعالى بصفات وجودية
زائدة على ذاته او باعتبار ان الاضافة ليست من اجناس الوجودات الممكنة
ولم يقو لو اشئ من ذلك وان سلمنا صحة ذلك ولكن قوهم وان انعكس عليه
فهو ما حوهم او عرض مسلح ولكن لا نسلم امتناع كون المنسوب اليه حوهم قوله لان
الحوهم مرجح هو حوهم ليس مضاف اليه ولا منسوب وما وقع منه مضافا فلا
يكون الاعراض فيه كما ذكر فلزم من ذلك الا يكون منسوب ايضا الى الكم والكيف
اذ هو من حيث هو كرم او كيف ايضا غير مضاف لابعراض لعرض وان سلمنا امتناع
كونه حوهم او كرم او كيف ايضا غير مضاف لابعراض لعرض وان سلمنا امتناع
انما يلزم ذلك ان لو كان المنسوب اليه يجب ان يكون منسوبا اليه ما هو منسوب
اليه ايضا وهو غير لازم وان سلمنا امتناع ذلك ولكن لا نسلم انحصار ما ليس بمنسوب
في الكم والكيف والوضع وما المانع من كون الملك كذلك والملك حاله يحصل
للجسم بسبب نسبه اليه او لعضه ينتقل بانسقا له لانه نفس النسبة كما ان
الابن عبارة عن حالة يحصل للجسم بسبب اليه مكانه ومرج له يحصل للجسم بسبب نسبه

الي زمانه والوضع حاله يحصل للجسم بسبب نسبة اجزائه ولا فرق وان سلمنا
الانحصار في الكم والكيف والوضع غير انه لم يعرج على ما له نسبة الى الوضع
مع ادخاله في القسمة ومع ذلك فلا مانع من وجود قسم عن ما ذكر من الانقسام
بسبب النسبة الى الوضع اللهم الا ان بين امتناع النسبة الى الوضع وليس
في كلامه ما يدل عليه وان سلمنا انحصار المنسوب اليه في الكم والكيف فقوله
ما اضيف منه الى الكيف اما ان يضاف اليه على انه منه او فيه غير متسل و ما
المانع ان يضاف له جهة اخرى يحصل سببها جنس اخر اذ ليس ما ذكره من انحصار
دائرا من التنقيح والاثبات ولا هو معلوم بالضرورة وان سلمنا ذلك ولكن ما
ذكره من انحصار في اجناس الاعراض غير عام لكل عرض فان الحركة عرض وهي غير
داخلة في شيء من الاجناس المذكورة وكذلك وجود المحركات عند عرض
زايد على ذات المحركات وليس اخلاحت شيء من الاجناس المذكورة ولا هو نوع
منها لانه محمول على كل جنس منها والنوع لا يصدق حمله على جنسه واذا لم يكن الحركة
ولا الوجود نوعا داخل تحت شيء من مبداه الاجناس وبما عرض كاجناس الاعراض
يجب ان يكون اكثر مما قيل وان سلمنا انحصار فيما ذكر ولكن ما المانع من تماثل
بعضها في بعض وان يكون عدد الاجناس اقل مما قيل فانه لو قيل لهم لا نسلم ان
الارحالة يوجد للجسم بسبب نسبه اليه زمانه وكذلك في الوضع والملك
بل الان نسبة الشيء الى مكانه ومتى نسبة الشيء الى زمانه وكذلك في
الوضع والملك لم يجدوا اليه دفعه سبيلا وعند ذلك فكون الالين ومضى
والوضع والملك داخل تحت جنس المضاف وتعود عدد الاجناس الى نسبه
كيف وان شرط الاجناس عندئذ ان يكون مقولة على ما نعلمنا بالتواطى قولنا
ذاتا وان يكون للاختلاف فيما يجب كل عرض واحد من الاجناس بل لذات لا
بالعرض لو طولبوا بمحقق كل واحد من هذه الامور لم يجدوا اليه سبيلا بهذا
ما عندى فيه واما مسلك اهل الحق في انحصار فانهم قالوا الموجود الممكن انما
ان يكون في محل او لا في محل فان كان لا في محل فهو الجواهر وما لا يكون مولفا
او يكون مولفا فان كان الاول فهو الجواهر الفرد وان كان الثاني فهو الجسم

وان كان في محل فهو الرض ومواما ان يكون مشروطا بالحياة او لا يكون مشروطا
 بالحياة فالاحل كالعلوم والقدن والارادات والادراكات والكلام
 والثاني كالالوان والطعوم والارايح ونحو ذلك مما ياتي تخفيفه وهل الاجناس
 العرضية الداخلة تحت المشروط بالحياة وغير المشروط بالحياة متساوية امكانا
 بحيث لا يدخل تحت المقدور منها الا ما هو متناه اذ هي غير متساوية امكانا
 بان يكون في الامكان وجود اعراض اخر غير الاعراض المعهودة اليه غير النهائية
 فذلك ما اختلف فيه قديم كثير من اصحابنا واكثر المغزلة ليه القول بوجوب
 النهاية وذهب لقاضي ابوبكر في اكثر اجوبته ليه القول بعدم النهاية في الاجناس
 والله ذم الجبائي ومتبعوه والذي اليه مبدل المحققين من اصحابنا وهو الخي
 انه لا مجال للعقل في القضاة امكان عدم النهاية ولا عدم امكانه لعدم
 الدليل العقلي عليه نفيا واثباتا بل الواجب انما هو الوقف والتشكك في
 الامكان وعدمه الى حين قيام الدليل عليه وورود السمع به ولا بد من الاشارة
 اليه ما حذر القائلين بالامكان وعدمه والنسبة على ما فيه اما القائلون بالخصر
 فقد احتجوا بجنس الاول ان القول بتجوز وجود جنس خارج عن الاجناس المعهودة
 بحراية تجوز وجود جنس من المكات ليس تجوز وهو ممنوع باجماع المسلمين بحجة
 الثانية ان القول بتزويد عدد على الاجناس المعهودة متقابل وليس تجوز عدد
 اولي من تجوز عدد والتحتم ضعيفتان اما الاولى فدعوى مجردة من غير دليل
 فلا يكون حجة كقف وان تقسام الحوادث الى الجوز واجب للقسمة الحاضرة
 الدائنة من النفي والاثبات كما تقدم ووجود واسطة من النفي والاثبات ممنوع
 قطعاً بخلاف الاجناس العرضية الداخلة تحت المشروط بالحياة وغير المشروط
 بها على ما تقدم اذ لا دليل على الحصر لقاطع فيها واما الحجة الثانية فلزم عليها
 احاد كل جنس من الاجناس المعهودة فانها غير متساوية امكانا مع وجود ما ذكر
 من تقابل الاعداد فانها اجواب عن احاد كل جنس فهو الجواب عن اعداد الاجناس
 واما حجة القائلين بعدم النهاية فانهم قالوا احاد كل جنس مما يقضي العقل فيها
 بعدم النهاية وعدم الوقوف على عدد ليس به عدد فذلك عدد الاجناس

ولا يخفى ما فيه من الدعوى المجردة والحق مختلف فيه متفق عليه من
 عند ليل جامع فلا يقبل واذا بطل ما خذ كل واحد من القولين فلم يتبق
 الا ما ذكرنا من الوقف وعدم الجزم بكل واحد من الطرفين **الاصول الاول**
 في الجواهر واحكامها ويشتمل على ثلثة انواع الاول في احكام الجواهر مطلقا
 الثاني في احكام الجواهر المفردة الثالث في الاجسام واحكامها **النوع الاول**
 في احكام الجواهر مطلقا ويشتمل على سبعة فصول ا في حقيقة الجوهر ومعناه
باب في معنى الجزء والمتجز والتجزج في ان الجوهر غير مركب من الاعراض
 في ان الجواهر متجانسة غير متحددة ه في ان الجواهر غير متداخل في امتناع
 وجود جوهرين في مكان واحد وامتناع وجود جوهر واحد في مكانين هـ
 امتناع تعدد الجوهر عن الاعراض وتعليل قبولها **الفصل الاول** في حقيقة
 الجوهر ومعناه وقد اختلفت العبارات فيه فقالت الفلاسفة الجوهر
 هو الموجود لا في موضوع وعنوان الموضوع ما اشترتا اليه في المقدمة ويلزم
 عليه ان يكون الرب تعالى جوهرًا اذ هو غير موجود في موضوع على ما ذكره
 وهو محال لما تقدم في ابطال التشبيه فان قل الجوهر هو الذي له تامة
 ووجود زائد على ما يته اذ اوجد كان وجوده لا في موضوع والرب تعالى
 ليس له وجود زائد على ما يته بل ذاته وجوده ذاته فلا يدخل تحت الحد
 المذكور وهو لينا وان اوجي اليه فاصل متاخرهم فبني على ان وجود
 الجوهر زائد على ما يته وقد ابطالناه فيما تقدم وسياتي له مزيد تقريره
 مسئلة المعدوم وقالت النصارى الجوهر هو الموجود القايير نفسه وقد
 ابطالناه ايضا فيما تقدم في الرد عليهم وقالت المغزلة الجوهر هو المتجز في
 الوجود وهو غير مطرد على مذهب من يرى منهم كون الجوهر جوهرًا في حالة
 عدمه اذ هو غير متجز في الوجود واما عبارات اصحابنا فيه وان كانت مختلفة
 فكما سدد جامع مانع لا يخرج منها شي من الحد ود ولا يدخل فيها ما هو
 خارج عنه فمنها قولهم الجوهر ما بين العرض اي يكون محلا له فان قيل هذا يبطل
 سرعة الحركة فانها قائمة بالحركة وهي عرض والحركة محل لها وليست بالحركة

جوهرًا وكذلك الملاسة والخشونة فانهما عرضان قايان لسطح
الجسم والسطح ليس بجوهر بل عرض قلنا اما بالسرعة فلان سلم انها عرض
فلا معنى لسرعة الحركة عندنا غير عدم محلل الستكات من اجراء الحركة والحد
لا يكون عرضا وان سلمنا انه عرض لكن لا نسلم ان محله الحركة بل الحركة والسرعة
عرضان قايان محل الحركة وهذا يكون الجواب عن بطواننا واما الملا
والخشونة فلان سلم انها عرض اذ هي عابية الى قصر ان الطاهر من الجسم وعدم
نصبه وان سلمنا انها عرض فلا نسلم ان السطح الطاهر من الجسم عرض
بل هو عبارة عن الجوهر الطاهر من الجسم وان سلمنا ان السطح عرض فلا نسلم
قام الملاسة والخشونة بل هما والسطح من عوارض الجسم ومن العبارات
قولهم الجوهر هو الذي له حظ من المساحة ومنها قولهم الجوهر هو الذي له
وجود حيث وجوده وجود جوهر آخر بخلاف العرض فانه يوجد حيث وجود
الجوهر الذي هو فيه ومنها قولهم الجوهر هو الذي يشار اليه بالقصد ولا
ومنها قولهم انه الحرمانى ما له حيز ومنها قولهم الجوهر هو المتخيز واما من
قال الجوهر هو الذي لا يوجد حيث وجوده مثله فهو منتقص بالعرض
فانه ليس بجوهر وان لم يوجد حيث وجوده منه لاستحالة الجمع بين الماهلان
كما ياتي في التضاد **الفصل الثاني** في معنى المتخيز والخيز والمتخيز
واما المتخيز فهو الموجود في الخيز واما الخيز فهو المكان او بقدر المكان
والمراد بقدر المكان امكان كونه في المكان وان لم يكن في المكان وانما
قلنا الخيز هو المكان او بقدر المكان ولم يقل هو المكان لان المتخيز
عندنا هو الجوهر والخيز من لوازم نفس الجوهر لا انفكاك له عنه فلو كان
الخيز هو المكان لا غير كان كل جوهر نقتصر الى المكان في وجوده وليس
كذلك لانه لو انفقر في وجوده الى المكان فذلك المكان اما جوهر او عرض
فان كان جوهر كان مقتصر الى مكان اخر فالزم التسلسل او الذكر وبها
مخالان وان كان عرضا فلا بد وان يكون قائما بجوهر اخر غير الجوهر المتخيز فيه
والكلام في ذلك الجوهر كما لكلام في الاول وهو محال لما عرف ومن اصحابنا

من زعم ان الخيز هو نفس المتخيز كما ان الوجود هو نفس الموجود وهو بعيد لانه
يصح ان يقال فلان في الخيز افلاية والجواهر في خيز كذا دون كذا
ومضاف المتخيز الى الخيز بانه فيه ولو كان الخيز هو المتخيز لكان الشيء مضافا
اليه نفسه بانه قهرا وهو محال وهذا بخلاف الوجود مع الموجود فان الموجود
لا يضاف اليه وجوده بانه فيه فافترقا واما الخيز فعبارة عن نسبة الجوهر
الي الخيز بانه فيه واذا عرف ذلك فقد اختلف اصحابنا والمعتزلة قد
من قال من المعتزلة فان المعدوم الممكن سعي ذات في حالة العدم الي
ان الخيز ليس من صفات نفس الجوهر فان الجوهر لا يوصف به حالة عدمه
وانما هو من توابع الحدوث والوجود للجوهر ودمسب اصحابنا وكل من وافقهم
على ان ذات كل شيء هي وجوده الى ان الخيز من صفات ذات الجوهر ولو اذمه
التي لا انفكاك له عنها وليس من صفات المعاني فان قيل لا معنى لخيز الجوهر غير
اضافته الى الخيز واخصاصه به وعلى هذا فما المانع ان يكون اختصاصه الخيز
لكون اوجب بحصيصه به ولا يكون ذلك مقتضى ذات الجوهر ولا من صفات
نفسه اجاب بعض الاصحاب بان الخيز انما هو عبارة عن نفس الجسم وكونه
حرما لا الخلف وان اختلفت اكوانه واعراضه ولو كان ذلك ثابتا بالعرض
من الاعراض كون من الاكوان لاخلف باختلاف تلك الاكوان واطرافان
كونه حرما لا يعقل الجوهر دونه ولا هو دون الجوهر فكان صفة من صفات
نفس الجوهر ولو كان ذلك نائبا لكون من الاكوان الخارجية عن ذات الجوهر
لا يمكن تعقل الجوهر دونه قالوا وعلى هذا فالاكوان وان كانت ملازمة لذات
الجوهر فلا يكون من صفات ذاته لانها محلفة الاجناس وصفة النفس لا
يختلف وعلى الباري تعالى وان تعدر تقديرا بقا ذكاته دونه فليس لانه
من صفات لذات بل لصورة قدمه ولهذا فانه تصور العلم بذاته مع
الجهل بعلمه حتى يقوم دليل عليه بخلاف صفة الذات واعلم ان هذا الجواب
انما يصح تفريعا على القول بان الخيز هو نفس المتخيز وقد عرف ما فيه ولا يصح
على القول بالمغايرة بين المتخيز والخيز والخيز كما حققناه وانما طرف الجواب

فنرى على هذا الرأي ان يقال خصوصاً بالتمييزات باحاد الاحياز وان
 كان منفرداً بالمختص وكون موجب له وليس صفة من صفات نفس
 الجوهر على ما قردوه فذلك غير لازم مما استحقه لذاته من الحزم مطلقاً
 غير مختص بخزونة خزين والفرق من الامر في ظاهره لهذا فانه لا يعقل
 الجوهر دون عقل كونه متجرباً في الجملة بخلاف كونه متجرباً بالخير مخصوصاً فان
 قل اذا كان الجوهر هو المتجرب والعرض هو الفاعل بالمتجرب فالموجود الممكن
 عند كونه لا يخرج عن المتجرب والقادر بالمتجرب وهو الرد على من يعتقد وجود ممكن
 ليس متجرباً ولا قائماً بالمتجرب كما بقوله الفلاسفة في العقول والنفس العقلية
 والانسانية كما سبق في حلق الاعمال فقول من ان السؤال مما صعب موقعه
 على نحو المنكر في الاية المتبحر حتى ان منهم من لم يحزفه جواباً ومنهم من
 جبط بما لا يقع به المحصلون وما نحن بذكر ما ذكره ومنه على ما فيه فقول
 الذي ذهب اليه المعتزلة وكثير من اصحابنا ان قالوا وجود ممكن ليس متجرباً
 ولا قائماً بالمتجرب مما لم ينظرنا اليه عقل ولا دل عليه دليل من عقل ولا نقل
 فلا يكون ثابتاً في نفسه وخالصه يرجع اليه انشاء المدلول لا سفا، دليله و
 قد عرف بطلانه في الدليل ومن اصحابنا من قال لو قدرنا موجوداً ممكناً ليس
 متجرباً ولا قائماً بالمتجرب لم سعدان يبدعه الباري تعالى بحيث وجود متجرب
 ويلزم من ذلك حواز قيامه بذلك المتجرب او لا معنى لقيامه غير المتجرب بالمتجرب
 غير وجوده في حيث المتجرب وما جاز قيامه بالمتجرب وجب قيامه به وكل ما
 من شأنه فهو عرض قادر بالمتجرب وليس شيئاً ثالثاً وموضعاً ايضاً فانه
 ما المانع من وجوده ما ليس متجرباً ولا قائماً بالمتجرب ومنتع اختراعه بحيث
 المتجرب كما انه منتع اختراع العرض غير قادر بالمتجرب وان سئل حواز اختراعه
 بحيث المتجرب ولكن لا يسلم وجوب قيامه بالمتجرب وما المانع من حواز قيامه
 بالمتجرب اذا اطلق في حيث هو ويكون قائماً بنفسه اذا لم يكن في حيث المتجرب
 وبه انفصل عن العرض حيث انه لا يتصور وجوده الا في حيث المتجرب وربما اورد
 بعض الكبار منها تجليات وعبادات عينية عن التحصيل عرفها من ادني نية

باو ابل النظر اثرنا الاعراض عن ذكروا سحاً على الزمان بتضييعه في ذكراً لا
 والاقرب في هذا الباب ان يقال وجود ممكن ليس متجرباً ولا قائماً بالمتجرب كما
 يضطر اليه عقل ولا دل عليه دليل كما قبلنا المسئلة الاولى وما من ذا
 شأنه فلا سبيل الي اثباته وسواء كان ثابتاً في نفس الامر ولو كان ثابتاً وما
 تحتل لئلا يلحق ذلك فقدما بطلناه في الرد على الفلاسفة حيث قالوا وجود
 خالق امره تعالى فهذا ما عدى فيه وعسى ان يكون عند غيري غيره وعلتك
 بالاجتهاد في حل الاشكال ان قدرت **الفصل الثالث** في ان الجوهر غير
 مركب من الاعراض من حيث الاشاعة وغيره من اهل الحق ان الجوهر غير مركب
 من الاعراض بخلاف النظام والنظام من المعنوية فانها قالوا الجوهر اعراض مجتمعة
 وقد اجمع اهل الحق بمسائلك ضعيفة المسئلة الاولى انهم قالوا الاعراض
 التي عن اجتماعها يكون الجوهر اماً ان يكون متماثلة او مختلفة فان كانت متماثلة
 فهو باطل من وجهين الاول ان الحكم الذي لا يثبت بالشيء لو اوجد لا يثبت
 بمثاله والجوهر لا يثبت بالعرض لو اوجد منها فلا يثبت بمثاله ويدل
 على ان الحوة الواحدة لما لم يوجب حكم العالمته لم يكن ذلك واجبا عن
 حمل الحاة الثانية انه ليس بعض اعداد المتماثلات اولى باجباب ذلك
 الحكم من البعض الاخر وان كانت الاعراض مختلفة فاما متضادة او غير متضادة
 فان كانت متضادة فهو محال لان حكم الضد من الاجتماع في الجوهر الواحد ضرورة
 وان كانت غير متضادة فاما ان يقال يجوز بطلان صفات اجناسها وانفلا
 اعينها او لايقا لئلا يكون ذلك فان كان الاول لزم منه انقلاب الحقائق وان
 لصرا السواد ساوياً وحركة وبالعكس ولم نقله قابل من المحصلين ثم يلزم
 منه حواز انقلاب الاعراض المفروضة حوياً ويلزم منه الا يكون الجوهر
 مركباً من الاعراض وفيه تسلم المسئلة وان لم يقل حواز بطلان صفات اجناسها
 امتنع ان يكون الجوهر من اجتماعها وذلك لان كل واحد منها غير متجرب لنفسه بالاً
 فلوصارت حوياً بالاجتماع لصارت متجربة لنفسها ضرورة تجزئ الجوهر
 لنفسه وفي القول بقلب الاجناس وابطل صفات نفسها وهو محال وفيه

بفاق

نظر اذ لقابل ان يقول ما المانع ان يكون مماثلة قولكم لان الحكم الذي لا يثبت
والواحد لا يثبت لامثاله ممنوع ولا يلزم مما ذكره في الحياة والعالمية طرد
ذلك فمما سواه الابدليل ولا دليل ليرلزم عليه الجوهر الفرد على راي هذا
القابل فانه لا يثبت له حكم الجسمية بانفراده وما لزم من ذلك امتناع الحكم
بالجسمية عند ضمته الي مثل فظهر في الوجه الثاني ليس بعض الاعداد بذلك
اولى من البعض ممنوع وما المانع من ان يكون ذلك مشروطا باصل الاجتماع
واقل ما يكون ذلك من ايسر ليرلزم على ما ذكره الحكم بالجسمية عند ضم الجوهر
للمثله لا امتناع ذلك عند انفراده ثم وان سلم امتناع التماثل فما المانع من كونها
متضادة فظهر لان حكم الضدين لا يجمع في الجوهر الواحد اما ان يتراد به ان
الضدين لا يقومان بالجوهر الواحد ولا يثبت في حكمها اوانه لا يكون الجوهر الواحد
منهما فان كان الاول مسلما ولا يلزم من امتناع اجتماع الضدين في المحل الواحد
وقام حكمهما به امتناع تركيب لشيء الواحد منهما من غير دليل مدله وان كان
الثاني هو دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب ثم وان سلمنا امتناع
المضاد فما المانع من الاختلاف من غير تضاد فظهر اما ان يقال بطلان صفات
اجناسها او لا يقال بذلك قلنا ما المانع ان يقال بالقسم الثاني فظهر يلزم من ذلك
الا يكون الجوهر من الاعراض ممنوع فظهر لان العرض غير متحقق لنفسه عند الانفراد
ولصير متحقق احالة الاجتماع فلنا ما المانع ان يكون عدم التحيز لذاته مشروطا
بالانفراد والتحيز لذاته مشروطا باجماعه وليس ذلك ما يوجب تلك الحقيقة
وبطلان صفة الجنس **المسلك الثالث** قالوا الجوهر الفرد اذا قامت
به الحياة فامر به ضرور من الاعراض كالعلم والقدرة والارادة والامر والادراك
وغنى فلو كانت الاعراض مما يوجب باحتمالها التحيز لكانت هذه الاعراض الزائدة
على الجوهر موجبة لزيادة التحيز وليس كذلك والاكانت هذه الاعراض
شاعلة لتحيز غير جوهر ما تحي وصارت جوهر ثانيا غير قائمة بالجوهر الحي وهو محال
ومذا ضعف ايضا اما الاول فلان الجسم يمنع تصور قيام الحياة بالجوهر الفرد
اذا البنية المخصوصة عند شرط في قيام الحياة بالجوهر واما ثانيا فلانه وان سلم
جواز

جواز قيام ما ذكر من الاعراض بالجوهر الفرد ولكن لا يلزم ان يكون موجبة لزيادة
في التحيز ولا يلزم من كون الاعراض التي تركيب منها الجوهر المتحيز ان يكون كل
الاعراض كذلك الا ان يبين التماثل من قايمة تركيبه بجوهر وهذه الاعراض
المفروضة لا سبيل اليه **المسلك الثالث** قالوا الاعراض التي اجتمعت
بكون الجوهر اما ان يكون موجودة تحت عرض واحد او كل واحد منها تحت نفسه
فان كان الاول فذلك لعارض اما ان يكون متحيزا او غير متحيز فان كان متحيزا فهو
محال لو جهس الاول انه لو كان متحيزا لاحتض تحية وجين واستدعي قيام كونه
محصصه بذلك التحيز دون غيره والكون لعارض وهو العرض لعارض ممنوع كما ياتي
الثاني انه اذا كان متحيزا فهو جوهر وليس تعرض فانه لا معنى للجوهر غير المتحيز وان
سمى عرضا فهو نزاع في التسمية وان كان غير متحيز فليس وجود غيره من الاعراض مع
مساواتها له في عدم التحيز في حقه اولى من وجوده في حشها وان كان الثاني
وهو ان كل واحد منها تحت نفسه قالوا باحتمالها ممنوع لان كل واحد منفرد
نفسه وهو غير متحيز ومما يمشاهه فلا يصحون فيه الاجتماع فان الاجتماع
انما يكون بين متحيزين ليس منها نقد رخص آخر وهو ضعف ايضا اذ لقابل
ان يقول قولكم اما ان يوجد تحت عرض اعداد او كل واحد منها موجود
تحت نفسه اما ان يراد به انها توجد في حيز عرض واحد وانها تكون قائمة به
او معنى آخر فان كان الاول فهو محال اذ الاعراض غير متحيزة وان كان الثاني فهو
ايضا محال اذ العرض لا يقوم بالعرض عند كونه على ما ياتي وان كان الثالث فلا بد
من صورته واقامة الدليل على ابطاله وان سلم صحة القسمة فما المانع ان يكون
موجوده في حيز لعارض الواحد منها قولكم ليس كذلك والى من العكس انما يلزم
ذلك مع التماثل وهو غير مسلم وان سلم امتناع ذلك فما المانع ان يكون كل واحد
تحت نفسه فظهر لان الاجتماع انما يكون بين متحيزين ليس بينهما نقد رخص آخر
ممنوع ولا يلزم من كون ما ذكره اجتماعا لا يكون لاجتماع مكذا فان الاعراض المختلفة
القائمة بالجوهر الفرد عند هذا القابل مجتمعة وليس لاجتماع بينها على ما قلنا اذ
هي غير متحيز **المسلك الرابع** قالوا الجوهر الفرد متحيز بالانفاق فلو كان

في ان الحوام مركبة من الاعراض وان الاعراض متحددة لبي ان الحوام متحددة
وقد تنا بطلان اصلهما في ذلك بما سبق وما يلزم عنه من الخالات فان
فل فكما لا تشك في ان ما تراه من الاجسام والحوام بالاسم عن من شاهد
اليوم فكذا لا تشك في ان ما شاهد من الالوان في بعض الاجسام من ساعة
هو عن ما شاهد الان ومع ذلك قلتم بان الالوان وجميع الاعراض متحددة
قلنا قد تنا ان الضرورة تشهد باستمرار الحوام وما ذكره فتشكك على البدهيا
فلا تقبل كيف وان للدليل وقد دل على امتناع بقاء الاعراض على ما تاتي وهو غير
مساعد في الحوام فلا يلزم الاشتراك في الحكم **الفصل الخامس** في ان
الحوام لا تتداخل وقد نفى العقل على امتناع تداخل الحوام ووجود جوهر
ووجود جوهر اخر خلافا للنظام من المقترلة فانه قال تتداخل الجوامر وانه اذا
بحرث حملة من الحوام جاز وجود حملة اخرى من الحوام في حث وجودها
وطريق الرد عليه ان يقال لو جان تداخل الحوام فاما ان يقال عندا لتداخل الحوام
الحوام المتداخلة او تتعددها فان قيل بالاحاد فاما ان يقال باستمرار وجود
الحوام المتداخلة او بعدمها او باستمرار البعض وعدم البعض فان كان الاول
فالقول بالاحاد مع استمرار الحوام المتداخلة محال وان كان الثاني فلا يتداخل
بل هو فساد لما كان من الحوام وكون الامر اخر وان كان الثالث فلا يتداخل
بل هو فساد وعدم البعض مع استمرار البعض وان قيل تتعدد الحوام مع تداخلها
ووجود بعضها تحت البعض الاخر ولو كان البعض منها اسود والبعض ابيض
فاما ان يراها اوري احد مادون الاخر ولا ترى واحدا منهما فان كان الاول
فاما ان يكون ما تراه اسود فهو غير ما تراه ابيض وان ما تراه اسود غير الذي تراه
ابيض فان كان ما تراه اسود فهو غير ما تراه ابيض فهو محال لاطالة وان كان
ما تراه اسود غير ما تراه ابيض فلا يتداخل بل كل واحد بحيث نفسه وان كان الثاني
ومورد ان احد مادون لثاني فليس احدهما اولى من الاخر وان كان الثالث
هو الا ترى واحدا منهما فهو ايضا محال وذلك لان اللون لقاير بكل واحد منهما من
السواد والبياض لا ينافيه اللون لقاير بالآخر ضرورة تعدد محلهما ومع تعدد

المحل

المحل فلا منافاة بين البياض لقاير احدهما والسواد لقاير بالآخر ومع لقول
بالاشئنة وبقا كل واحد بحاله فالقول بعدم الرؤية محال وايضا فانه
لو قيل له اذا حوزت مداخله حمله لاخري فاما ان يحوز مداخله غير ما حوزها
او لا يحوز ذلك فان قال نفي حوان مداخله حمله لاخري لم يحدا الى الفرق سبلا
وان قال يحوز المداخله فلزمه حوان مداخله كرة العالم للحدلة الواحدة
ويلزم على مساق ذلك ان يكون الحدلة المفروضة فيها وجود عوار المتعددة
عبر هذا العالم وكما يمكن ذلك فممكن ان يفصل عنها وجود عوار المتعددة مع
بقائها على هبتها وذلك كله محدد للضرورة ومكابرة للعقل وهو محال لانه
قال لنفسه وليس امتناع التداخل من الحوام محلا لا تخبرها كما قال المغترلة
والا لامتنع التداخل من الاعراض لعدم تجزئها بل امتناع التداخل لذاته لا
لعلة **الفصل السادس** في امتناع وجود جوهرين في مكان واحد و
امتناع وجود جوهر واحد في مكانين اما امتناع وجود جوهرين في جزء مكان
واحد من غير تداخل وظاهر الاختلاف فيه من العقل لكن اختلفوا بل امتناع
ذلك محال امر لا يدب بعضهم الى انه غير معلل بل امتناع اجتماع الجوهرين في
الجزء الواحد لذاتيهما غير معلل بتضاد عرض اخرين كما ان امتناع الجمع بين السواد
والبياض لذاتيهما لا لتضاد غيرهما واليه مثل القاضي انه بكر والاستناد
انه استحق في قوله لهما غير ان القاضي امتنع من اطلاق اسم التضاد على الجوامر باعتبار
امتناع اجتماعها في الجزء الواحد لذواتها ولعله راعى في التضاد تعاقب المتضادين
على المحل المقوم كما في تضاد الاعراض وذلك غير متصور في الجوامر اما الاستناد
فانه لم يمتنع من اطلاق اسم التضاد على الحوام بهذا الاعتبار ودمبا خرون
لي امتناع الجمع من الحوام في الجزء الواحد لذواتها بل هو معلل لكن اختلفوا لا
فدمب بعضهم الى ان ذلك معلل بتضاد الوان المكان اذ المكان له كون
باعتبار وجود احد الجوهرين فيه مضاد لكونه باعتبار وجود الجوهر الاخر
فهو وقد قال به الاستناد ابو اسحق في قوله وبما ظن امتناع ذلك بسبب التضاد
في اكون الجوهرين بسبب كونهما في المكان الواحد وهو فاسد من جهة التضاد

الاكوان غير مصور بالنسبة الى محليين مختلفين وذهب القاضى ابو بكر
في قول آخر الى امتناع اجتماع الجوهرين في المكان بواجب باعتبار ان شرط
وجود كل واحد من الجوهرين فيه عدم وجود الاخر فيه وعند اجتماع
فقد فقدنا الاشتراط والاشبه من هذه الاقوال انما هو القول الاول
فانه قد نعلم استحالة جمع الجوهرين في المكان الواحد الغافل عن تضاد ما قبل من
الاكوان وباعتبار ما قبل من الشرط واما امتناع وجود الجوهر الواحد في
مكانين معاً في حالة واحدة فما لا خلاف ايضاً فيه من العقلاء، لكن منهم من
علل ذلك بتضاد كونه بالنسبة الى المكانين ومنهم من علله بالحدود الجوهرية
واستحالة انقسامه بتعدد كونه في المكانين معاً لكن هذا القائل معترف بحواز
كون الجوهر مع احاده ملافاً لسته جوامس وكما ان كونه في مكانين معاً يفضي الى
انقسامه مع احاده فكذا لا يقدح في ملافاً لسته جوامس ضرورة ان ملافاً
كل واحد منه غير مائة ملافاً للباقي والالزام للتداخل وعند ذلك فيجب
لعمم الحكم اما المنع مطلقاً او الجواز مطلقاً ضرورة امتناع الفرق ولكن
انقذاح القول بان امتناع ذلك لذات الجوهرين وان شرط كونه في المكانين
الا يكون في المكان الاخر كما قلنا في امتناع كون الجوهرين في المكان الواحد
الفصل السابع في امتناع تعري الجوهر عن الاعراض وحصل قوله
لها مذهب اهل الحق ان الجوهر المختص لا يخلو عن شيء من الاعراض او عن ضد
وذهب بعض الذين يرون ان الجوامير كانت حالة عن جميع احوال الاعراض
دون لانزال وذهب لصالح من المعتزلة الى حواز تعري الجوهر عن جميع الاعراض
في لانزال وذهب لبصرون من المعتزلة الى امتناع تعريها عن الاكوان دون
غيرها من الاعراض وذهب البغداديون منهم الى امتناع تعريها عن الالوان
دون غيرها وقد اعتد اهل الحق ذلك على مسالك لا تقوى **المسئلة الاولى**
انهم قالوا من قال بحواز خلو الجوامير عن الاعراض موافق على امتناع خلوها عنها او
عن اضدادها بعد قيامها بها ويلزم من ذلك امتناع خلوها عنها في احوال
وجودها وذلك لان امتناع خلوها عن الجوهر عن العرض او عن ضده بعد قيامه به
اما

اما ان يكون لان العرض بعد وجوده لا يعدر الا بطر وضده وكذلك الكلام
في الضد على ما هو مذموم واما ان يكون الجوهر قابلاً للعرض واما لذات الجوهر
لا جاز ان يقال بالاول فان الضد المعدوم لا يتصور وجوده الا بعد عدم
الضد السابق وعند ذلك فلا يكون مؤثراً في عدم الضد السابق فلم
يقال الا القسم الثاني والثالث ويلزم من ذلك امتناع تعري الجوهر عن الاعراض
في اول حال وجوده ضرورة تحقيق القبول وذات الجوهر فيه ولقائل ان
يقول مبني هذه الطريقة على تسليم الخصم امتناع تعري الجوامير عن الاعراض بعد
قيامها بها فلا يكون حجة مطلقة بالنسبة الى غير المسلم لذلك ولا على المسلم
ايضا فقد ران يعترف بخطابه في القول بامتناع تعري الجوامير عن الاعراض بعد
قيامها بها وقد يبرهن ان يكون حجة عليه فلا نسلم الخصم فيما ذكر من الانقسام
الثلاثة ولا دليل عليه غير المبحث والسبب وهو غير يقيني لما سبق تعريفه و
تتقد وتسلم الخصم في المانع ان يكون ذلك لكون العرض لا يعدر الا بطر وضده
قولهم ان الضد لا يوجد الا بعد عدم الضد الاخر ممنوع وما المانع ان يكون وجود
الطاري وعدم السابق معاً وقد برامتناع ذلك ما المانع ان يكون عدم
العرض بعد وجوده مشروطاً بتعقب ضده له في المحل او بما لازمه لان
يكون الضد هو المعدوم ويلزم ما قيل وان سلم ان علة امتناع التعري
ذات الجوهر او كونه قابلاً للعرض فما المانع ان يكون ذلك مشروطاً سابقه
قيام الاعراض بالجوامير او بما لازمه واذا كان كذلك فالواجب ان يورد
ذلك في معرض المطالبة للخصم بحجة الفرق من بعد قيام الاعراض وما قبل
ذلك فانه لا يجد في الفرق سبيلاً ولا يذكري ذلك في معرض الاستدلال لما
ذكرناه ويمكن تقدير هذا المسلك بوجه آخر وهو ان يقال لامتناع تعري الجوهر
عن الاعراض بعد قيامها بها اما ان يكون لذاته او لاذاته فان كان لذاته لزم
امتناع عروها عن الاعراض لما سبق في المسلك الذي قبله وان كان لاذاته
فاما ان يكون ذلك لمعنى او للمعنى لاجاز ان يكون ذلك للمعنى والالما
كان امتناع العروا الى من عدمه وان كان ذلك للمعنى فدلك المعنى اما لازم لذات

الجوهر او للازم ذاته وعلى كل تقدير فيلزم امتناع عرو الجوهر عن
الاعراض في اوجها لحدوثه ضرورة تحقق الذات وانه يلزم من تحققها
تحقق لازمها ولا يلزم لازمها ومذاوا وان كان اقرب من الاول الا انه تجر عليه
ما تجر على الاول من كونه الزائما على الخصم وانه لا يمنع ان يكون ذلك لذاته
او للازم ذاته مشروطا بتياري العرض به كما تقدم **المسلك الثاني** ونخص
القائلين باستحالة تعري الجوهر عن بعض الاعراض دون البعض كما لبصر في البغدير
قولهم اذا سلم امتناع خلوجوهر عن الاكوان او الالوان فلا تخلوا ما ان يكون ذلك
لنفس الجوهر او لكونه قابلا له واي الامر قد فيلزم مثله في باقي الاعراض
ضرورة ان نسبة ذات الجوهر وقبوله الى جميع الاعراض لسة واحدة وهو
ايضا نظرا الى امتناع الحصر فيما ذكر من الاقسام على ما تقدم وتقدر الحصر فلا
يمنع ان يكون الجوهر لذاته او للازم ذاته موحبا لامتناع عروه عن بعض الاعراض
ولا يلزم التعميم ضرورة اختلاف الاعراض وان اقتضى شياء غير لاذر ان
يكون مقتضيا للحال **المسلك الثالث** ما ذكره الاستاذ ابو اسحق
وابو بكر بن فورك وهو انهما قالا اذا ادرك المدرك جوهر اثر قاره سواد
فادركه مع السواد فانه يجد من نفسه تفرقه ضرورة يرجع الجوهر قبل انصافه
بالسواد وبعده وهذه التفرقه انما يعود الى شئيين وليس ذلك هو الجوهر و
السواد اذا الجوهر مستمر في الحالتين مع التفرقه فلم يسبق الا ان يكون لتفرقه
راحعة الى السواد وكونه خرقه وهو ضعف ايضا اذا مكن ان يقال يعود
التفرقه الى ادراك الجسم اولادون غيره وادراكه ناشئ مع غيره ولا يخفى ان
رؤية شئ واحد متميز عن رؤية شئين المعتمد في المسئلة ان يقول اذا فرضنا
جوهرين يتجزئين فلا مخلوا ما ان يكونا مجتمعين او مفترقين ومفترقين معا
او لا مجتمعين ولا مفترقين لاجازان يقال بالثالث اذ هو معلوم البطلان
بالضرورة ولا جازان يقال بالبراهين فان من ضرورة كون الجوهرين يتجزئين ان
يكون جبر احدهما ملاصقا لجزء الاخر ولا يكون ملاصقا له الاول هو الاجتماع
والثاني هو الافتراق ولا تصور ان يكونا ملاصقا له ولا غير ملاصق فلم يسبق

الا ان يكونا مجتمعين او مفترقين والاجتماع والافتراق كونان والا كوان
اعراض على ما ياتي وفي ذلك تصرح بامتناع خلوجوهر عن مطلقا وهو
دليل على الدهرته وفي قولهم يجوز خلوجوهر عن الاعراض الا انزل و
على الصالحية لانزال وعلى النقد اذ من في قولهم جواز خلوجوهر عن الاكوان
دون غير ما فان قل اذا كان معنى الافتراق من الجوهرين ان جبر احدهما من
ملاصق لجزء الاخر فهو سلب لتلاصق وعدم صرف والعدم لا يكون عرضا
وعلى هذا فتقدر الافتراق يكون الجوهر حلقا عن الكون بر وان سلما مفهوم
الافتراق امر عرضي لكن ما ذكره يتوه يلزم منه ان يكون الرب تعالى لا مخلو
عن احدا لكونه وان يكون محلا للاعراض وهو محال وذلك لان الرب
تعالى والعالم اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين الى اخر القسمة والثالث و
الرابع محال لما ذكره فلو سبق الا الاول والثاني ما لزم عنه المحال فهو
باطل وان سلما دلالة ما ذكره يتوه على امتناع خلوجوهر عن الاعراض لكنه
معارض بما يدل على نقيضه ويانه من ثلثه اوجه الاول هو ان الجوهر و
العرض موجودان جادان بفعل فاعل مختار وهو الله تعالى فلو لزم من
وجود الجوهر وجود العرض امتنع خلوجوه عنه لكان الرب تعالى مضطرا
الي اجداثة عند احداث الجوهر وخرج عن كونه فاعلا بالاخيار وهو
ممتنع الثاني هو ان ما من معلوم الا ويجوز ان يحلق الله تعالى للعدد لعلم به
والمعلومات غير متناسبة فاذا علم العدد لعرض المعلومات دون البعض
فاما ان يقولوا بانه يقوم بذاته مد كل علم لم يخلق الله له مبتدا وانه
تعري ذاته عن تلك العلوم واضدادها فان كان الاول لزم ان يقوم
بذاته اضدادا لذاته لها ضرورة انما لم يعلم غير متناه وان كان الثاني
فقد يجوز تفرع المحل عن العرض القابل له وعرضه وابطالته اصله
وهو المطلوب الثالث هو ان الماء والهواء لا يكون لها وكذلك الحجارة
والحشب وقشر الحوز واللوز لا طعم لها والجواب اما السؤال الاول
فندفع من جهة ان معنى الافتراق ليس هو سلب الاجتماع وانما هو اختصاص

كل واحد من الجواهر من حيث عن ملاصق لجبنا الآخر وهو معنى وجودي لا
سلبى و فرق من سلب الاجتماع وبين اختصاص الموصوف بعدم الاجتماع
واما الاكزام فهو ايضا مندفع اذا الاجتماع والافتراق انما يعقل في دوات
الاجاز والرب تعالى غير متخيز فلا يقال انه مفارق للعالم ولا يجمع
له حيث انه لا يخص بجزى لاني قريب ولا في بعد وما ذكره من الوجه الاول
في المعارضة فهو لا يرد عليهم في امتناع وجود الغرض دون الجوهر و امتناع
وجود العلم دون الحوة و لزوم علم من حلت به الافات عند انقضاء الافا
المانعة من العلم فاما العدد في صور الاكزام فهو عدد في محل النزاع وهو
انضال امر على القابلين باشتاع خلوا الجوهر عن الكوان دون عن ما و على
القابلين لا امتناع خلوا الجوهر عن الكوان دون غير ما و اما الوجه الثاني
فقد قال الاستاذ ابو اسحق وجوابه ان من قام به علم من المعلومات فعله
القام به ضد لما لم يقم به من العلوم وما يقوم به من العلوم لا يكون الا
متناسقا و بناء على اصله في ان العلوم وان كانت مختلفة فلا يجمع في كل واحد
وان ما يجده من العلوم المجتمعة لتناقص فائمة محل واحد بل كل علم قائم بجزء
من القلب عن ما قام به العلم الاخر قال وان لم يقم به على اصلا ولا بد وان
تصف بافة تكون مع اتحادها ما نعه لجميع العلوم التي لا نهاية لها ومضادة
لها كما في الموت وعلى ذلك التقدير من فلا يلزم ان يقوم به اضداد لانها قد
لها عن ان ما ذكره مبني على ان العلوم المختلفة متضادة وقد سبق ما في ذلك
في احكام العلوم وقال الاستاذ ابو بكر المعلومات وان كانت في نفسها غير متساوية
امكانا فلا نسلم قول الانسان لعلوم غير متساوية لامتناع وجودها لا يتساقط
واذا لم يكن قابلا لما يتساوى من العلوم فلا يلزم ان يقوم به بقدر خلوه عن
العلوم التي لا نهاية لها اضداد لانها في ذاتها فان قام الضد انما يكون بدل ما
المحل قابله والمحل غير قابل لما لا يتساوى وهو اشد من الاول وقال القاضي
ابو بكر من قام به علم ببعض المعلومات دون باقي المعلومات فانقضاء باء
المعلومات انما هو باق مضادة لها دون ما قام به من العلم وعلى هذا فلا يفتقر

ليقار اضداد لانها به لها وموتين ايضا وعلى هذا فلا يلزم ان ما كان من
الافات ما نعا من العلم ببعض الجواهر ان يكون ما نعا من العلم بجميعها فان
العلوم المتعلقة بالمعلومات المتعددة المتماثلة يكون مختلفه على ما نعد
في احكام العلوم ولا يلزم ان ما كان مضادا لاحد العلمين المختلفين ان يكون
مضادا للعلم الاخر ولا يلزم ايضا على هذا انه اذا حدد له علم لم يكن ايضا ضد
باقي العلوم التي لم يكن لا يتساوى ان يكون كل جنس من اجناس العلوم ضده غير ضد
الجنس الاخر ولا يلزم من اتقاه ضد بعض الاجناس اتقاه ضد الباقى وعلى سبيل
هذا المحقق فان قلنا باللقاء والاعتادات وانه لا ضد للبقاء ولا
للاعتادات فلا يتصور دخول الجوهر الموجود عنها وان لم تقبل باللقاء
الاعتادات فلا اشكال واما الماء فلا نسلم انه لا لون له بل هو متلون
بلون البياض واما الهواء فان قلنا انه غير مدرك في وقتنا هذا فلا يلزم
من عدم ادراكه عدم لونه في نفسه وان قلنا انه مدرك في وقتنا هذا
فهو متلون بلون السواد والبلا والساخ نهرا واما الحجارة والحطب وما
ذكره من الصور فلا نسلم انه لا طعم لها ومن يطعم ذلك ولسماع السحور علم
انهم فيما ادعوه مكابرون ومجادون كيف وان من انكر امتناع خلوا الجوهر
عن الاعراض مع نسلمه امتناع خلوتها عنها بعد قيامه بها او سئل عن الفرق
لم يجد له سبيلا واما ما يقال في طرف الاكزام عليهم ان انكار امتناع كسر
الجواهر عن الاعراض مما تستد باب اثبات حدوث الجواهر واثبات امتناع
حلول الحوادث بذات الله تعالى لتوقف الامر على ان ما يقبل الحوادث
لا تخلو عنه او عرضيه فهو بعد الحواز قول الخصم بطريق اخر ومنع التوقف
على ما قبل واما قبول الجوهر للاعراض فمنهم من علقه بالتخيز لادورانه مع
ومنهم من منع من تعليله بالتخيز اذ كل واحد منهما ملي لصفات الواجبة للجوهر
وليس جعل احدهما علة للاخر او العكس كما دار قوله للاعراض مع التخيز
فقد دار التخيز مع قبوله للاعراض فلا اولوية لاحدهما ان يكون علة للاخر
والحق ان كل واحد من المذمومين ممكن مع القطع بان لا قطع في واحد منهما

النوع الثاني في اثبات الجواهر لفرد واحكامه ولشتمل على فصلين
الاول في اثبات الجواهر لفرد والثاني في ان الجواهر لفرد لا تشكل له **الفصل**
الاول في اثبات الجواهر لفرد وقيل الحوض في الحجاج نعتا واثباتا لا بد من
تصور الجواهر لفرد محده ليكون التوارد باللفظ الاثبات على محرو احد فقوله
المعنى بالجواهر لفرد الجواهر المحتز الذي يقبل القسمة بالفعل ولا في التعقل
ومدما اختلف فيه فالذي له اجماع اهل الحق من المسلمين قاطبة اثبات الجواهر
الفرد وقد ثبتا لفلاسفة الى ان الجواهر المحتز وان انتهى الى حد لا يقبل القسمة
بالفعل فلا بد وان يكون قابلا للقسمة في الوهم والتعقل وقد اجماع اهل الحق
مسالك **المسلك الاول** انهم قالوا لو كان الجواهر غير متناهي الاجزاء في
التعقل لما تفاوتت الاحسام في احجامها ولزم ان يكون حجم الخردلة كالحبل وان
يكون حجم كل الجسم كجوز نعضه والدارم ممتنع وسائر الملازمة هو ان زيادة حجم احد
الجسيم على الاخر انما بسبب تفاوتها في الاجزاء او امتنعنا منه جزءا فانه
يزداد لزيد عليه في الحجم ونقص تنقديا للتنقيص وليس ذلك الاسباب زيادة
الاجزاء ونقصها بل لو فرضنا حسما اذا اجزئتم فرضنا الزيادة عليه فان حجمه
يعظم عن حجمه او لا ولو نقصنا منه جزءا فان حجمه يصغر عن حجمه او لا وليس ذلك
الاسباب زيادة الاجزاء ونقصها واذا ثبت ذلك فلو فرضنا ان اجزاء كل
جسم لا نهائية لها لاستوت اجزاء جميع الاجسام في عدم النهاية ومع الاستواء
في ذلك فلا تفاوت في الاجزاء ولا زيادة ولا نقصان ومع امتناع الزيادة
والنقص في الاجزاء فالنقاوت في ابعاد الاجسام واحجامها يكون متمشعا واذا
ثبتت الملازمة فلا يخفى امتناع اللازم فان الاحسام متفاوتة في احجامها
حساد وهذا المسلك ضعيف اذ ليقابل ان يقول لاسلم الملازمة وما ذكرتموه
من لزوم المساواة والتفاوت من احجام الاجسام بسبب المساواة في الاجزاء
والتفاوت فهم مسلم ولكن لاسلم انه يلزم من كون الاجزاء الوهمية لا نهائية
تعددها في كل جسم امتناع التفاوت فيها ولهذا فان اعداد عقود الحساب
لا نهائية لها امكانا ومع ذلك فانا نقطع بان اعداد عقود العشرات اكثر

من اعداد عقود المئين كذلك كل رتبة بالنسبة الى ما يليها ثم وان سلمنا
التساوي في العدد ولكن انما يلزم التساوي في الجوان لو تساوت الاجزاء
في الضغرة والكبر وهو غير مسلم فان اجزاء الحركة وان كانت مساوية لها
في الكمية المتصلة ولهذا فانا لو فرضنا بطريق التوهم زيادة على الجبل بمثاله
الى غير النهاية وزيادة على الخردلة بما مثاها الى غير النهاية فانه لا يلزم منه
ان يكون ما يحصل من مجموع احد الامرين مساويا في الحجم ما يحصل في الثاني
للتساوي في الضعف لما كانت الاضعاف المضاعفة على الخردلة كل واحد
منها اصغر من احد كل واحد من الاضعاف المضاعفة على الجبل واذا كان
ذلك مما لا يتوهم في طرفا لزيادة والتضعف فذلك في طرف الاقسام
والتنقيص **المسلك الثاني** قالوا قد ثبت ان زيادة بعد الجسم على حسب
زيادة اجزائه ولو كانت اجزائه كل جسم لا نهائية لها في التعقل لكان بعد كل
جسم لا نهائية له في التعقل ايضا ولزمنا لا تقطعة متحرك بالحركة من حمة
ان قطع ما لا يتناهي بالحركة محال وذلك لان قطع المتحرك لما لا نهائية لاجزائه
انما يكون بقطع جميع الاجزاء وما من جزء بقدر قطعه الا ولا بد ان يكون بقطع
قبله اجزاء لا نهائية لها وهو محال وكل ذلك خلاف المحسوس ومنه نظر اذ ليقابل
ان يقول الاجزاء منقسمة الى اجزاء متداخلة ومعناه ان يكون الشيء المفروض
له جزء وبجزءه جزء الى غير النهاية والى اجزائه غير متداخلة وهي لاجزاء المتماثلة
الداخلة في الشيء المركب وعلى هذا فله ان يقول الاجزاء التي باعتبارها زيادة
بعد الجسم هي لاجزائه المتداخلة او غير المتداخلة الاول ممنوع والثاني
مسلم ولكن لا يلزم منه عدم النهاية في بعد الجسم اذا الاجزاء المتماثلة في كل
متناسمة فلا يوجب غير المتناهي وما لا يتناهي هي لاجزائه المتداخلة فلا
يوجب بعدا غير متناه وعلمنا فلا يمتنع قطعه بالحركة كيف وان ما
من حركة يمكن فرضها الا وهي ايضا غير متحركة الى ما لا يتناهي على نحو بحري الاجسام
عند الخضم و قطع ما لا يتناهي من اجزائه الجسم على لا يتناهي في زمان لا يتناهي غير
ممتنع **المسلك الثالث** قالوا لو كانت اجزاء كل جسم لا نهائية لها عقلا فهي

بجمعه وكل جزو من مجتمعين امكن تقديرا قهما وميل جزالي غير النهاية
ولهذا فاننا لو فرضنا حمة متزكة فانها بالنصف تفرق وسبل التفرق
في العض كسبل التفرق في لكل واذا اجاز التفرق في العض جبالقود
بحوان التفرق في الكل وتقدر تفرق لاجرا لرمق منها ما له جز ومجامع له وهو
المطلوب وهذه الطريقة في غاية الجس والصيغ الا ان يقابل ان نقول اذا
كانت الاجزا المفروضة غير متساوية فالقول بحوان لا يفرق على كل واحد واحد
من الاجزا المجتمع من اجزا الجملة لا يلزم ان يكون حكما على الجملة كما عرف مرارا
فما تقدم **المسلك الرابع** قالوا اذا فرضنا خطا طرف الخط لا ينقسم
فاذا فرضناه قائما على سطح جسم من الاجسام فلا بد وان يكون ما يليقاه من ذلك
الجسم ايضا غير منقسم والاك ان لا ينقسم تقريبا ومطابقا لما ينقسم وهو محال
وذلك هو المطلوب وايضا فاننا لو فرضنا الخط القائم متحركا على الجسم من
موضع مقرة على اخره من جانب الاخر فما يليقاه من اول حركته الى اخرها الا
يكون الاعرض مجزوم وهو ما اردناه وهو ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول
طرف الخط الملاقي للجسم اما ان يكون عدما او وجودا فان كان عدما فلا سلم
تصور ملاقاته للجسم وان كان وجودا فاما جوم او عرض فان كان جوم فلا
سلم انه غير منقسم وعلى هذا فاليقاه يكون مفتعرا ايضا وما هو طرف له لا
يكون خطا وان كان خطا فليس الا بمعنى انه لا يقبل القسمة بالفعل في عرض الطول
وطرفه وان لم يكن قابلا للقسمة بالفعل فلا يمنع ان يكون قابلا لها بالقوة
وان كان عرضا فلا بد وان يكون قائما بالحوسم ويكون تابعا في تجزئه لجزء ذلك
الجوم **المسلك الخامس** قالوا اتفق لعقلاء على ان النقطة غير منقسمة و
هي اما ان يكون جوم فهو المطلوب وان كانت عرضا فلا بد وان يكون قائما بحوسم
وللزم من كونها غير متجربة ان يكون موضوعها وموا حوسم ايضا غير متجزئ والا كان
غير المتجزئ حاله في المتجزئ وهو ممنوع ولقائل ان يقول هذا انما يستقيم ان لو كانت
النقطة امر وجوديا وهو غير مسلم بل في نفي محض وعدم صرف والعدم لا يكون
خوفا ولا عرضا وان سمي ان سمي النقطة امر وجودي وهو غير خارج عن طرف الخط

وطرف الخط وان سلما ان سمي النقطة امر وجودي فهو غير خارج عن طرف
الخط وطرف الخط وان سلما انه غير قابل للتجزئ فلس الا بالفعل والاف هو
متجزئ بالقوة الى غير النهاية كما سبق بتقريره **المسلك السادس** قالوا انكره
الحقيقة اذ الالف سطحا مسنونا فإبها الملاقاة منها اما جز ومنها او عرض
قاله جز منها وعلى كل تقدير فذلك الجزء اما ان يكون قابلا للقسمة بالقوة
او غير قابلا لها لاجرا ان يكون قابلا لها لوجه ثلثة الاول انه يلزم ان
يكون سطحا مسنونا ضرورة مطابقتة للسطح المستوي وعندئذ جزها
عليه الى ان انتهى الملاقاة الى الجزء الاول المفروض يجب ان يتوزل الملاقاة
بذلك الجزء ويحدث بحر واخر والكلام فنه كالكلام الاول وعندئذ
فاما ان يكون الاتصال من كل جز ومن على الاستقامة او على زاوية فان كان
الاول ليلزم ان يكون الخط المحيط بالكرة مستقيما وذلك محال وان كان
الثاني كان شكل الكرة مضاعفا لكرها وهو خلاف الفرض الثاني انها اذا الالف
السطح المستوي بجزء وهو سطح مستوي امكن ان يفرض من نقطتين منه خط
مستقيم وذلك الخط المستقيم على ظاهره دائرة الكرة وقد قار البرهان
الشكل الثاني من المقالة الثالثة من اقليدس على ان كل خط يصل بين نقطتين
من دائرة فهو واقع في داخل تلك الدائرة وهو محال لما فيه من جعل الخط خارج
داخلا والداخل خارجا الثالث انه اذا كان ما به الملاقاة من الدائرة سطحيا
مسنونا وامكن ان يفرض من نقطتين منه خط مستقيم فامكن ان يصل بين نقطتي
الخط المفروض وبين مركز دائرة الكرة خطين مستقيمين بحيث يحدث من
ذلك مثلث زاوية نقطة المركز وقاعدته الخط المفروض وزواياه
حادة وان نخرج من نقطة زاوية المركز عمودا مستقيما الى وسط الخط المفروض
بحيث ينقسم ذلك المثلث الى مثلثين كل واحد منهما له زاوية قائمة والخطان
الخارجان من المركز الى طرفي الخط الاول المفروض هما الزاويتين القائمة
والعمود وتساوي الزاويتين الحادتين اللتين عند قاعدتي المثلث الذي زاوية
نقطه مركز الدائرة ولا يخفى ان وترا الحادة من المثلث تكون اقصر من وتر القاعة

منه فالقول بكون قصر من ضلعي المثلث المفروض مع خروج الكل من مركز
الدارة الى محيطها وذلك محال وهذا المحال انما يلزم من القول بتجزى الجزء
الذي وقعت به الملافة مرج ابنة الكرة فيكون محالاً فلم يبق الا القسم
الثاني وهو المطلوب وفيه نظر اذ لقائل ان يقول لاسم وجود كرة حقيقة
في العقل وان تصور ذلك في الحس ليلزم ما ذكرته وانا تصور وجودها
كرة حقيقة ان لو كانت اجزاء الدائرة المحيطة بها غير قابلة للتجزى عقلاً
وانما يكون قابلة للتجزى عقلاً ان لو امكن وجود كرة حقيقة في العقل وهو
دور ممنوع والذي يدل على استحالة الكرة الحقيقية في العقل اننا لو فرضنا
خطاً من جانب اجزاء غير قابلة للتجزى عقلاً فاما ان يكون فرضه مستنداً او لا
ممكن فان امكن فرضه مستنداً فلا بد وان يكون اجزائه متلافة من جانب ناظر
الدارة وعند ذلك فاما ان يكون انصافاً متلافة من جانب ظاهرها او غير
متلافة وان كانت متلافة فلزم ان يكون مساحة ناظر الدائرة مساوية لمساحة
ظاهرها وكذلك اذا فرضنا خطاً اخر دابراً على الدائرة المفروضه او لا يجب
ان يكون ظاهرها مساوية لمساحة باطنها وان يكون مساحة باطنها مساوية لمساحة
ظاهرها لداين الاولى ضرورة مطابقتها له وظاهر الدائرة الاولى مساوية لمساحة
باطنها فظاهر الدائرة الخارجية يكون مساوية لمساحة باطن الدائرة الداخلة و
مومحال وكلما ازدادت الدوائر بحيث يظهر الثمانية كان ظهورها الاحالة واما
ان لم يكن اجزاء الدائرة متلافة من جانب ظاهر الدائرة فقد وجد من كل جزء
منها ما هو ملائماً للجزء الذي يليه وما ليس ملائماً له ويلزم منه التجزى في كل واحد
من اجزاء الدائرة المفروضه ويلزم منه ان يكون ظاهر الكرة غير كروي بل مضلعاً
وان لم يكن فرض الخط المفروض مستنداً فقد امتنع فرض وجود الكرة الحقيقية
او الكرة الحقيقية لا بد وان يحيط بها خط مستديري غير مصلح **المسلك السابع**
قالوا لو كان ما من جزء الا وهو مجزى الى غير النهاية لما تصور وجود زاوية حادة غير
منقسمة وهو محال ولقائل ان يقول وجود الزاوية التي لا تقسم لها فرع وجود
جزء غير متجزى فاذا كان وجود الجزء الذي لا تجزى مبنياً على وجود الزاوية التي لا تجزى

لها كان دوراً وعلى هذا فلا مانع ان يقال وجود الزاوية الحادة غير منقسمة
بالفعل وان كانت منقسمة بالقوة الى غير النهاية **المسلك الثامن** قالوا القول
بوجود اجزاء مجزىة بالقوة الى غير النهاية يلزم منه وجود اجزاء موحودة بالفعل
الى غير النهاية ووجود اجزاء مجزىة موحودة بالفعل غير منقسمة محال كما بان
في الرد على النظام كلف وان ذلك مما لم تقبل به قائل من الفلاسفة وبيان
الملازمة ان لكل واحد من الانقسامات المفروضة خاصية لا وجود لها في
غيره من الانقسامات كاختصاص مقطع النصف بالنصف والثالث لثالث
لي غير ذلك ولا معنى لكون كل واحد من الاجزاء موحوداً بالفعل الامداد
موضعاً بصفاً اذ لقائل ان يقول انما يلزم من هذه الاختصاصات وجود
اجزائها لنهاية لها بالفعل ان لو كانت هذه الاختصاصات لها وجود بالفعل
وفي الحس واما اذا كانت متحققة في التوهم فلا يكون للانقسامات التي لا
نهاية لها متحققة بالفعل والمعتمد في ذلك مسل كان المسلك الاول انه لو
كان كل جزء متجزى منقسماً بالقوة الى غير النهاية لما وجدت الحركة الكائنة
مطلقاً واللازم ممنوع وسان الملازمة انه لو كان كل جزء متجزى متجزىاً بالقوة
الى غير النهاية لكانت اجزائه كل مسافة يفرض من مسافات الاجسام كذلك
وكل مسافة فانه يمكن قطعها بالحركة فتلك الحركة مطابقة لها واجر او ما
مطابقه لاجزائه المسافة فالثالث من كل الحركة مطابق لثالث كل المسافة
وكذلك لنصف وسائر الاجزاء والمطابق المتجزى يكون متجزىاً بالضرورة واذا
ثبت لزوم انقسام اجزاء الحركة بالقوة الى غير النهاية فاجزا الحركة التي بها
قطع المسافة غير موحودة معاملة متعاقبة متجددة وما به قطع النصف
الاول من المسافة لا وجود له مع ما به قطع النصف الاخر منها وكذلك
في كل جزء يفرض مع غيره فكل جزء منها لا يكون موحوداً مع فرض وجود الجزء الا
بل معدوماً فالحاضر منها لا وجود له مع الماضي والمستقبل وكذلك المستقبل
لا وجود له مع الماضي وعند ذلك فاما ان يوجد منها شيئ في الحاضر او لا يوجد
لا يجران يقال بالوجود فان ما من جزء يفرض حاضراً او مستقبلاً الى غير النهاية

فاذا انقضت اجزائه ماض ومستقبل والحاضر منها لا يوجد مع الماضي والمستقبل
 فلا يكون ما فرض حاضراً وهو خلاف لفرض ثمر الكلام في كل حاضر يفرض كالكلام
 في الاول وهو محال فلا وجود لشيء من اجزاء الحركة حاضراً واذا لم يوجد منها
 جزء في الحاضر فلا وجود للماضي والمستقبل لان الماضي هو ما كان حاضراً والمستقبل
 ما توقع حضوره واذا لم يوجد منها ما هو حاضر ولا مستقبل ولا ماض ولا حركة
 اصلاً واما بيان امتناع اللامر فهو **الحركة** والاسقبال في المسافات من
 مكان الى مكان ومن بلد الى بلد مشامد معلوم الوجود بالضرورة واذا
 ثبتت ملازمة وانقفاء اللامر لزم انتفاء اللزوم بالضرورة وسد باب برهان
 قوي يقضي المادّة صحيح الصورة لا غير عليهم عند المحصلين وعلى ما حققناه
 من لزوم امتناع وجود الحركة يلزم امتناع وجود الزمان ضرورة مطابقتها
 للحركة وامتناع وجود اجزائه معاً ولا تخفى بقرينة **المسلك** **الثانية** انا لو فرضنا
 شخصاً تحرك بحركة مكانه لقطع مسافة فاجزاء حركته عن وجوده معاً على
 ما سبق وعند ذلك فلا بد بحركته من اول واخر ضرورة تاسيمها من لطف
 واذا ذلك فافرض منها اولاً واخراً اما ان يكون متجزئاً او غير متجزئ الاول محال
 والاما كان ما فرض منه اولاً واخراً آخر بل بعضه وهو خلاف لفرض
 وان كان الثانية فلا بد وان يكون ذلك الجزء من اول الحركة واخرها مطابقاً
 لاو لجزء من المسافة واخرها الاول الاول والاخر الآخر ويلزم ان يكون اول جزء
 من المسافة واخرها غير متجزئ ضرورة مطابقتها لما ليس متجزئاً وهذا التحريف على هذا
 الوجه لم اجده لاحد غيري وهو في غاية الرشاقة والظهور ولم يتأمله فان قيل
 ما ذكرته وان دل على امتناع التجزئ فهو معارض بما يدل على التجزئ ويانية من
 ستة عشر وجهاً **الاول** انه لو وجد حو من متحين غير قابل للتجزئ عقلاً فلنا
 ان يفرض خمسة اجزاء حصل منها خط وفرضنا مسامته كل واحد من طرفه جزءاً
 والجزآن متحركان على السوتة كل واحد نحو الآخر فاما ان يلتقيا اذ لا يلتقيا
 القول بعدم الالتقاء محال اذ قد فرض تحرك كل واحد منهما نحو الآخر وان قيل
 بالالتقاء فاما ان يلتقيا وتماساً على جز واحد وجزو بين الاجزاء ان يكون لبقاها

على

على جزو بين والا كان احدهما وقد قطع اكثر من الآخر وهو محال لفرض التحرك
 على السوتة فلا بد وان يلتقيا على جزو واحد وهو الوسط وعند ذلك
 فاما ان يكون ملافاة كل واحد من الجزوين بكلمة ذلك الجزو والملتقيا عليه او ان
 مالا فاه منه غير مالا في منه الجزء الآخر لاجازان يقال بان كل واحد من الملتقين
 ملاق لكلمة الملتقى عليه والا فاضى الى التداخل وهو محال لما سبق وان كان
 القسم الثاني فقد لزم التجزئ **الثالثة** انا لو فرضنا جزءاً من جزءين فاما
 ان يحجب احدهما عن الآخر وينبع من التماس بينهما او لا يمتنع لاجازان يقال
 بالثانية والا لزم التداخل وهو محال وان كان لا قول فاما ان يكون ما تسمى
 المتوسط لاجد مما هو ما من مع الآخر او غير فان كان لاو فهو محال لما ذكرناه
 من التداخل وان كان لثاني فقد لزم التجزئ **الثالث** ان اجزاء دائرة القطب
 من الرجا اقل اجزاء من دائرة طوقها ولو كانت من اجزاء متسامية فعند فرض
 تحرك الرجا اما ان يكون كلما قطع جزو من دائرة الطوق جزو من المسافة قطع
 جزو من دائرة القطب جزءاً من اجزاء المسافة او انقص فان كان لاو لزم ان
 يكون الجزء من دائرة القطب قد قطع مسافة ديارته والجزء من دائرة الطوق
 لربا ت لا على بعضها اذ هي اكثر اجزاء وهم خلف وان قلنا لثاني فقد لزم التجزئ
 وليس قطع الجزء من دائرة الطوق مع قطع الجزء من دائرة القطب لمسافة ديارته
 بالطفرة بحيث يحصل في حد من المسافة بعد حصوله في حد من غير محاذاة او
 بماسة لما بينهما من الحدود والمتوسطة لما ياتي في ابطاله ولا سبب سكون دائرة
 القطب وحركة الجزء من دائرة الطوق وتفكك اجزاء الرجا بعضها
 من بعض بحركة البعض وسكون البعض كمن قوم والاختلف ذلك باختلاف
 الجسم الداير من الصلابة واللين فصعوبة التفكك وسهولته ولاختلفت الخطوط
 المفروضة والعلامات المرسومة على الجسم الداير وهو خلاف المحسوس **الرابع**
 انا لو فرضنا جزءاً اداير ايرين فاما ان يكون كلما قطع جزو من دائرة الطوق
 وحاذ له قطع جزءاً من دائرة القطب اقل فان كان لاو لزم ان يكون محاذاً
 جميع اجزاء دائرة القطب لربا ت من دائرة الطوق لا بعضها وان كان الثانية

فقد لزما التجزى **الحامس** ان وضع جزء على ملتقى جزون ممكن وانا لو فرضنا
خطين متوازيين كحادثا طرفيهما وكل واحد رعة اجزاء وفرضنا على طرف
احدهما جزء او فرضنا على طرفه لآخر جزءا في مقابلته وفرضنا ما متحركا على
السوية وكل واحد يطلب لطرف من بعده فلا بد لهما من ثلثة احوال معاودة و
محاذاة وانفصال فاذا تحاذيا فاما ان تحاذيا على جزو واحد من الخطين و
على ملتقى جزون لاجازان يقال الاول والاكان احدهما قد قطع اكثر من الاخر
وهو متمنع على خلاف فرض التساوي وان كان لثاثة فقد تصور وضع جزو على
ملتقى جزون وعند ذلك فاما ان يقال بانه كذاهما او احدهما او بعض كل
واحد منهما لاجازان يقال الاول والاكان لواحد مساويا للثاين وهو محال و
لاجازان يقال بالثا في ذم هو خلاف الفرض فليرتق الا الثالث ويلزم منه
التجزى **الستاس** ان الظل الحادث عند طلوع الشمس اذا كان في جانبها حال
فلا شك ان يحدث منه من الزيادة والنقصان انما هو على حسب سير الشمس
ومطرشح شعاعها من الارض وعند ذلك وكلما قطع الشمس جزءا من الفلك اما
ان يقطع الظل الكاين على الارض جزءا امثله او ازيدا او انقص لاجازان يقال
بالاول والاكان مسافة قطع الشمس مثل مسافة قطع لظل وهو مشاهد البطلان
والقسم لثاثة فاطهر في الفساد من الاول وان كان الثالث فقد لزما التجزى
السابع انا لو فرضنا خشبة واجد طرفها على الارض والاخر على شيء مرتفع على
الاستقامة بحيث يحدث من قيامه على الارض زاوية قائمة ومسافة بعدى
الزاوية من نقطتها الى طرف الخشبة على السواء ثم فرضنا احدهما من اسفل فاما
ان يكون كلما قطع طرفها الاعلى جزءا قطع طرفها الاسفل جزءا من الارض او
ازيدا وانقص القول بالاول والثاني محال اذ هو خلاف الحس والعان وان قطعت
انقص فقد لزما التجزى **الثامن** انا لو فرضنا سطح مربعي قائم الزوايا من اربعة
خطوط كل واحد من اربعة اجزاء فاجراء قطره لا يزيد على اربعة وهي اول الاول
وثاني لثاثة وثالث الثالث وبابح الرابع وعند ذلك فاما ان يكون بين اجزاء
العطروجات اولافان لو يكن منها فرجات كان بعدا لقطر مساويا بعدا الضلع

وهو محال وان كان منها فرجات فهي ثلثة فرجة من الاول والثاثة وفرجة
من الثاني والثالث وفرجة من الثالث والرابع اذ ذاك فاما ان يكون كل
فرجة مساوية لجزو فردا او اكبرا واصغرا لاجازان يكون مساوية والاكان
بعدا لقطر مساويا لبعدا لضلعين من المربع اذ هو كما ين من مقدار سبعة اجزاء
وبعدا لضلعين كذلك فان جزوا الزاوية من الضلعين واحد ومعدود مع كل
واحد منهما ولا جازان يكون كل وجه اكبر من جزو فردا والاكان بعدا لضلعين
اقصر من بعدا لقطر وهو محال فليرتق الا ان يكون اصغرا ويلزم منه التجزى
الثايع ان التفاوت من الحركة السريعة والبطيئة ليس بسبب تخطل الشكات
كما ياتي بحقيقته وعند ذلك فلو فرضنا ان التريع قطع في زمان مفروض
جزءا غير متجزى وفرضنا حركة البطيئة مثل ذلك الزمان فاما ان يقطع مثل
ما قطع السريع او ازيدا او انقص الاول والثا في محال فليرتق الا الثالث
ويلزم منه التجزى **العاشر** انا لو فرضنا سفينة طولها خمسون ذراعا
وفي مؤخرها رجل فاذا فرضنا حركة السفينة خمسين ذراعا وفرضنا حركة
الرجل من مؤخرها الى جهة مقدمها عمل حركة السفينة فانا نعلم ان السفينة
اذا انتهت الى مقدها انتهت الرجل بحركته الى ذلك المقده الذي انتهى راس السفينة
اليه فكون قد قطعت السفينة خمسين ذراعا والرجل مائة ذراع وهي
مسافة طول السفينة والمسافة التي قطعها السفينة وعند ذلك فاما ان
يكون كلما قطع الرجل بحركته جزءا قطع السفينة مثله او ازيدا او انقص لاجازان
ان يكون مثله والا لقطع السفينة مائة ذراع وهو خلاف الفرض **سطل**
قطعها لا كرمه فليرتق الا ان يكون كلما قطع الرجل بحركته جزءا قطع السفينة
اقل منه ويلزم منه التجزى **الحادي عشر** انا لو فرضنا بئرا في وسطه خشبة
وفها جبل مشدود وطرفه الاخر منه الى اسفل البئر وفيه دلو مشدود
وفرضنا جبلا ارسل من اعلى البئر الى حد الخشبة وفي طرفه الاسفل كلاب
فاذا اوضع الكلاب في طرف الجبل المشدود وفي الخشبة ثر حذب فانه بانتهاء
الكلاب الى راس البئر يكون انتهاء الدلو اليه على ما هو المشاهد وعند ذلك

ولا نخلو ما ان يكون كما اقطع الدلو في صعوده جزواً من مسافة البير قطع
الكلاب في صعوده جزواً. ازيدوا وانقصوا اجازين ان يقطع مثله والا كان اذا
اتى الكلاب الى باس البير سهى الدوالي ووسط البير ومو محال لوجه بطل
القسم الثاني فلرئى الا الثالث ويلزم منه التجزى **الثاني عشر** انه لو انتهى
الجسم الى اجزاء لا تجزى او بها فكل واحد اما كرى او مضلع فان كان كرى فاذا
صمنا بعضها الى بعض فلا بد وان بقي منها فجزء هو اما ان يكون اكبر من الاجزاء
المفروضة او مساوية لها او اصغر منها فان كانت اكبر فهمكن ان تجزى باجزاء اخرى
لي ان يصير مساوية او اصغر فان كانت مساوية فالجزء من الزاوية منها اصغر
من جزء المضلع فكون تجزى ومساوية اما يجب ان يكون متجزياً وان كانت اصغر فقد
لزم التجزى وان كان شكلاً كل واحد من الاجزاء مضلعاً فلا يخفى ان ما يلي منه
الزاوية اصغر مما يلي المضلع فكون متجزياً **الثالث عشر** انا لو فرضنا خطاً
مولفاً من جزوين وفرضنا على احد الجزوين جزءاً اخر حدث من ذلك زاوية
قائمة فو ربما ان كان من جزوين فوتر الزاوية القائمة مساو لاجد ضلعها و
ان كان ثلثه فوترها مساو لضلعها ومو محال فلرئى الا ان يكون اكثر من جزوين
اقل من ثلثه ويلزم منه التجزى **الرابع عشر** انه ما من جزء وفرضنا الا
وموذ وجهات فان كان ما منه الى كل جهة مو ما منه الى الجهة الاخرى فهو
محال وان كان غير فقد لزم التجزى **الخامس عشر** انا لو فرضنا سطحاً
من جوامر فردة عقلاً فانه يصير احد وجهيه مضطرباً باسراق السر عليه دون
الاخر والمضى منه غير ما ليس معنى فيكون متجزياً في العمق **السادس عشر**
انا لو فرضنا خطاً مولفاً من اجزاء ثلثة وفرضنا مسامتة كل واحد من طرفه
جزءاً فاما ان يكون من الجزوين المفروضين مسافة يمكن ان تحرك فيها كل واحد
من الجزوين الى الاخر ولا يكون لاجازين ان يقال بالثاني والا كانا متماسين يلزم
ان يكون الخط المولف منهما مساوياً للخط الاول المفروض ضرورة فرض
مسامتة لطرفه ومو خلف فاذا الحركة عليهما جازية فاذا التحركا معاً فاما
ان يلتقيا على الوسط وعلى احد الطرفين فان كانا لا يلتقيا على احد الطرفين فالتجزى

احدهما

احدهما ومو خلاف الفرض ان السقا على الوسط فقد لزم التجزى لكن لقايل
ان تقول على هذه الشبهة انه وان امكن فرض تحرك كل واحد من الجزوين على
انفرادهم فلا تسلحوا زتحركهما معاً ومو منع لاحواب عنه واما الباقي فاشكال
مشكلة والزمامات معطلة محال لعاقل المتصف في الانفصال عنها وفي جهة
حليها وغايتها لزوم التعارض منها وبين ادلة اهل الحق ووحوباً لوقف
منه المسئلة ناسياً بحجاجة من فضلاء المتكلمين وعسى ان يكون عند غيري
غير هذا **الفصل الثاني** في ان الجوامر الفرد لا تشكل له وقيل الحوض في النفي
والاثبات لا بد من تحقيق معنى الشكل فقولا الشكل هو ما يحيط به حد واحد
او حدود مختلفة فالاول هو الكرى والثاني هو المضلع والمراد بالحد نهاية
الشيء ومقطعه واذا عرف ذلك فقد اتفق المتكلمون على ان الجوامر الفرد لا
شكل له وان كان له قدر وحط من المساحة واختلفوا في انه هل يشبه بعض الاشكال
لكن من هؤلاء من قال انه يشبه الكرى دون المضلع لان اجزاء المضلع مختلفة و
المشابه للمختلف يكون ايضا مختلفا وما كان مختلفا لاجزاء فهو متجزى والجوامر الفرد
ليس متجزياً ومنهم من قال يشبه المربع لانه قد يتركب من الجوامر الفردة خط مستقيم
والكرى لا يتاقي منه ذلك لا يفرح ومنهم من قال لانه يشبه المثلث اذ هو اوسع
الاشكال للمضلعة ومنهم من قال وهو اختار القاضى ليدكر في قولانه لانه
يشبه شكلاً من الاشكال لان ما يشبه الشكل لا بد وان يكون شكلاً والجوامر
الفرد ليس شكلاً وانما هو جزء من شكل تقدر ان تليفه مع غيره وتقدر ان تالف
فجميع الاشكال يمكنه للتركيب منه واذا كان تفريع هذه الاقوال على القول
بان الجوامر لا تشكل له فلا يخفى ان ما ذكره القاضى اشد واولى غير ان ما
وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوامر الفرد نظراً فانه اذا كان
الشكل هو ما يحيط به حد واحد او حدود على ما قيل والحد هو النهاية فلا يخفى الجوامر
له نهاية وحد محيط به وذلك الحد اما ان يكون واحداً او متعدداً فان كان
الاول فهو كرى وان كان الثاني فهو مضلع اللهم الا ان يكون اطلاقاً بكل
عندهم على ما يحيط به حد واحد او من المركبات فالجوامر الفردة يكون

١٧

مشكلاً وهو غير مركب ولا يلزم من الشك في حالة التركيب وجوده للجوهر المفرد
حالة الافراد بخلاف سائر الاعراض فان كل ما قام بالجوهر المفرد من الاعراض حالة
التركيب فانه يجوز قيامه به حالة الافراد كما لا يكون واللوان والطعوم و
الارابع والحياة والعلوم والقدرة وغير ذلك من الاعراض ما عدل المماسه بانها

اصحابنا

انفق الفراغ منه في يوم السبت السابع عشر من
شهر المعظم شعبان لسنة احدى وسبعين وستمائة
على يد اضعف عباد الله تعالى واحوجهم الى اغفرانه
محمد بن ابي طاهر بن حسن بن شمس بن جابر بن محمد بن
يتلوه في النصف الثاني النوع الثالث في الجسم واحكامه

