كتاب الاقتصاد في الاعتقاد عدد ٢٩

آياصوفيه
٢٨٢٤

كتاب الاقتصاد
في الاعتقاد

٢١٨٢

هذه وقف على السبيل سلطانا الاعظم والخاقان المعظم مالك الرقاب
والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان بن السلطان
السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا
حررت العصر احمد سبح راكا
المقيم بأوقاف الحرمين
الشريفين
عفر لهما

لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او متن برهاني وهذا مما علم ضروره من مجاري احواله في تركيته ايمان من شق من اجلاف العرب الى تصديقه لا بحث وبرهان بل بمجرد قربه ومخيله سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهاؤلاء مومنون حقا فلا سبغي ان تشوش عليهم عقايدهم بالاستخبات على هذا العلم فانه اذا ابليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها

قال في الحاوي لو وكل الراهن المرتهن في بيع عبد المحلول لم يجز عندنا خلافا لابي حنيفه وقال في النهايه ان قدر له ما يبعه به مثل ان قال لغيره لا يبيع وان قال لغيره واسوق لي لم اسوق للبيع مع تقدير الثمن فعنه وجهان قال في الحاوي ولو قال لغيره واسوق لنفسي لم يصح التوكيل للبيع وهذا ان لا بد من فعل القبض ودوام الملك لا يقوم مقام احدهما والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم المد عباده بتوفيقه والهادي الى الحق وتحقيقه

قال الشيخ الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن احمد الغزالي

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق واهل السنة وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف لهم به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين وصفى سرايرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمايرهم عن نزغات الزايغين وعمر اقيدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى اسرار ما انزله على لسان نبيه وصفيه محمد سيد المرسلين صلى الله عليه وعلى اله اجمعين واطلعوا على طرق التلفيق بين مقتضيات الشرايع وموجبات العقول وتحققوا ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما اتوا الا من ضعف العقول وقلة البصاير وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما اتوا الا من خبث الضماير فميل اوليك الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط وكلاهما بعيدان عن الحزم والاحتياط بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاستداد على الصراط المستقيم فكلى طرفي قصد الامور ذميم واني يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الاثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر ولا يعلم انه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر وبرهان العقل هو الذي عرف صدقه فيما اخبر وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر وما استضى بنور الشرع ولا استبصر فليت شعري كيف يفزع الى العقل حيث يعتريه العمى والحصر او لا يعلم ان خطا العقل قاصر وان مجاله ضيق مختصر هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر باذيال الضلالات من لم يجمع بتاليف العقل والشرع هذا الشتات فمثال العقل البصر السليم عن الافات والادواء ومثال القرار الشمس المنتشرة الضيا فاخلق بان يكون طالب الاهتداء المستغني باحدهما عن الاخر في غمار الاعنيا فالمعرض عن العقل اكتفاء بنور القران مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للاجفان فلا فرق بينه وبين العميان فالعقل مع الشرع نور على نور والملاحظ بالعين العوراء لاحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور وسيتضح لك ايها المسوف الى الاطلاع على قواعد عقايد اهل السنة المقترح لتحقيقها بقراطع الادله انه لم يستاثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله تعالى على افقايك لاثارهم وانخراطك في سلك نظامهم ودخولك في غمارهم واختلاطك بفرقتهم فعسى ان تحشر يوم القيمة في زمرتهم

نسال الله تعالى ان يصفي اسرارنا عن كدورات الضلال ويعمرها بنور الحقيقه وان يحرس السنتنا عن النطق بالباطل وينطقها بالحق والحكمة انه الكريم الفايض المنة الواسع الرحمة ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والابواب اما اسم الكتاب فهو الاقتصاد في الاعتقاد واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات يجري مجرى التوطية والمقدمات واربعة اقطاب يجري مجرى المقاصد والغايات

التمهيد الاول في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين **التمهيد الثاني** في بيان انه ليس مهما بجميع المسلمين بل لطايفة منهم مخصوصين **التمهيد الثالث** في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان **التمهيد الرابع** في تفصيل مناهج الادلة التي اوردتها في هذا الكتاب واما الاقطاب المقصودة فاربعة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا ان نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم اوجسم اوسماء او ارض بل من حيث انه صنع الله وان نظرنا في النبي لم ننظر من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث انها تعريف بواسطته من الله فلا نظر الا في الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصره النظر في ذات الله وفي صفات الله وفي افعال الله وفي رسول الله وما جاء به على لسانه من تعريف الله فهي اذا اربعة اقطاب **القطب الاول** النظر في ذات الله تعالى فنبين فيه وجوده وانه باق وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا هو محدود ولا مخصوص بجهة وانه مرئي كما انه معلوم وانه واحد بهذه عشرة دعاوى نثبتها في هذا القطب انشا الله تعالى **القطب الثاني** في صفات الله تعالى ونبين فيه انه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وان له حياة وعلما وقدرة وارادة وسمعا وبصرا وكلاما ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفترق فيها ويجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زايدة على الذات وقديمة وقايمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثا **القطب الثالث** في افعال الله تعالى وفيه سبع دعاوى وهو انه لا يجب على الله التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثة الانبياء بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح **القطب الرابع** في رسل الله وما جاء على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والساعة والجنة

والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

الباب الاول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

الباب الثاني فيما ورد على لسانه من امور الاخرة

الباب الثالث في الامامة

الباب الرابع في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

التمهيد الاول في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين اعلم ان صرف الهمة الى ما ليس بمهم وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المتصرف اليه بالهمة من العلوم او من الاعمال فنعوذ بالله من علم لا ينفع واهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدايمة وقد ورد الانبيا واخبروا الخلق بان لله على عباده حقوقا ووظايف في افعالهم واقوالهم وعقايدهم وان من لم ينطق بالصدق لسانه ولم يغلو على الحق ضميره ولم تتزين بالعدل جوارحه فمصيره الى النار وقبحه الهوار ثم لم يقتصروا على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبه وافعال عجيبه خارقة للعادات بعيدة عن مقدورات البشر فمن شاهدها او سمع بمثلها بالاخبار المتواتر سبق الى عقله امكان صدقهم بل يغلب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يمعن النظر في تميز المعجزات عن عجايب الصناعات وهذا الظن البديهي او التجويز الضروري ينزع الطمانينه عن القلب ويحشوه الاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعه والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت آت لا محاله وان ما بعد الموت مطوي عن ابصار الخلق وان ما اخبر به هولا غير خارج عن خيز الامكان والحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقه هذا الامر فما هو لا مع العجايب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ منه حذرك واحترز منه لنفسك فانا بمجرد السماع اذا رايناما اخبر عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول بل نبالغ في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعا فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما فاذا اهم المهمات ان يبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادي الراي وسابق النظر بامكانه اهو محال في نفسه على التحقيق او هو حق لا شك فيه وعن قوله ان لكم ربا كلفكم حقوقا وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعث الي رسولا

اليكم لا بين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا ربا ام لا وان كان فهل يمكن ان يكون متكلما حتى يامر وينهى ويكلف ويبعث الرسول وان كان متكلما فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيناه واطعناه وان كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان تصح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلا ان ناخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الاخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق رسله كما فصلناه في الفهرست وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل فان قلت اني لست منكرا هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكن لست ادري انه ثمرة الجبلة والطبع او هو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب وهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الان فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الا الانتهاض لطلب الخلاص فمثال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغه حيه او عقرب وهي معاده للدغ والرجل قادر على الفرار ولكن متوقف ليعرف ان الحية جاته من جانب اليمين ام من جانب الشمال وذلك من افعال الاغبياء الجهال فنعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والاصول

التمهيد الثاني في بيان ان الخوض في هذا العلم وان كان مهما فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم له تركه اعلم ان الادلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقا ثاقب العقل رزين الراي كان ما يفسده بدوايه اكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذا العلم ان الناس اربع فرق الفرقة الاولى فرقة امنت بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق واضمرته واشتغلت اما بعبادة واما بصناعه فهولا لا ينبغي ان يتركوا على ما هم عليه ولا تحرك عقايدهم بالاستخبار على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني وهذا مما علم ضرورة في مجاري احواله في تزكيته ايمان من سبق من اسلاف العرب الى تصديقه لا ببحث ولا ببرهان بل بمجرد قرينه ومخيله سبقت الى قلوبهم فعادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهولا مؤمنون حقا فلا ينبغي ان يشوش عليهم عقايدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يومن ان يعلق بافهامهم من المشكلات ويستولي

عليهم ولا تنحى عنها بما نذكر من طرق الحل وعن هذا لم ينقل عن اصحابه الخوض في هذا
الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم العبادة والدعوة اليها وحمل
الخلق على مراشدهم ومصالحهم في احوالهم واعمالهم ومعايشهم فقط **الفرقة الثانية**
طايفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجاني الغليظ منهم الضعيف العقل
الجامد على التقليد المستمر على الباطل من مبداء النشو الى كبر السن لا ينفع معه الا السوط
والسيف واكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان
ما لا يفعل بالبرهان وعن هذا اذا استقرأت تواريخ الاخبار لم تصادف ملحمة بين
المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال مالوا الى الانقياد ولم تصادف
مجمع مناظرة ومجادلة الا انكشفت الا عن زيادة اصرار وعناد ولا تظنن ان هذا الذي
ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الاقل
من اوليايه والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقل
كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهو لا تضرهم العلوم كما تضر رياح الورد
بالجعل في مثل هذا قال الشافعي رضي الله عنه وارضاه فمن منح الجهال علما اضاعه
ومن منع المستوجبين فقد ظلم **الفرقة الثالثة** طايفة اعتقدوا
الحق تقليدا وسماعا ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من انفسهم لاشكالات
شككتهم في عقايدهم وزلزلت عليهم طمانينتهم او وقع سمعهم شبهة من الشبه وجالت
في صدورهم فهو لا يجب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طمانينتهم واماطة شكوكهم بما امكن
من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استيعاذ وتقبيح او تلاوة آية او رواية حديث او
نقل كلام من شخص مشهور عنده بالفضل فاذا زال شكه بذلك القدر فلا ينبغي ان
يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه ابوابا اخر من الاشكال
فان كان زكيا فطنا لم يقنعه الا كلام يصير على محل التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدليل
الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص **الفرقة الرابعة**
طايفة من اهل الضلال تتفرس فيهم مخايل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق لما اعتريهم
في عقايدهم من الريبة او مايلين قلوبهم كقبول التشكيك بالجبلة والفطرة فهو لا
يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض
اللجاج والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادي و
الاصرار واكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال

اهل

اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحدي والادلاء ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين
التحقير والازدراء فثارت بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم
الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى
انتهى التعصب بطايفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت
عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للاهواء
لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون فضلا عن قلب عاقل فالمجادلة والمعا
داة محض لا دواء له فليحترز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وليتلطف في
كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللطف في ارشاد من ضل من هذه الامة
وليتحفظ من النكد الذي يحرك من الضال داعية الضلال وليتحقق ان مهيج داعية
العناد والاصرار والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهدة اعانته في
القيمة **التمهيد الثالث** في بيان ان الاستقلال بهذا العلم من فروض
الكفايات اعلم ان التبحر في هذا العلم والاستقلال بجماعه ليس من فروض الاعيان وهو
من فروض الكفايات فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه من التمهيد
الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب
والشك في الايمان وانما يصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك فان قلت
فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم
فاعلم انه قد سبق ان ازاله الشكوك في اصول العقايد واجبة واعتوار الشك غير
مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان لمن هو مصر على الباطل
ومحتمل بذكايه لفهم البراهين مهم في الدين ثم لا يبعد ان يثور مبتدع ويتصدى
لاغواء اهل الحق بافاضته الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف و
يعارض اغواه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا ينفك البلاد عن امثال هذه الوقايع
فواجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قايم بالحق مستقل بهذا
العلم يقاوم دعاه المبتدعة ويستميل المايلين عن الحق ويصفي قلوب اهل السنة عن
عوارض الشبه فلو خلا عنه القطر خرج به اهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب
والفقيه نعم من الناس من نفسه تعلم الكلام او الفقه وسفره الصقع عن القايم بهما ولم
يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتي في تعيين ما يشتغل به اوجبنا عليه الاشتغال
بالفقه فان الحاجة اليه اعم والوقايع فيه اكثر فلا يستغني احد في ليله ونهاره عن الاستعانة

بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام نادر بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد
عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه اهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير و
الدهماء واما الطبيب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضى اقل عددا بالاضافة اليهم ثم المريض
لا يستغني عن الفقه كما لا يستغني عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه
لحيوته الباقية وشتان ما بين الحيوتين فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ان بين
الثمرتين ما بين الثمرتين ويدلك على ان الفقه اهم العلوم اشتغال الصحابة بالبحث عنه في
مشاورتهم ومفاوضتهم ولا يغرنك ما يهول به من يفخم صناعة الكلام من انه الاصل و
الفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الاصل الاعتقاد الصحيح و
التصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودفاية الجدل نادرة والطبيب
ايضا قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ووجود بدنك موقوف على صناعتي وحياتك منوطة
بي فالحياة والصحة اولا ثم الاشتغال بالدين ولكن لا يخفى مباحث هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا
عليه **التمهيد الرابع** في بيان مناهج الادلة التي استنهجناها في هذا الكتاب ٥
اعلم ان مناهج الادلة منشعبة وقد اوردنا بعضها في كتاب محك النظر واشبعنا القول منها
في كتاب معيار العلم ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المنغلقة والمسالك الغامضة
قصدا للايضاح وميلا الى الايجاز واجتنابا عن التطويل فنقتصر على ثلاثة مناهج ٥
المنهج الاول السبر والتقسيم وهو ان نحصر الامر في قسمين ثم نبطل احدهما
فنعلم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديما فلزم منه
ان يكون حادثا لامحاله وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصودا استفدناه من علمين اخرين
احدهما قولنا العالم اما قديم واما حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم والثاني قولنا ومحال
ان يكون قديما فان هذا علم اخر والثالث وهو اللازم منه وهو المطلوب انه حادث وكل
علم مطلوب فلا يمكن ان يستفاد الا من علمين هما اصلان ولا كل اصلين بل اذا وقع بينهما
ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علما ثالثا
هو المطلوب وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوبا اذا لم يكن
لنا خصم لانه مطلب الناظر ونسميه فايدة وفرعا بالاضافة الى الاصلين فانه مستفاد منهما
ومهما اقر الخصم بالاصلين يلزمه لامحاله الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى
المنهج الثاني ان نرسا صلين على وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث وهو اصل والعالم لا يخلو عن الحوادث وهو اصل آخر فيلزم منه صحة دعوانا وهو ان

العالم حادث وهو المطلوب فتامل هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى
فتعلم قطعا ان ذلك محال **المنهج الثالث** ان لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعي
استحالة دعوى الخصم بان نبين انه مفض الى المحال وما يفضي الى المحال فهو محال ايضا لامحاله ٥
مثاله قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القايل ان ما لا نهاية
له قد انقضى ووقع منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيلزم منه لامحاله ان المفضي اليه محال وهو
مذهب الخصم فها هنا اصلان احدهما قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى
ما لا نهاية له فان الحكم بلزوم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم
ندعيه ونحكم به يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول لا اسلم انه يلزم ذلك والثاني قولنا
هذا اللازم محال فانه ايضا اصل يتصور فيه انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم
هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ولكن لو اقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم
الثالث اللازم منهما واجبا بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضي الى هذا المحال فهذه
ثلاثة مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها فالعلم الحاصل المطلوب
هو المدلول وازدواج الاصلين الملزمين لهذا العلم هو الدليل والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب
من ازدواج الاصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكرك الذي هو عبارة عن احضارك الاصلين
في الذهن وطلبك للتفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصلين هو النظر فاذا عليك
في درك العلم المطلوب وظيفتان احداهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكرا
والاخرى تشوقك الى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طلبا فلذلك
قال من جرد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حد النظر انه الفكر وقال من جرد التفاته الى الوظيفة
الثانية في حد النظر انه طلب علم او غلبة ظن وقال من التفت الى الامرين جميعا انه الفكر الذي يطلب به
من قام به علما او غلبة ظن فهكذا ينبغي ان يفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع
عنك ما سود به اوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي عليلك طالب ولا تسكن
نهمة متعطش وان يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة الا من انصرف خايبا عن مقصده بعد
مطالعة تصانيف كثيرة فان راجعت الآن في طلب الصحيح مما قيل في حد النظر دل ذلك على
انك لم تحظ من هذا الكلام بطايل ولم ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس ها هنا الا علوم
ثلاثة علمان هما الاصلان مرتبان ترتيبا مخصوصا وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيهما
الا وظيفتان احداهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفطن لوجه لزوم العلم
الثالث منهما فالحذر بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي

هو احضار العلمين او عن التشوق الذى هو طلبا لتفطن لوجه لزوم العلم الثالث او عن
الامرين جميعا فان العبارات مباحه والاصطلاحات لامشاحه فيها فان قلت فعرضنى ان
اعرف اصطلاحات المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عن ماذا فاعلم انك اذا سمعت واحدا مجدا
النظر بالفكر وآخر بالطلب واخر بالفكر الذى يطلب به لم تسترب فى اختلاف اصطلاحاتهم على
ثلاثة اوجه والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام فى حد النظر مسئله خلافيه ويستدل
لصحة واحد من الحدود وليس يدرى ان حظ المعنى المعقول من هذه الامور لا خلاف فيه
وان الاصطلاح لا معنى للاختلاف فيه واذا انت انعمت النظر فاهتديت للسبيل عرفت
قطعا ان اكثر الاغاليط تنشاء من ضلال من طلب المعانى من الالفاظ ولقد كان من حقه
ان يقدر المعانى اولا ثم ينظر فى الالفاظ ثانيا ويعلم انها اصطلاحات لا تتغير بها
المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق وترك التحقيق فان قلت انى لا استريب
فى صحة لزوم الدعوى من هذين الاصلين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين
يجب على الخصم الاقرار بهما ومن اين يقتنص هذه الاصول المسلمة الواجبة التسليم
فاعلم ان لها مدارك شتى ولكن الذى نستعمله فى هذا الكتاب يجتهد ان لا يعدو
ستة مدارك الاول الحسيات اعنى المدارك بالمشاهدة الظاهرة او الباطنة
مثاله انا اذا قلنا مثلا كل حادث فله سبب وفى العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا
فى العالم حوادث اصل واحد يجب على الخصم الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة
حدوث اشخاص الحيوانات والنبات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات و
الالوان وان تحمل انها منتقله فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثا ما وكم نعاين
ان ذلك الحادث جوهرا او عرضا وانتقالا او غيره وكذلك نعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث
الالام والافراح والغموم فى قلبه وبدنه فلا يمكنه انكاره الثانى العقلى المحض فانا
اذا قلنا العالم اما حادث واما قديم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف
به على كل عاقل مثاله انا نقول كلما لا يسبق الحادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحادث
فهو حادث فاحد الاصلين قولنا ان ما لا يسبق الحادث فهو حادث ويجب على الخصم
الاقرار به لان ما لا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث
فان ادعى قسما ثالثا كان منكرا لما هو بديهى فى العقل وان انكر انما هو مع الحادث او
بعده فهو حادث فهو ايضا منكر للبديهة الثالث المتواتر مثاله انا نقول محمد
صلى الله عليه وسلم صادق لان كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو

اذن صادق فان قيل لا نسلم انه جاء بمعجزة فنقول قد جاء بالقران والقران معجزة فان قد
جاء بالمعجزة فان سلم احد الاصلين وهو ان القران معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار
الاصل الثانى وهو انه جاء بالقران وقال لا اسلم ان القران مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم
لم يمكنه ذلك فان التواتر يحصل العلم لنا به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود
مكة ووجود عيسى وموسى وسائر الانبياء الرابع ان يكون الاصل مثبتا بقياس اخر
يستند بدرجة واحدة او درجات كثيرة اما الى الحسيات او العقليات او المتواترات فانما
هو فرع لاصلين يمكن ان يجعل اصلا فى قياس آخر مثاله انا بعد ان نفرع على الدليل على حدث العالم
يمكننا ان نجعل حدث العالم اصلا فى قياس مثل ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث
فاذن له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثا بعد ان اثبتناه بالدليل الخامس السمعيات
مثاله انا ندعى مثلا ان المعاصى بمشية الله ونقول كل كاين فهو بمشيته والمعاصى كاينة فهى
اذن بمشية الله فاما قولنا هى كاينة فمعلوم وجود بالحس وكونها معصية بالشرع واما قولنا
وكل كاين بمشية الله فاذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقرا بالشرع او كان قد اثبت
عليه بالدليل فانا نثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القايل ما شاء الله كان ومالم
يشا لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار السادس ان يكون الاصل ماخوذا من معتقد الخصم
ومسلماته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل ولم يكن حسيا ولا عقليا انتفعنا باخذه اصلا فى قياسنا
وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه وامثله هذا مما تكثر فلا حاجه الى تعيينه فان قلت فهل من فرق
بين هذه المدارك فى الانتفاع بها فى المقايس النظريه فاعلم انها متفاوته فى عموم الفايدة فان
المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له او لا حس له وكان الاصل معلوما
بالحس الذى فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الاكمه فانه لا ينفع والاكمه اذا
كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلا وكذلك المسموع فى حق الاصم فاما المتواتر فانه
نافع ولكن فى حق من تواتر اليه فمن وصل الينا فى الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا
ان نسلم له بالتواتر ان محمدا صلى الله عليه وسلم تحدى بالقران لم نقدر عليه ما لم نمهله مدة
يتواتر عنده ودب شئ يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعى رضى الله عنه فى مسئلة
قتل المسلم بالذمى متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذهب
له فى احاد المسايل لا تتواتر عند اكثر الفقهاء واما الاصل المستفاد من قياس اخر
فلا ينفع الا مع من قرر معه ذلك القياس واما مسلمات المذاهب فلا ينفع الناظر
وانما ينفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب واما السمعيات فلا تنفع الا مع

من ثبت السمع عنده فهذه مدارك علم هذه الاصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور
المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فليشتغل بالاقطاب التي هي مقاصد
الكتاب القطب الاول النظر في ذات الله وفيه عشر دعاوى
الدعوى الاولى في وجوده تعالى وتقدس وبرهانه انا نقول كل حادث فلحدوثه
سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سببا ونعني بالعالم كل موجود سوى الله الاجسام
كلها واعراضها وشرح ذلك كله بالتفصيل انا لا نشك في اصل الوجود ثم نعلم ان
كل موجود فاما متحيز او غير متحيز وان كل متحيز ان لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرا
فردا وان ائتلف الى غيره سميناه جسما وان غير المتحيز اما ان يستدعي وجوده
جسما يقوم به ونسميه الاعراض ولا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت
الاجسام وعوارضها فمعلوم بالمشاهدة ولا تلتفت الى من ينازع في الاعراض و
ان طال فيه صياحه واخذ يلتمس منك دليلا عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه
وصياحه ان لم يكن موجودا فكيف يشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان
موجودا فهو لا محاله غير الجسم المنازع اذ كان جسمه موجودا من قبل ولم يكن
النزاع موجودا فقد عرفت ان الجسم والعرض يدرك بالمشاهدة فاما موجود
ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي
ان العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه
فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين ولعل الخصم ينكرهما فنقول له في اي الاصلين
ينازع فان قال انما انازع في قولك ان كل حادث فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول
ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه اولى ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانما
يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمهما
صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سببا فانا نعني بالحادث ما كان معدوما ثم
صار موجودا فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالا او ممكنا وباطل ان يكون محالا
لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكنا فلسنا نعني بالممكن الا ما يجوز ان يوجد
ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجودا لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجب وجوده
لذاته لكان واجبا لا ممكنا بل افتقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم
بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فما لم يوجد
المرجح لا يوجد ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح والحاصل ان المعدوم المستمر العدم

لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق امر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار
العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرا الى التصديق به فهذا بيان
هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لا اقامة دليل عليه
فان قيل لم تنكرون على من ينازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث فنقول ان
هذا الاصل ليس باولى بل نثبته ببرهان منظوم من اصلين آخرين وهو انا نقول اذا قلنا
ان العالم حادث اردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يخلو
عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه ان كل جسم فهو حادث
فاي الاصلين النزاع فان قيل لم قلتم ان كل جسم او متحيز فلا يخلو عن الحوادث قلنا
لانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتم وجودهما ثم
حدوثهما فلا نسلم لا الوجود ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طول الجواب عنه في
تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه قط لا يصدر عن مسترشد اذ لا يسترب
عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وساير الاحوال
ولا في حدوثها وكذلك اذا نظر الى اجسام العالم لم يسترب في تبدل الاحوال عليها وان تيك
التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقد
لما يقول فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلا بل الخصم في حدث العالم الفلاسفة وهم مصرحون
بان اجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام واحاد حركاتها حادثة ولكنها
دايمة متلاحقة على الاتصال ازلا وابدا والى العناصر الاربعة التي تحويها مقعر فلك
القمر وهي تشترك في مادة حامله لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور
والاعراض حادثة ومتعاقبة عليها ازلا وابدا فان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء
يستحيل بالحرارة نارا وهكذا بقية العناصر وانها تمتزج امتزاجا حادثة فيتكون
منها المعادن والنبات والحيوان فلا ينفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدا
ولا ينفك السموات عن الحركات الحادثة ابدا وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث فاذا لا معنى للاطناب في هذا الاصل ولكنا لاقامة الرسم
نقول الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما الحركة فحدوثها
محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل يعلم جوازه بالضرورة
واذا وقع ذلك الجايز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون ايضا قبله حادثا كما
ان القديم لا ينعدم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سياق دليل

على وجود الحركة زيادة على الجسم قلنا انا اذا قلنا ان هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئا
سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقيا ساكنا
فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا نطرد الدليل
في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها عموضا ولا
يفيدها وضوحا فان قيل فقد عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت قلنا لو كنا
نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لابطلنا القول بالكمون والظهور
في الاعراض رأسا ولكن ما لا يبطل مقصودنا فلسنا نشتغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن
كمون الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت انه لا يخلو عن الحوادث فان قيل
فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فبم نعرف بطلان القول بانتقال الاعراض قلنا
قد ذكرنا في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا تطول بنقلها ونقضها الكتاب لكن الصحيح في الكشف عن
بطلانه ان نبين ان تجويز ذلك لا يتسع له عقل ما لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة
الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه وبيانه ان الانتقال عباره اخذت
من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك ثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص
الجوهر بالحيز زايد على ذات الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز
فيتخيل ان اضافه العرض الى المحل كاضافه الجوهر الى الحيز فسبق منه الى الوهم امكان الانتقال
فيه كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونا زايدا على
ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كونا زايدا على ذات الجوهر والحيز ولصار
يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص اخر يزيد على القايم والمقوم به
وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان يوجد عرض واحد ما لم يوجد اعراض لا نهايه لها ولنبحث عن
السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد
الاختصاصين زايدا على ذات المختص دون الاخر فيه تتبين الغلط في توهم الانتقال والسر فيه ان
المحل وان كان لازما للعرض كما ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرقا فان ذاتي
للشيء وجب لازم ليس بذاتي للشيء واعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود
بطل وجود الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتيا للجوهر فانا
نعلم الجسم والجوهر اولا ثم ننظر بعد ذلك في الحيز اهو امر ثابت ام امر موهوم ونتوصل
الى تحقيق ذلك بدليل وندرك الجسم بالحس والمشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين
مثلا لجسم زيد ذاتيا لزيد فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول

زيد مثلا فانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيدا الطويل فطول زيد يعلم تابعا
لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود في العقل دون
زيد فاختصاصه بزيد ذاتي له اي هو لذاته لا لمعنى زايد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك
الاختصاص بطل ذاته والانتقال يبطل لاختصاص فيبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زايدا على
ذاته اعني ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زايد عليه فليس في بطلانه بالانتقال
ما يبطل ذاته ورجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كانا لاختصاص زايدا على
الذات لم يبطل به الذات وان لم يكن معنى زايدا بطل ببطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل
النظر الى ان اختصاص العرض بمحله لم يكن زايدا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه وذلك
لما ذكرناه من ان الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا ان الجوهر عقل بالحيز واما العرض فانه عقل
بالجوهر لا بنفسه فذات العرض هو كونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه فاذا قدر مفارقته لذلك الجوهر
المعين فقد قدر عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لتفهيم المقصود فانه وان لم يكن عرضا ولكنه
عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة وهو مقرب لغرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الاعراض
وهذا التدقيق والتحقيق وان لم يكن لا يقا بهذا الايجاز ولكن افتقر اليه لان ما ذكر فيه غير مقنع
ولا شاف فقد فرغنا عن اثبات احد الاصلين وهو ان العالم لا يخلو عن الحوادث فانه لا يخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان وليسا بمنتقلين مع ان هذا الاطناب ليس في مقابلة خصم معتقد اذ اجمع
الفلاسفة على ان اجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم المنكرون بحدث العالم فان قيل فقد بقي
الاصل الثاني وهو قولكم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه قلنا لان
العالم لو كان قديما مع انه لا يخلو عن الحوادث لثبت حوادث لا اول لها ولزم ان تكون
دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لانه يفضي الى المحال وما يفضي الى المحال
فهو محال ونحن نبين انه يلزم عليه ثلاث محالات الاول ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى
ما لا نهاية له ووقع الفراغ عنه فانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى وبين قولنا انتهى ولا بين قولنا انتهى
وبين قولنا تناهى فيلزم ان يقال قد تناهى ما لا يتناهى ومن المحال البين ان يتناهى ما لا يتناهى وان
ينتهي وينقضي ما لا يتناهى الثاني ان دورات الفلك ان لم يكن متناميه فهي اما شفع واما
وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع ووتر معا ومن الاقسام الاربعة محال فالمفضي اليه محال
اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر او شفع ووتر فان الشفع هو الذي ينقسم قسمين متساويين كالعشرة
مثلا والوتر هو الذي لا ينقسم قسمين متساويين كالسبعة مثلا وكل عدد مركب من احاد فاما
ان ينقسم قسمين متساويين او لا ينقسم بمتساويين فاما ان يتصف بالانقسام وعدم

الانقسام او ينفك عنهما جميعا فهو محال وباطل ان يكون شفعا لان الشفع انما لا يكون وترا لانه
يعوزه واحد فان اضاف اليه واحدا صار وترا وكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد ومحال ان
يكون وترا لان الوتر يصير شفعا بواحد فيفنى وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي
لا يتناهى واحد الثالث انه يلزم عليه ان يكون عدد ان كل واحد لا يتناهى ثم احدهما
اقل من الاخر ومحال ان يكون ما لا يتناهى اقل مما لا يتناهى لان الاقل هو الذي يعوزه شيء لو اتصف
به او اضيف اليه لصار مساويا وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء وبيانه ان زحل عندهم يدور في
كل ثلثين سنة دورة واحدة والشمس تدور في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل
مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في كل ثلثين سنة ثلثين دورة وزحل يدور دورة
واحدة والواحد من الثلثين ثلث عشرها ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس
اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشيء اقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة فيكون
عدد دورات الشمس مثل نصف سدس دورات القمر وكل واحد لا نهاية له وبعضه اقل من البعض
وذلك من المحال البين فان قيل مقدورات الله تعالى عندكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات
اكثر من المقدورات اذ ذات القديم وصفاته معلوم له وكذا الموجود المستمر الوجود وليس شيء
من ذلك مقدورا قلنا نحن اذا قلنا لا نهاية لمقدوراته لم يرد به ما يزيده بقولنا لا نهاية لمعلوماته
بل يريد به ان لله صفة يعبر عنها بالقدرة ويأتي بها للايجاد وهذا الثاني لا يتعدم قط وليس
تحت قولنا هذا الثاني لا يتعدم اثبات اشيا فضلا عن ان يوصف بانها متناهية او غير متناهية
فانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الالفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث
التصريف في اللغة فيظن ان المراد بهما واحد وهيهات فلا مناسبة بينهما البتة ثم نحن قولنا
المعلومات لا نهاية لها ايضا سيخالف السابق منه الى الفهم اذ السابق الى الفهم اثبات اشياء
تسمى معلومات لا نهاية لها وهو محال بل الاشيا هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك
يستدعي تطويلا وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف
الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الالزام فقد بان صحة هذا الاصل بالمنهج الثالث من
مناهج الادلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب وعند هذا تعلم وجود الصانع اذ بان بالقياس
الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب فقد
ثبت هذا الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا وجود السبب فاما كونه قديما او
حادثا وصفاته فلم يظهر بعد فليشتغل به **الدعوى الثانية ندعي ان السبب الذي اثبتناه**
لوجود العالم قديم اذ لو كان حادثا لافتقر الى سبب آخر وكذلك ذلك السبب الاخر ويتسلسل اما الى

غير نهاية وهو محال وينتهي الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا
بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت
لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظنن ان القدم معنى زايد على ذات القديم
فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضا قديم بقدم زايد عليه وتتسلسل الى غير نهاية ٥
الدعوى الثالثة ندعي ان صانع العالم مع كونه موجود المزل فهو باق لا يزال
لانه ما ثبت قدمه استحال عدمه وانما قلنا ذلك لانه لو انعدم لافتقر عدمه الى سبب
فانه طارئ بعد استمرار الوجود في القدم وقد ذكرنا ان كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث انه طارئ
لا من حيث انه موجود لانه افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح الموجود على العدم فكذلك
يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود وذلك المرجح اما فاعل يعدم بالقدرة
او ضد او انقطاع شرط من شرايط الوجود ومحال ان يحال على القدرة اذ الوجود شيء ثابت
يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيا والعدم ليس بشيء فيستحيل
ان يكون فعلا واقعا باثر القدرة فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيا فان قيل نعم كان محالا
لان النفي ليس بشيء وان قال المعتزلي ان المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من اثر القدرة فلا
يتصور ان يقول الواقع بالقدرة فعل تلك الذات فانها ازلية وانما فعلها نفي وجود
الذات ليس شيا فاذن ما فعل شيا واذا صدق قولنا ما فعل شيا صدق قولنا انه لم يستعمل
القدرة في امر البتة فبقي كما كان ولم يفعل شيا وباطل ان يقال انه يعدمه ضدة لان الضدان
فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك اولى من ان ينقطع به وجود القديم
ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القدم ولم يعدمه فقد عدمه الان وباطل
ان يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثا استحال ان يكون وجود القديم
مشروطا بحادث وان كان قديما فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم
المشروط فلا يتصور عدمه فان قيل فبماذا تنفي عندكم الجواهر والاعراض قلنا اما الاعراض
فبانفسها ونعني بقولنا بانفسها انها لا يتصور لها بقاء وتفهيم المذهب فيه بان نفرض في
الحركة فان الاكوان المتعاقبة في احياز متواصلة لا توصف بانها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام
التجدد ودوام الانعدام فانها ان فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة فلا يعقل ذات الحركة ما لم
يعقل معها العدم عقيب الوجود وهذا يفهم في الحركة بغير برهان واما في الاكوان وسايرالاعراض
انما يفهم بما ذكرناه من انه لو بقي لاستحال عدمه بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا
العدم محال في حق الله تعالى فانا بينا قدمه اولا واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة

وجود حقيقته فناوه عقيبه كما كان من ضرورة وجود الحركة ان يعني عقيب الوجود واما
الجواهر فانعدامها بانه لا تخلق فيها الحركة والسكون فتنقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها

الدعوى الرابعة ندعي ان صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه ثبت قدمه ولو كان متحيزا
لكان لا يخلو عن الحركة عن حيزه او السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق
فان قيل فيم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقده متحيزا قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع
من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع اما حق اللغة فذلك اذا ادعى
انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له ان اسمه على الحقيقة اي واضع اللغة
وضعه له فهو كذب على اللسان وان زعم انه استعاره نظرا الى المعنى الذي به شارك المستعار
منه فان صح للاستعارة لم ينكر عليه لحق اللغة وان لم يصح قيل له اخطات على اللغة ولا
يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صبع من سعد في الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق
بمباحثة العقول واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقها
اذ لا فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز
الافعال وفيه رايان اما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن
فيحرم واما ان يقال لا يحرم الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهي فينظر فان يوهم فيه خطاء فيجب الاحتراز عنه
لان ايهام الخطاء في صفات الله حرام وان لم يوهم خطاء لم يحكم بتحريمه وكلى الطرفين محتمل ثم الايهام
يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم ٥

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

الدعوى السادسة ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده
ذاتا يقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضا حادثا لامحالة
اذ بطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضا وان فهم من العرض ما هو صفة
لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متحيزا فنحن لا ننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى ثم
يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوف بالصفات اولى من اطلاقه

على الصفات فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عينا به ان الصنع مضاف الى الذات التي
يقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا البحار ليس بصفة واعرض عينا به
ان صنعه البحار غير مضافه الى الصفات بل الى الذات الموجب وصفها بجملة من
الصفات حتى يكون صانعه فكذا القول في صانع العالم وان اراد المنازع بالعرض
امرا غير الحادثة الجسم وغير الصفة القائمة بالذات فان الحق من منعه للغة او الشرع

الدعوى السابعة ندعي انه ليس في جهة مخصوصة
من الجهات الستة من عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعا
استحالة الجهة على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي تنقض
الجهة به ولان الحيز انما صير جهة اذا اضيف الى شيء اخر متحيز والجهات ستة
فوق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال ومعنى كون الشيء فوقا هو انه
في حيز يلي جهة الراس ومعنى كونه تحتا انه في حيز يلي جانب الرجل وساير
الجهات كذا وكلما قدر فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة
وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما انه مختص به بحيث منع مثله من ان
يوجد حيث هو وهذا هو الجوهر فانه قد قيل انه جهة ولان بطريق التبعية للجوهر
وليس كون العرض في جهة لكون الجوهر بل الجوهر اولا والعرض بالتبعية
فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان اراد الخصم احدهما ذلك
على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرا او عرضا وان اراد امرا غير هذا فهو
غير مفهوم فليكن الحق في اطلاق لفظ منفك عن معنى مفهوم للغة او للشرع
لا للعقل فان قال الخصم انا اريد كونه بجهة معنى سوى هذا فيمن تنكره ٥
فاقول اما لفظك فانما انكره من حيث انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو
ما للعقل للجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى واما مراد ك منه فلست
انكره فان ما لا افهمه فكيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكر
كونه بجهة على معنى انه عالم وقادر فانك اذا فهمت هذا الباب وهو ان تريد
باللفظ غير ما وضع اللفظ له ودل عليه في التفاهم لم يخف عليك ما تريد به حصر فلا انكره
ما لم يعرب عن مراد ك مما افهمه من امر يدل على الحدوث فان كل ما يدل على الحدوث
ممنوع في ذاته محال ويدل ايضا على بطلان القول بالجهة ان ذلك يطرق الجواز الى ربه
ويحوجه الى مخصص يخصصه باحد وجوه الجواز وذلك باطل من وجهين احدهما ان

الجهه التي تختص بها الذاته فان سائر الجهات متساويه بالاضافه الى قابل الجهه
واختصاصه ببعض الجهات المعينه ليس بواجب لذاته بل هو جايز فيحتاج
الى مخصص يخصصه وهو الاختصاص معنى زايدا على ذاته ومفاطر قوا الجوان
اليه يستحيل قدمه بل القدر انما هو عباره عما هو واجب الوجود من جميع
الجهات فان قيل اختص جهه فوق لانها اشرف الجهات قلنا انما
صارت الجهه جهه فوق لخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فقبل خلق العالم
لم يكن فوق ولا تحت اذ هما مشتقان من الراس والرجل ولم يكن اذ ذاك حيوان
فتسمى الجهه التي تلي راسه فوق والمقابل لها تحت الوجه الثاني انه لو
كان لجهه فوق محاذيا لجسم العالم وكل محاذ فاما اصغر واما الكبر
واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير وذلك المقدار الجوز في العقل ان يفرض اصغر
منه او اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص فان قيل لو كان الاختصاص بالجهه
يوجب التقدير لكان العرض مقدرا قلنا العرض ليس في جهه بنفسه بل بتبعيه
في الجوهر فالاجرم هو ايضا مقدر بالتبعيه فانا نعلم انه لا يوجد عشره اعراض
الا في عشره جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين ومقدر الاعراض بالعشره لازم
بطريق التبعيه لمقدر الجواهر مما لزم لكونه بجهه بطريق التبعيه فان قيل
فان لم يكن مخصوصا بجهه فوق فما بال الوجوه والايدي ترفع الى السماء في الادعيه شرعا
وطبعا وما بال صلى الله عليه وسلم قال للجاريه التي قصد اعتاقها واراد ان يستيقن
ايمانها اين الله فاشارت الى السماء فقال انها مومنه فالجواب عن الاول
ان هذا ايضا هي قول القايل ان لم يكن الله في الكعبه وهي بيته فما بالنا نجعلها ونزورها
فما لنا نستقبلها في الصلوات وان لم يكن في الارض فما لنا نذل له بوضع وجوهنا على
الارض في السجود وهذا هذيان بل يقال قصد الشارع من تعبد الخلق بالتبله في الصلوات
ملازمه السكوت في جهه واحده فان ذلك لا محاله اقرب الى الخشوع وحضور القلب
من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساويه من حيث ان الاستقبال
خصص الله تعالى بقعه مخصوصه بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافه الى نفسه
واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثبت على استقبالها وكذلك السما قبله للدعا
لما ان البيت قبله الصلاه والمعبود بالصلاه والمقصود بالدعا منزه عن الحلول في
الست والسما فاشاره بالدعاء الى السما سر لطيف يعرفه من تنبه لامثاله

وسوان تجاه العبد وقوله في الاخره بان يتواضع لله تعالى في نفسه ويعتقد
التعظيم لربه تعالى والتواضع والتعظيم عمل القلب والله العقل فالجوارح
اذا استعملت لتظهير القلب وتزليته فان القلب خلق خلقه يتاثر بالمواظبه
على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متاثره بمعتقدات القلوب ولما كان المقصود
ان يتواضع لله في نفسه بعقله وقلبه بان يعرف قدره ليعرف خسته قدره
في الوجود حلال الله تعالى وعلوه وكان من اعظم الادله على خسته الموجبه
للتواضعه انه مخلوق من تراب طف ان يضع على التراب الذي هو اقل الاشيا
وجهه الذي هو اعز الاعضا ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهه في مماسه
الارض فيكون البدن متواضعا في شخصه وصورته وجسمه بالوجه المماس
منه وهو معانقه التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق
به وهو معرفه الصنعه وسقوط الرتبه وعدم خسه المنزله عند الالتفات الى
ما خلق منه فذلك التعظيم لله وظيفه على القلب فيه لجاته وذلك ايضا ينبغي ان
يستشرك فيه الجوارح بالقدر الذي يمكن ان تحمل الجوارح وتعظيم القلب بالا
شاره الى علو الرتبه على طريق المعرفه والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالاشاره الى
جهة العلو الذي هو اعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غايه تعظيم الجارحة
استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم في المحاورات ان يفصح الانسان
عن علو رتبه غيره وعظمه ولايته بقوله امره في السماء السابعه وهو انما ينبه
على علو الرتبه ولان يستحيل له علو المكان وقد تشير براسه الى السماء في تعظيم
من يريد امره ان امره في السما اي في العلو وكون السما عباره عن العلو فانظر
كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقها الى تعظيم الله تعالى
وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا الى ظاهر الجوارح والاجسام
وغفل عن اسرار القلوب واستعصا به التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان
الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنه الاولى التعظيم بالقلب فان
التعظيم باعتقاد علو الرتبه لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم
واتباع لحدوث القلب على المواظبه في التعظيم بقدر الممكن فيها ادا ليس في
الجوارح الا الاشاره الى الجهات فهذا هو السر في رفع الوجوه الى السما عند قصد
التعظيم وتضاف اليه عند الدعا امر اخر وهو ان الدعا لا ينفك عن سوال

نعمه من نعم الله تعالى وخزائنه لعمته السموات وخزان ارزاقه الملايكه ومقربي
ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى وفي السماء رزقكم
وما توعدون والطبع يقتضي الاقبال بالوجه على الخزانه التي هي مقر الرزق والمطلوب
فطلاب الارزاق من الملوك اذا الخبر وابتفرقه الارزاق على باب الخزانه مالت
وجوههم وقلوبهم الى جهه الخزانه وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانه فهذا
هو محرك وجوه ارباب الدين الى جهه السما طبعا وشرعا ○ واما العوام فيعتقدون
ان معبودهم في السما فلذلك احد اسباب اشارتهم الى السماء تعالى رب
الارباب عما اعتقده الزائغون علوا كبيرا ○ واما حكمه للجاريه بالايمان لما
اشارت الى السما اكتفى به ايضا اذ ظهر الاسبيل للاخرس الى تفهيم علو الرتبه الا بما
لاشاره الى جهه العلو وقد كان يظن بها انها من عبده الاوثان
ويعتقد انها في بيت الاصنام فاستنطقت لمعتقدها فعرفت بالاشاره الى السما
ان معبودها ليس في بيوت الاصنام مما اعتقدوا وليد هم فان قيل ففي الجهه
يودي الى المحال وهو اثبات موجود خلوا عنه الجهات الستة وكون لا داخل العالم
ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال قلنا مسلم ان كل موجود
يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال وان كل موجود يقبل الاختصاص
بجهه فوجوده مع خلو الجهات الستة محال واما موجود لا يقبل الانفصال ولا
الاتصال بالجهه يخلوه عن طرفي النقيض غير محال وهو كمول القابل يستحيل وجود
لا يكون عاجزا ولا قادرا ولا عالما ولا جاهلا فان احد المتضادين لا يخلو الشيء عنه
ومحال ان كان ذلك الشيء قابلا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما فالجماد لا يقبل واحدا
منهما لانه فقد شرطهما وهو الحياه فخلوه عنهما ليس بمحال فلذلك شرط الاتصال
والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالمتحيزين فاذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن
تضاداته يرجع النظر اذا الى موجود ليس بمتحيز ولا هو في متحيز بل هو
فاقد شرط الاتصال والانفصال هل هو محال ام لا فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده
فقد دللنا عليه فانه مهما كان كل متحيز حادث وان كل حادث يفتقر الى فاعل
ليس بحادث فقد لزم بالضروره من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز
اما الاصلان فقد اثبتناهما واما الدعوى الدائرة منهما فلا سبيل الى جحدهما
مع الاقرار بالاصلين ○ فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم

الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذي اردت بقولك غير مفهوم فان
اردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت فانه لا
يدخل في التصور والوهم والخيال الا جسم له لون وقد فارقت عن اللون والقدر لا
يتصور الخيال فان الخيال قد انس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق ما يراه
ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه وان اراد انه ابين من المعقول اي شيء معلوم بدليل
العقل فهو محال اذ قد بينا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل
الى الاذعان به والتصديق لموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا
فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال فلا وجود له فلنعلم بان الخيال لا وجود
له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرويه لا تدخل في الخيال وكذا العلم
والقدره وكذا الصوت والرائحه ولو طلب الوهم ان يتحقق ذات الصوت لقدر له
لونا ومقدارا او تصوره لذلك وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والعشق
والغضب والفرح والحزن والعجب من يدرك بالضروره هذه الاحوال من نفسه ويسوم
الخيال ان يتحقق هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطا ثم سلمنا مع ذلك
وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل لكشف الغطا عن المسله وقد جاوزنا حد
الاختصار وان المعتقدات المختصره في هذا الفن اذا اقامها شتمله على الاطناب في
الواضحات والشروع في الخارجه عن المهمات مع الشاغل في مضايق الاشكالات
فرايت نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض اهم واولى ○ مظان

الدعوى الثامنه ندعي انه تعالى منزه عن ان يوصف

بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه لا محاله مقدر فانه
اما ان يكون اصغر منه او ابرا ومساويا وكل ذلك لا يخلو عن التقدير ولانه لو جاز
ان يماسه جسم من هذه الجهه جاز ان يماسه من سايرالجهات فمصير محاطا به والخصم
معتقد ذلك محال وهو لازم على مذهبه بالضروره وعلى الجمله لا يستقر على الجسم
الا جسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض يحتاج الى افراد
هذه الدعوى باقامه البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وما معنى قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى كل ليله الى سماء
الدنيا فلنا الكلام على الظواهر الوارده في هذا الباب تطول ولقد ذكرنا منهجا
في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداهما وهو انا نقول الناس في هذا فريقان

عوام وعلماؤا الذى نراه اللائق بعوام الخلق الايخاض بهم فى هذه التاويلات بل يترع
عن عقايدهم لما يوجب التشبيه ويدل على الحدث وحقق عندهم انه موجود وليس
كمثله شئ وهو السميع البصير واذا سألوا عن معانى هذه الايات زجروا عنها وقيل لهم
ليس هذا بعشلم فادرجوا فلكل عمل رجال وجاوبوا بما اجاب به بعض السلف حين
سئل عن الاستوا فقال الاستوا معلوم والكيف مجهول والسئوال عنه بدعه والايمان به
واجب وهذا لان عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات
تتسع لفهم توسعات العرب فى الاستعارات واما العلما فاللائق بهم تعرف
ذلك وتفهمه ولست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف المتوجه
عن كل ما تشابهه بغيره فاما معانى القران فلم يكلف الاعيان فهم جميعها ولعلنا
لسنا نرتضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات حروف اوائل السور فان حروف اوائل
السور ليست موضوعه باصطلاح سابق للعرب للدلاله على المعانى ومن يطلق الحروف
وهى كلمات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه مجهولا الا ان يعرف ما اراد به فاذا
ذكره صارت تلك الحروف كاللغه المخترعه من جهته واما قوله تنزل الله تعالى
كل الله الى سما الدنيا لفظ منقول وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى
الذى وضع له او المعنى الذى يستعار له فكيف يقال انه متشابه بل هو مخيل معنى خطا عند
الجاهل ومفهم معنى صحيح عند العالم وهو كقوله تعالى هو معكم اينما كنتم فانه يخيل
عند الجاهل اجتماعا لكونه مناقضا على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطه
والعلم وكقوله ملك الموت بين اصبعين من اصابع الرحمن فانه عند الجاهل يخيل عضوين من
من اللحم والعظم والعصب مشتملا على الانامل والاظفار ماسين من الالف وعند العالم
يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع وهو ما يراد الاصبع له وكانه سن الاصبع
وروحه وحقيقته وهو القدره على التقليب حيث شاء مما دلت المعيه فى قوله تعالى
وهو معكم على ما يراد المعيه وهو العلم والاحاطه ولان من شايع عاده العرب العباره
عن السبب بالمسبب واستعاره السبب المستفاد منه لقوله تعالى من تقرب الى شبرا
تقربت اليه ذراعا ومن اتانى تمشى اتيته اهروله فان الهروله عند الجاهل تدل على نقل الاقدام
وشده العدو وكذلك الاتيان يدل على القرب فى المسافه وعند العاقل يدل على المعنى
المطلوب من قرب المسافه من الناس وهو قرب الكرامه والانعام وان معناه ان رحمتى
وانعامى اشتد انصبابا الى عبادى من طاعتهم لجبرانهم كما قال اذا قدر طال شوق الابرار الى

لقائى وانا الى لقائهم لاشد شوقا فقال تعالى عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع
فانه نوع الم وحاجه الى استراحه وهو عن النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق
اليه والاقبال عليه وافاضه النعم لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضا
ومسببا عنه العقاب والكرامه وكذلك لما قال الحجر الاسود يمين الله فى ارضه يصطنع اجاله انه اراد
به اليمين المقابل للشمال الذى هو عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسه اصابع
لانه ان اعتقد بصيرته علم انه ان كان على العرش فلا يكون يمينه فى الكعبه ثم الاليوت
حجرا اسود فيدرك بادنى مسكه انه استعير للمصافحه فانه امر باستلام الحجر وتقبيله
كما يؤمر بتقبيل يمين الملوك واستعير اللفظ لذلك والعامل العقل البصير باللغه لا تعظم
عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البديهه ٥ فلنرجع الى معنى الاستوا والنزول
اما الاستوا فهو نسبه للعرش لا محاله ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبه الا بكونه
معلوما او مرادا او مقدورا عليه او محلا مثل محل العرض او محلا مثل مستقر الجسم
ولكن بعض هذه النسب يستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعاره له فان كان من
جمله هذه النسب مع انه لا نسب سواها نسبه لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ
فليعلم انه المراد وهو اما كونه مكانا او محلا كما للجوهر والعرض فاللفظ يصلح له ولكن
العقل يحيله كما سبق واما كونه معلوما ومرادا فالعقل لا يحيله ولكن اللفظ لا يصلح
له واما كونه مقدورا عليه واقعا فى قبضه القدره ومسخرا بها مع كونه اعظم
المخلوقات واصح الاستيلا عليه لان يمتدح به ويبنيه به على غيره الذى هو دونه
فى العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له فاللفظ بان يكون هو المراد باللفظ قطعا
واما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وانما نبوا عن مثل هذا
افهام المتطفلين على لغه العرب الناظرين اليها من بعيد المتقفين اليها اقفاء العرب
الى لسان الترك حيث لم يعلموا منها الا اوايلها فمن المستحسن فى اللغه ان يقال
استوى الامير على مملكته قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف افهم من معنى قوله استوى على العرش ما يفهم من قوله ثم
استوى الى السما وهو دخان هم واما قوله تنزل الله تعالى الى سماء الدنيا
فللتاويل فيه مجال من وجهين احدهما اضافه النزول اليه وانه مجاز وبالحقيقه
هو مضاف الى ملك من الملايكه هما قال واسل القريه والمسئول بالحقيقه اهل القريه

وهذا الضابط متداول في الالسنه اعني اضافه احوال التابع الى المتبوع فيقال نزل الملك
على باب البلد ويراد عسكره فان المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هل خرجت
الى زيارته فيقول عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد اذ يكون المفهوم من نزول
الملك نزول العسكر وهذا واضح جلي ٥ والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتواضع
في حق الخلق مما يستعمل الارتفاع للمتكبر يقال فلان رفع راسه الى عنان السما اي تجبر وتعال
وارتفع الى اعلى عليين اي تعظم وان علا امره يقال امره في السما السابعه وفي معارضته
اذا اسقطت رتبته يقال قد هوى الى اسفل سافلين واذا تواضع وتلطف يقال تنازل
الى الارض ونزل الى ادنى الدرجات واذا فهم هذا وعلم ان النزول يستعمل في النزول
عن المكان وفي النزول عن الرتبه بطريق التلطف وترك الفعل الذي يقتضيه على
الرتبه وحمل الاستغناء فلنشرع الى تعديد المعاني الثلثه التي يتردد اللفظ
بينها اما الذي يجوزه العقل منها ٥ اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل
كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في متحيز واما سقوط الرتبه فهو محال لانه تعالى
قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه واما النزول بمعنى اللطف والرحمه
وترك الفعل اللائق بالاستغنا وعدم المبالاه فهو ممكن منه معين وحمل النزول عليه
وقد انه لما نزل قوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش استشعر الصحابه منه مما به
عظيمه واستبعدوا والانبساط في السوال مع الدعا مع ذلك الجلال فاخبروا بان
الله تعالى مع عظيم جلاله وعلو شانه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم
مع الاستغنا عنهم اذا دعوه وبان استجابه الدعوه نزول بالاضافه الى ما تقتضيه
ذلك الجلال من الاستغنا وعدم المبالاه فعبر عن ذلك بالنزول لتشجيع القلوب العباد على
المبادره بالادعيه لا على الركوع والسجود فان من يستشعر بقدر طاقته مبادي
جلال الله تعالى استبعد سجوده ودعوته فان تقرب العباد طهم بالاضافه الى جلاله
اخص من تحريك العبد اصبعا من اصابعه على قصد التقرب الى ملك من ملوك
الارض ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عاده الملوك
زجر الاذناء عن الخدمه والسجود بين ايديهم والتقبيل لعتبه دورهم استحقارا
لهم عن الاستخدام وتعاظما من استخدام غيرهم الامرا والاكابر كما جرت به عاده
بعض الخلفا فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمه والاستجابه لاقتضى
ذلك الجلال ان تبهت العقول عن الفكر وتخرس الالسنه عن الذكر وتحمد الجوارح

والدعا ٤

عن الحركه فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له بالقطع ان عباره النزول
مطابق للجلال ومطلق على موضعه بين على ما فهمه الجاهل فان قيل فلم
خصص بالسما الدنيا قلنا هو العباره عن الدرجه الاخيره التي لا درجه بعدها
كما يقال سقط الى الثرى وارتفع الى الثريا على تقدير ان الثريا على الكواكب والثرى اسفل
المواضع وان قيل فلم خصص بالليالي وقال على لياليه قلنا لان الحطوات هي مظنه
الدعوات والليالي اعدت لذلك حيث يسكن الخلق وتخلى قلوبهم عن الفكر
لذكر الله تعالى فمثل هذا الدعا المرجو له الاجابه لا ما يصدر عن غفله القلوب عند تراكم الاشغال

الدعوى التاسعه ندعي انه تعالى مرئي خلافا

للمعتزله وانما اوردنا هذه المسئله في القطب المرسوم بالنظر في ذات الله
تعالى لامرين احدهما ان نفي الرويه مما يلزم على نفي الجهه فاردنا ان نبين كيف
يجمع بين نفي الجهه واثبات الرويه ٥ والثاني انه تعالى مرئي عندنا بوجوده ووجود
ذاته فليس ذلك الا لذاته فانه ليس لفعله ولا لصفه من الصفات بل لموجود ذات
فواجبان يكون مرئيا بما انه واجب ان يكون معلوما وليست اعني بانه واجب ان يكون
معلوما بالفعل بل بالقوه اي هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرويه به فانه لا
مانع ولا حجاب في ذاته له فان امتنعت وجود الرويه فلامر خارج عن ذاته كما يقول
الماء الذي في الجره مر وطعم الذي في الدن مسكر وليس يسكر ويمر الا عند الشرب
ولكن معناه انه مستعد لذلك فاذا فهمت فالطريق في طلب احد هما الجواز العقلي
والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الى دركه الا بالشرع وبما دل الشرع على وقوعه فقد
دل ايضا لا محاله على جوازه ولنتادل بمسلكين وافعن عملين على جوازه ٥
الطريق الاول وهو انا نقول الباري تعالى موجود وذات وله ثبوت وحقيقه
وانما نخالف سائر الموجودات في استحاله كونه حادثا او موصوفا بما يدل على الحدوث
او موصوفا بصفه تناقض صفه الاهيه من العلم والقدره وغيرهما فكل ما يصح ان يوجد
يصح في حقه ان لم يدل على الحدوث او تناقض صفه من صفاته الدال عليه
تعلق العلم به فانه لما لم يدل على الحدوث في ذاته فلا الى هنا قضه صفاته ولا ان
الدلاله على الحدوث سوي بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم
بذاته وصفاته والرويه نوع علم فلا يوجب تعلقه بالمرئي او بغير صفه ولا يدل على الحدوث
فوجب الحكم بها على كل موجود فان قيل لكونه مرئيا يوجب كونه متحيزا

يوجب كونه عرضا اوجوهرا وهو محال ونظم القياس من انه ان كان مرئيا
فهو بجهة من الرائي وهذا اللازم محال والمفضي الى المحال محال فلنا احد الاصلين
من القياس مسلم لهم وهو ان هذا اللازم محال ولن الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم
على اعتقاد الرويه ممنوع ونقول لم قلتم انه ان كان مرئيا فهو بجهة من الرائي
اعلم ان هذه ضروره لم ينظر فلا سبيل الى دعوى الضروره واما النظر فلا بد من بيانه
وانتهاهم انهم لم يروا الى الان شيأ الا وكان بجهة من الرائي بخصوصه وهذا لم
يوجب الحكم باستحالته ولو جاز هذا الجاز للمجسمي ان يقول انه جسم لانه فاعل فلنا لم
ان الى الان فاعلا الا جسما او يقول ان كان فاعلا وموجودا فهو اما داخل العالم او
خارجه واما متصل او منفصل ولا خلو اعنه الجهات الستة فانه لم نعلم موجودا
الا وهو لذلك فلا فصل سلم ومن هاهنا ولاء وحاصله يرجع الى ان الحكم بان ما شوهد وعلم
ينبغي ان لا يعلم غيره الا على وفقه وهو لمن يعلم الجسم وسائر العرض ويقول لو كان
موجودا الان مخصصا الحيز ومنع غيره من الوجود حيث هو للجسم ومشاهد الحاله
اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في امور عامه وذلك يحكم لا اصل
له على ان هذا ولاء لا يغفل عن معارضتهم وان الله تعالى يرى نفسه ويرى العالم
وليس هو في جهة من نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهما مما
لعرف به الزائل المعتزله فلا مخرج عنه لمن اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على
انكار رويه الانسان نفسه في المراه ومعلوم انه ليس في مقابله من نفسه فان زعموا
انه لا يرى نفسه وانما يرى صوره مجانسه لصورته منطبعه في ظاهر المراه انطباع النقش
في الحايط فيقال ان هذا لا يستحاله فان من تباعد عن مرآة منصوبه في حايط بقدر
دراعين يدرك صورته بعينه من جرم المراه بذراعين لكن تكون منطبعا في المراه وممكن
المراه ذلك الا بان يكون على سمك شعيره فان كانت الصوره في شيء وراء المراه فهو محال وليس
وراء المراه الا جدار او هواء او شخص اخر محجوب عنه لا يراه وكذا عن لمن المراه وبينهما
وفوقهما وتحتهما وجهات المراه ستة وهو يرى صوره بعيده عن المراه بذراعين فليطلب
هذه الصوره من جوانب المراه فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصوره المرئيه
في الاجسام المحيطه بالمراه الا في جسم الناظر وهو المرئي اذا بالضروره وقد بطلت المقابله
والجهه ولا سبيل ان يستحقر هذا الالزام فانه لا مخرج منه للمعتزلي ولحن نعلم بالضروره
ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المراه وقيل له انه يمكن انه يبصر نفسه في

مراه الحالم بانه محال فقال لا يخلو اما ان اري نفسي وانا في المراه وهو محال او ارى
مثل صوريتي في جرم المراه او جرم وراء المراه وهو محال اذ للمراه في نفسها صوره
وللاجسام المحيطه بها صوره ولا يجتمع صورتان في جسم واحد ومحال ان يكون في
جسم صوره انسان وحديد وحايط وان رايت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة
نفسي ولست ارى نفسي ولا بد من المقابله من الرائي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند
المعتزلي ومعلوم انه باطل وبطلانه عندنا لقوله انا لست في مقابله نفسي فلا
اراها والاقسام برا قسام كلامه صحيح فهذا تسليم صنيع حوصله هاوا لا عن التصديق
بما لم يالفوه ولم تانس حواسهم به ٥

للمشكك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول

انما انكر الخصم الرويه لانه لم يفهم ما نريده بالرويه ولم تحصل معناها على التحقيق
وظن انا نريد بها حاله تشابه الحاله التي يدركها الراي عند النظر الى الاجسام
والالوان وهيهات هيهات ونحن نعترف باستحاله ذلك في حق الله تعالى ولكن
ينبغي ان تحصل معنى اللفظ في الوضع المتفق عليه ونسبله ثم نحذف منه ما يستحيل في
حق الله تعالى وان بقي في معاينه معنى لم يستحل في حق الله تعالى وامكن ان يسمى
ذلك المعنى رويه حقيقه اثبتناها لله حق الله تعالى وقضينا بانه يرى حقيقه وان لم
يمكن اطلاق اسم الرويه عليه الا بالمجاز اطلقنا اللفظ باذن الشرع واعتقدنا المعنى
الذي دل عليه العقل وتخصيصه ان الرويه تدل على معنى له محل وهو العين
وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات فلنظر الى حقيقه معناه والى
محله والى متعلقه ولنتامل ان الاسم من جملتها في اطلاق هذا الاسم ماذا نقول
اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسميه فان الحاله التي ندركها بالعين من المرئي لو
ادركناها بالقلب او بالجبهه مثلا لكنا نقول مثلا قد رايتها الشيء وابصرناه وصدق
كلامنا فان العين محل والله لا تراد لعينها بل لمحلها وهي هذه الحاله فحيث حلت الحاله
ثبت الحقيقه وصح الاسم ولنا ان نقول علمنا بدماغنا او بقلبنا ان ادركنا الشيء
بالدماغ او القلب فذلك ان ادركناه بالقلب وبالجبهه او بالعين وانما
المتعلق بعينه فليس ركنا في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقه فان الرويه لو
كانت رويه لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رويه ولو كان تعلقها
باللون لما كان المتعلق بالحركه رويه ولو كان تعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم

رويه فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس بدا لوجود هذه الحقيقه و اطلاق هذا
الاسم بل الرائن فيه من حيث انه صفه متعلقه ان يكون لها متعلقا موجودا اى
موجود كان واى ذات كانت فاذا الرائن الذى الاسم مطلقا عليه هو الامر المدرك
وهو حقيقه المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه فليبحث عن الحقيقه ما هى
ولا حقيقه لها الا انها نوع ادراك وهو تمام ومزيد كشف بالاضافه الى المتخيل فانا
نرى الصديق مثلا ثم نغمض العين فيكون صوره الصديق حاضره فى دماغنا على سبيل
التخيل والتصور ولذا لو فتحنا الاجفان ادركنا تفرقه ولا ترجع تلك المتفرقه الى
ادراك صوره اخرى مخالفه لما كانت فى الخيال بل الصوره المبصره مطابقه للمتخيله
من غير فرق وليس بينهما افتراق الا ان هذه الحاله الثانيه كاستكمال الحاله التخيل
وكالكسف لها فحدث فينا صوره الصديق عند فتح البصر حدوثا اوضح واتم وكمال
والصوره الحادثه فى البصر تسمى تطابق للصوره الحادثه فى الخيال فاذا الخيال نوع
ادراك على رتبه ووراءه رتبه اخرى هى اتم منه فى الوضوح والكشف بل هى
كالتكميل له فسمى هذا الاستكمال بالاضافه الى الخيال رويه وابصارا ولذى من الاشيا
ما نعلمه ولا تخيله وهو ذات الله وصفاته وكل ما لصوره له اى لون ولا قدر مثل
القدره والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه امور نعلمها ولا نتخيلها
والعلم بها نوع الادراك فلنظر هل لتخيل العقل ان يكون لهذا الادراك من مزيد استكمال
نسبه اليه نسبه الابصار الى التخيل ان كان ذلك ممكنا سميناه ذلك الكشف والاستكمال
بالاضافه الى العلم رويه ثم سميناه بالاضافه الى التخيل رويه ومعلوم ان تقدير هذا
الاستكمال والاستيضاح والاستكشاف غير محال فى الموجودات المعلومه التى ليست
متخيله كالعلم والقدره وغيرهما ولذا فى ذات الله تعالى وصفاته بل يتادى درك
ضروره من الطبع لانه سقانى طلب مزيد استيضاح فى ذات الله تعالى وصفاته وفى
ذات هذه المعانى المعلومه كلها فمن يقول ان ذلك غير محال فانه لا تخيل له بل العقل
دليل على امكانه بل على استدعا الطبع له الا ان هذا الكمال فى الكشف غير مبذول فى هذا
العالم والنفس فى شغل البدن ولدوره صفاته فهو لسببه محجوب عنه وكما لا
يبعد ان يكون الجفن والسدر او سوادا ما فى العين سببا لحلم لطراد العاده لامتناع
الابصار للمتخيلات فلا يبعد ان يكون لدوره النفس وتزاحم حجب الاشغال الحكم
بطرد العاده مانعا من ابصار المعلومات فاذا البعث ما فى القبور وحصل ما فى الصدور

وزينت القلوب بالشراب الطهور وصفيت بانواع التصفيه والتنقيه لم يمتنع ان
يشعر بسببها لمريد استيضاح واستكمال فى ذات الله تعالى اذ فى سايرالمعلوما
يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجه الابصار عن الخيال فيعبر
عن ذلك بلقا الله تعالى ومشاهدته اورويته وابصاره او ما شيت من العبارات فلا
مشاحه فيها بعد ايضاح المعانى واذا كان ذلك ممكنا فان خلقت هذه الحاله فى
العين كان اسم الرويه لحلم وضع اللغه عليه اصدق وخلقه فى العين غير
مستحيل كما ان خلقه فى القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق
من الرويه علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له فلا يبقى للمراوغه
وجه الا على سبيل العناد او المشاحه فى اطلاق عباره الرويه او القصور عن درك
هذه المعانى الدقيقه التى ذكرناها والمقصر فى هذا الموجز على هذا القدر ٥

الطرف الثانى فى وقوعه شرعا وقد دل الشرع على وقوعه

ومدار كله هيئه ولاثره يمكن دعوى الاجماع على الاولين فى ايمانهم برؤيه الله فى طلب
هذه النظر الى وجهه الكريم ونعلم قطعا من عقايدهم انهم كانوا يشتاقون
ذلك وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسواله من الله تعالى بقرائن احوال
رسول الله صلى الله عليه وسلم وجمله من الفاظه التى لا مدخل فى الحصر والاجماع
مدرك علمى خرج المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه قول موسى عليه السلم ارنى
انظر اليك فانه يستحيل ان يخفى على نبى من الانبيا الله تعالى اشتمى منصبه الى ان
كلمه شفاها ان الجهل بكونه ممتنع الرؤيه عندكم يوجب التكفير او التضليل وهو
جهل بصفه ذاته لان استحالة عندهم لذاته ولانه ليس بجهه ولكن لم يعرف موسى
عليه السلام انه ليس بجهه او لكن عرف انه ليس بجهه ولم يعرف ان رويه ما ليس
بجهه محال وليت شعرى ما يضمره الخصم ويقدره من ذهول موسى عليه السلام
ايقدره انه معتقد انه جسم فى جهه دون لونه ذو لون وانهام الانبيا بذلك
كفر صريح فانه يهين للنبى عليه السلم فان العايل بان الله تعالى جسم وعالم الوثن والشمس
واحد او تقول عرف استحاله كونه بجهه ولم يعلم ان ما ليس بجهه فلا يرى وهو
تجهيل للنبى عليه السلم لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات وانت
الان ايها المسترشد مخير بين ان تميل الى تجهيل النبى او الى تجهيل المعتزلى فاختر
لنفسك ما هو اليق بك فان قيل ان ذهول هذا الامر فقد دل عليه سؤاله الرؤيه

في الدنيا وقوله تعالى لن ترانى وقوله لا تدركه الابصار قلنا اما سؤال الرؤية
في الدنيا فهو دليل على عدم معرفة بوقوع ما هو جائز في نفسه والانبياء كلهم لا يعرفون
من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن اين يعلمون ان يدعوا النبي يكشف غمه او ازالة
بليه وهو يجوز الاجابة في وقت لم يسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذاك
القبيل واما قوله تعالى لن ترانى فهو دفع ما التمسه واما التمس في الحال لا في الاخرة
فلو قال ارنى انظر اليك في الاخرة فقال لن ترانى لكان ذلك دليلا على نفي الرؤية ولكن في
حق موسى على الخصوص لا على العموم وما كان ذلك دليلا على الاستحالة ايضا فكيف وهو
جواب عن السؤال في الحال واما قوله تعالى لا تدركه الابصار اى لا تحيط به ولا
تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق او هو عام فاراد به في
الدنيا وذلك ايضا حق وهو ما اراد بقوله لن ترانى في الدنيا ولم يقتصر على هذا القدر
من مسئلة الرؤية ولنظر المنصف ليف افترقت الفرق وتحزبت الى مفرط ومفرط
اما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من سمة موجود لا في جهة واثبتوا الجهة حتى
لزمهم بالضرورة التجسيم والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث واما
المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وخالفوا به قواطع
الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة وهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين
من التشبيه فافرطوا والحشوية اثبتوا الحيز فافرطوا فشبهوا ووفق الله
تعالى اهل السنة للقيام بالحق وفرطوا لهذا المسلك المقصد وعرفوا ان الجهة
منفية لانها للجسمية تابعة وان الرؤية ثابتة لانها دليل العلم وقرينه وهي له
تحمله فاسقا الحشوية اوجب اشفا الجهة التي هي من لوازمها وثبوت العلم اوجب
ثبوت الرؤية التي هي من روادفها وتحملاتها ومشاركة له في خاصيتها وهي انها لا توجب
تغيرا في ذات المرئي يتعلق به على ما هو عليه كالعلم والمخفي على كل عاقل ان هذا
هو الاقتصاد في الاعتقاد

الدعوى العاشرة ندعي ان الله تعالى واحد

ان كونه واحدا يرجع الى ثبوت ذاته ونفي غيره وليس هو ناظرا في شيء زايد
على الذات فوجب ذكره في هذا القطب فنقول الواحد قد يطلق ويراد
به انه لا يقبل التقسيم اى لا تميز له ولا حد ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى
سلب الكمية المصححة للقسمة فانه غير قابل للانقسام اذ الانقسام من امارة كمية
والقسمة تتصرف في تميزه بالتفريق والتصغير وما لا تميز له لا يتصور انقسامه

وقد يطلق والمراد به لا نظير له في رتبته كما يقول الشمس واحدة والباري ايضا
بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهر اذ المفهوم من الضد هو
الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد لا يتجامع معه لا محل له ولا ضد له والباري تعالى
لا محل له فلا ضد له واما قولنا لا ند له فمعنى به ان ما سواه هو خالقه لا غير ٥
وبرهانه انا لو قدرنا له شريكا لكان مثله من كل الوجوه او ارفع رتبة منه او كان
دونه وكل ذلك محال فالمفضي اليه محال ووجه استحالته كونه مثلا له من كل وجه ان
كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير الا من الاثنينية معقوله فانا لا نعقل سوادين
الا في محلين او في محل واحد في وقتين ولون واحد مما مقدار قالاخر ومباينا له ومغايرا
اما في المحل واما في الوقت والشيئان تغايرا ان اما بالحد والحقيقة كتغاير الحركة
واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما
مغاير للاخر لحقيقته فان استوى اثنان في الحقيقة والحد كالسوادين يمكن الفرق
بينهما اما في المحل او في الزمان وان فرض سوادان متلاقيان في محل واحد في وقت واحد
كان محالا اذ لم تعرف الاثنينية ولو جاز ان يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى
انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة او شبيهه وانما متشابهان في
الصفات والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرق فان ذلك محال بالضرورة
فان كان ند الله تعالى مساويا له في الحقيقة والصفات استحال وجوده اذ لا تبين
مغايرة لمكان ذاته اذ لا مكان ولا زمان فانهما قد يتباينان فاذ لا فرق فاذ ا ارتفع
كل فرق وارتفع العدد بالضرورة لزم الوحدة ومحال ان يقال لمخالفه بكونه ارفع منه
اذ الارفع هو الاله ان الاله عبارة عن اجل الموجودات وارفعها والاخس المقدر ناقص
ليس بالاله ولكن لمنع العدد في الاله هو الاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع
الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محدثا له ناقص ولكن لغيره فالاله عن اجل
الموجودات فلا يكون الا جل الا واحدا وهو الاله ولا يتصور ان يكون اثنان متشابهان ومتفقان
في صفات الجلال اذ يرتفع عندئذ الافتراق ويسقط العدد كما سبق فان قيل
بم تنكرون على من يناز عكم في الحاد اسم من يطلق عليه اسم الاله مما دان عبارة عن اجل
الموجودات ولكن يقول العالم كله ليس مخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلا
خالق السموات والاخر خالق الارض واحدهما خالق الجمادات والاخر خالق الحيوانات والاخر
خالق الحيوان مما المحيل لهذا فان لم تعلم على استحالة هذا دليل فمن اين يعلم قولكم
ان اسم الاله لا يطلق على هذا ولا يفهم فان هذا القايل لم يسم باله عن الخالق ويقول انما

خالق الخير والاخر خالق الشر واحدهما خالق الجواهر والاخر خالق الاعراض فلابد من دليل
على استحاله ذلك ويدل على استحاله ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات
على الخالقين في تقدير هذه السبايل لا بعد واقسمين اما ان يقتضي تقسيم الجواهر والاعراض
جميعا حتى يخلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام
من واحد وكل الاعراض من الاخر وباطل ان يقال ان بعض الاجسام يخلقه واحد
كالسماء مثلا دون الارض فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا
فان كان قادرا لقدرته لم يتميز احدهما بالقدرة عن الاخر فلا يتميز في المقدور
عن الاخر فيلزم المقدورين قادرين ولا يكون نسبته الى احدهما باولى من الاخر
وترجع الاستحاله الى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال
فان لم يكن قادرا عليه فهو محال لان الجواهر متساويه والوانها التي هي اقتضاء
صفات بالاجيان متماثله والقادر على الشئ قادر على مثله اذا كانت قدرته قديمه
حيث يجوز ان يتعلق بمقدورين وقدوره كل واحد منهما بقدره بعده من الاجسام
والجواهر ولم يتعلق بمقدور واحد واذا جاوزت المقدور الواحد على خلاف القدره
الحادثه لم يكن بعض الاعداد باولى من بعض بل الحكم بنفي النهايه عن مقدوراته
يدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته ٥

للقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على الجواهر والاخر

يقدر على الاعراض وهما محالفان فلا يجب من القدره على احدهما القدره على
الاخر وهذا محال لان العرض لا يستغني عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض
فيلزم فعل كل واحد منهما موقوفا على الاخر فاذا اراد خالق العرض خلق عرض فليف
بخلقه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته لخلق العرض
فيبقى عاجزا متحيرا او العاجز لا يكون قادرا ولذا خالق الجوهر ان اراد خلق الجوهر
ربما خالفه خالق العرض ويمنع على الاخر خلق الجوهر ويودي الى التمانع ٥ فان
قيل ايهما اراد احدهما خلق جوهر ساعده الاخر على العرض وكذا بالعكس ٥
قلنا هذه المساعده هل هي واجبه او متصوره في العقل خلافهما امر فان اوجبتموها
فهو تحكم وهو ايضا مبطل القدره فان خالق الجوهر من واحد كانه يضطر الاخر الى خلق
العرض ولزانا العكس فلا يكون له قدره على الترك فلا تحقق القدره مع هذا وعلى
الجمله فترك المساعده ان كان ممكنا فقد تعذر الفعل وبطل معنى القدره وان
المساعده ان كانت واجبه صار الذي لا بد له من المساعده مضطرا الى القدره

له فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والاخر خالق الخير قلنا هذا ممنوع لان
الشر ليس شرا لذاته بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل له والقادر على الشئ قادر
على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن الكافر بالنار خير ودفع شر
والشخص الواحد اذا تكلم بكلمه الاسلام انقلب الاحراق في حقه شرا فالقادر
على احراق لحمه في النار عند سكوته عن كلمه الاسلام قادر على احراقه بعد النطق
بها لان نطقه بها صوت منقض لا غير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات
الاحراق ولا يقلب جنسا فيكون الاحراقات متماثله فحيث تعلق القدره بالمحل وبعضي
ذلك تماثلا وان احكما وعلى الجمله ايهما فرض الامر تولد منه اضطراب وفساد
وهو الذي اراده الله تعالى بقوله لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا فلا مزيد على
بيان القرآن ولنختم هذا القطب بالدعوى العاشره فلم يسق مما يلتبس بهذا
القسم الا بيان استحاله كونه محلا للحوادث وسنشير اليه في اثنا الكلام في الصفات
ردا على من زال الحدوث العلم والارادة وغيرهما ٥

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعه دعاوي

اذ ندعي انه تعالى عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم فهذه سبع صفات
ويستعب عنها نظر في امرين احدهما الحصر احاد الصفات والثاني ما الشترك
فيه جميع الصفات فلنقع البدايه بالقسم الاول وهو اثبات اصل احاد الصفات
وشرح خصوص احكامها ٥

الصفه الاولى القدرة ندعي ان صانع العالم قادر

لان العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على انواع من العجايب والغرايب وذلك
يدل على القدره وترتب القياس ومقولة كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم
فعل محكم مرتب فهو اذا صادر من فاعل قادر فهي اي الاصلين النزاع فان قيل
لم قلتم ان العالم فعل محكم قلنا عينا بكونه محكما ترتبه وانتظامه وتناسبه فمن
نظر في اعضاء الانسان الظاهره والباطنه ظهر له من عجايب الاتقان ما يطول حصره فهذا
اصل يدرك معرفته بالحس والمشاهده فلا يسع تجحده فان قيل لم عرفتم
الاصل الاخر وهو ان كل فعل محكم مرتب ففاعله قادر قلنا هذا مما تدركه بضروره
العقل والعقل يصدق به من غير دليل ولا يقدر العاقل على تجحده والحاصل مع هذا
نجوز نجحد ذلك لبلا القطع دايرا على الاشكال والجحود والعناد مقولة نعني كونه قادرا
ان الفعل الصادر منه لا يخلو اما ان يصدر عنه لذاته او لزايد عليه وباطل ان

لم
نظام العالم وجهته
على الوجه الاوفق
الاصلح وبيان ان
صانعه قادر مختارا
بجميع القدوره فمن
يوقف هذا البيان
ابطال قول الكفاه ان
هذا النظام اوفى الجهة
الممكنه والحكمة فيه
الكمال اوجب الجواز
الامر فقد وقع عليه
فيه ناقش باحتمال الواسطه
الجواب ومنكر بالكلام

يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديما مع الذات فدل انه صدر لزايد على
الذات فالصفه الزايده التي بها تهيا الفعل للوجود تسميها قدره اذ القدره في وضع
اللسان عباره عن الصفه التي بها يتهيا الفعل للفاعل وربما يقع الفعل به هذا الوصف مما
دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نعني بالقدره الا هذه الصفه وقد اثبتنا لها
وان قيل فهذا استقلب عليكم في القدره فانها قديمه فلم لم تكن المقدورات قديمه قلنا
سياتي جوابه في احكام الاراده اذا اثبتنا القدرة فلنذكر احكامها ومن جملتها
انها متعلقه بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات لها ولا خفى ان الممكنات
لا نهايه لها فلا نهايه اذا للمقدورات ونعني بقولنا لا نهايه للممكنات ان خلق الحوادث
بعد الحوادث لا تنتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر
ابدا والقدره تتسع لذلك وبرهان هذا الدعوي وهو عموم تعلق القدره انه
قد ظهر ان صانع العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدره والمقدورات لا نهايه
لها فمست قدر متعدده لا نهايه لها وهو محال لما سبق في ابطال حوادث لا نهايه لها
واما ان يكون القدره واحده بدون تعلقها مع اتحادها ما تعلق بها من الجواهر والاعراض مع اختلافها الامر يشترك فيه فلا يشترك في امر سوى الامكان يلزم منه ان
كل ممكن هو مقدور لا محاله وواقع بالقدره وبالجمله اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال الا يصدر منه امثالها فان القدره على الشي قدره على مثله اذا لم يمتنع
التعدد في المقدور ونسبتها الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيره واحده مصححه
لخلق حركه بعد حركه على الدوام والالوان بعد لون وجوهر بعد جوهر وهذا هو الذي
عينا بقولنا ان قدرته تعالى متعلقه بكل ممكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبه
ذات القدره لا يختص بعدد دون عدد فلا يمكن ان يشار الى حركه ممال انها خارجه
عن امكان تعلق القدره بها مع انها تعلقت بمثله اذ بالضروره نعلم ان ما وجب
للشي وجب لمثله وينشعب عن هذا اربع **فروع** الاول ان قال قايل
كل يقول ان خلاف المعلوم مقدور قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه
اذا حقق وازيل تعقيد الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور والمحال
ليس بمقدور فلنظر ان خلاف المعلوم المحال هو او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت
معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتهما والا فان ساهلت في النظر فربما صدق
على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا قد صدق انه ليس بمحال وانه
محال والنقيضان لا يصدقان معا فاعلم ان بحث اللفظ محال وانما ينكشف لك

ذلك بما اقوله وهو ان العالم مثلا يصدق عليه بانه واجب وانه محال وانه ممكن فاما كونه
واجبا فمن حيث انه اذا فرضت اراده القديم بوجوده وجود او اجبا كان المراد واجبا
بالضروره لاجايزا اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الاراده القديمه واما كونه
محالا فهو انه لو قدر عدم تعلق الاراده بالحادثه لكان لا محاله حدوثه محالا اذ يودي
الى حدوث بلا سبب وقد عرف انه محال واما كونه ممكنا فهو ان ينظر الى ذاته
فقط ولا يعتبر معه لا وجود الاراده ولا عدمها فيكون له وصف الامكان واذ
الاعتبارات ثلثه الاول ان يعتبر فيه وجود الاراده وتعلقها فهو بهذا الاعتبار
واجب الثاني ان يعتبر فقد الاراده فهو بهذا الاعتبار محال الثالث ان يقطع الالتفات
الى الاراده والسبب فلا يعتبر وجوده ولا عدمه ويحرد النظر الى ذات العالم فبقي
له بهذا الاعتبار الامر وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته اي اذا لم يشترط غيره
مع ذاته فان ممكنا وظهر منه انه يجوز ان يكون الشي الواحد ممكنا محالا والى ممكنا باعتبار
ذاته محالا باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكنا لذاته محالا لذاته فهما متناقضان فرجع
الى خلاف المعلوم ونقول اذا سبق في علم الله اماته زيد صبيحه يوم السبت ممكن
مثلا ومقول خلق الحياه لزيد صبيحه يوم السبت ممكن او ليس بممكن فالحق فيه انه ممكن
ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لذاته
وذلك اذا اعتبرنا معه الالتفات الى تعلق العلم بالاماته والمحال لذاته هو الذي
يمتنع لذاته كالجمع بين السواد والبياض لا للزوم واستحالة في غير ذاته وحياه زيد
لو قدرت لم يمتنع لذات الحياه ولكن يلزم منه استحاله في غيرها وهو ذات
العلم او يقلب جهلا ومحال ان يقلب جهلا مع بقاء انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة
في غيره فاذا قلنا حياه زيد في هذا الوقت مقدوره لم نرد به الا ان الحياه من حيث انها
حياه ليست محالا كالجمع بين السواد والبياض وقدره الله تعالى من حيث انها قدره
لا شيء عن التعلق بخلق الحياه ولا تقاصر عنه بفتور ولا ضعف ولا بسبب يرجع
ذات القدره وهذا امر ان استحيل انكاره مما اعني نفي القصور عن ذات القدرة
وثبوت الامكان لذات الحياه من حيث انها حياه فقط من غير التفات الى غيرها
والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يودي الى الاستحاله فهو صادق
في هذا المعنى فانا لسنا نناظر في النظر في اللفظ وهو ان الصواب من حيث اللغة
اطلاق هذا الاسم عليه او سلبه ولا خفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون
فلان قادر على الحركه والسكون فان شاء حرك وان شاء سكن ويقولون انه في كل

وقت قدره على الضدين ونعلم ان الباري في علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاق
شاهد لما ذكرناه وحفظ المعنى منه ضروري لا سبيل الى حجره الفرع الثاني
ان قال فاذا ادعيتم عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات
الحيوانات وسائر الاحياء من المخلوقات اهي مقدوره لله تعالى ام لا فان قلتم
ليست مقدوره فقد بعضتم قولكم في ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة
له لزمكم اثبات مقدورين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوانات
قادرا وهو مناكره للضروره ومجاحده لمطابقات الشريعه اذ يستحيل المطالبه
بما لا قدره عليه ويستحيل ان يقول الله تعالى ينبغي ان تعاطى ما هو مقدور
لي وانا مستاثر بالقدره عليه ولا قدره لك عليه فنقول في الانفصال
قد حزب الناس في هذه المحن ابانا فذهبت الجبريه الى انكار قدره العبد فلزمها
انكار ضروره الفرق بين حركه الرعده والحركه الاختياريه وان مما استحاله تكاليف
الشرع وذهبت المعتزله الى انكار تعلق قدره الله تعالى بافعال العباد والحيوانات
والملائكه والجن والشياطين فزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد وا
ختراعهم لا قدره لله تعالى عليها بنفي ولا اثبات فلزمها شناعتان عظيمتان
احداهما انكار ما اطبق عليه السلف من انه لا خالق الا الله ولا مخترع سواه
والثانيه نسبتها الخلق والاختراع الى قدره من لا علم بما خلقه فان الحركات
التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها
لم يكن عنده خبر منها بل الصبي يعلم ما ينفصل من البطن يدب الى الثدي باختياره ويمتص
والهره ما ولدت تدب الى ثدي امها وهي مغمضه عيناها والعنكبوت تنسج في البيوت
اشكالا غريبه يحير المهندسون في استدارتها وتواذي اضلاعها وتناسب
ترتيبها وبالضروره نعلم انفكاكهما عن العلم بما يحير المهندسون عن معرفته
والنحل تشتمل بيوتا على شكل التسديس ولا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع
ولا شكل ثالث وذلك لتميز شكل المسدس بخاصيه دلت عليه البراهين
الهندسيه لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول احدها ان احوى الا
شكال واوسعها السطل المسدس المنفك عن الزوايا الخارجه عن الاستقامه
والثاني ان الاشكال المستديره اذا وضعت متراصه بقيت سنها فرج
معطله لا محاله والثالث ان اقرب الاشكال القابله للاشكال المستديرة والاحتوا

هو شكل المستديرين والرابع ان اقل الاشكال القريبه من المستديره كالمسبع
والمثمن والمخمس اذا وضعت جمله متراصه بقيت فرج معطله ولم تكن
متلاصقه واما المربعات فانها متلاصقه ولكنها بعيده عن احتواء الدوائر لتكلف
نوايا ها عن اوساطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاويا
لشخصه فانه قريب من الاستداره وان كان محتاجا الى ضيق مكانه وكثره عدده الى ان
لا يضيع موضعا تفرح تحلل من السوت لا يتسع لاثنتين معا ولم يكن في الاشكال مع خر
عن النهايه شكل يقرب من الاستداره وله هذه الخاصيه وهو التراص والخلو عن
نقا الفرج من اعداد ما الا المسدس سخره الله تعالى لاحياء الشكل المسدس في
صناعه سهما ولست شعري اعرف النحل هذه الدقائق التي تقصر عن دركها الفكر عقلا
الانس ام سخره لسبيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط
مجرى لتقدير الله تعالى لجري عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدره له على الامتناع
منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجايب لو اوردت منها طرفا لامتلات
الصدور من عظمه الله وجلاله فنعسا للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرهم
القاصره ومسلكتهم الضعيفه الظانين انهم ساهموا الله تعالى في الخلق والا
ختراع وابداع مثل هذه العجايب والايات العظيمات المبهمات دلت المخلوقات
وتفرد بالملك والملكوت جبار السموات فهذه انواع الشناعات اللازمه على
مذهب المعتزله فانظر الان الى اهل السنه كيف وفقوا للرشاد ورشحوا
للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع
اقتحام مهايل وانما الحق اثبات القدرتين والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا
يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهو انما يبعد اذا كان تعلق
القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما
فتوارد المتعلقتين على شيء واحد ليس بمحال كما سنبينه فان قيل فما الذي
حملكم على اثبات مقدورين قادرين قلنا البرهان القاطع على ان الحركه
الاختياريه مفارقه للرعده وان عرضت الرعده مراده للمرتعد ومطلوبه ايضا
ولا مفارقه الا بالقدره ثم البرهان القاطع على ان كل محدث متعلق به قدره الله تعالى
وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذا ممكن فان لم يتعلق به قدره الله تعالى
فهو محال فانا نقول الحركه الاختياريه من حيث انها حركه محدثه ممكنه فما ثلثه

لحركة الرعدة فيستحيل ان يتعلق قدرة الله تعالى باحد الضدين دون الاخر وهي
مثلها بل يلزم عليه محال اخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا ارتعدت
العبد لتحركت يده فلا يخلوا اما ان توجد الحركة والسكون جميعا او لا يوجد واحد منهما
الى اجتماع الحركة والسكون او الى خلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان
القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق ارادته وقبول المحل فان
ظن ان مقدور الله تعالى ترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بالضدين
واحد لا يحصل تعلق قدرة اخرى بها اذ كان فايدة القدرتين الاختراع وانما قوته
باقتداره على غيره وبقدرته على غيره عن مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ ضبط
الحركة من محل واحد من القدرتين اذ تضيق مختص عنه بها والاختراع يتساوى فليس
فيه اشتداد واضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذا الدليل القاطع على اثبات القدرتين
سالما الى اثبات مقدورين قادرين فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لانهم
وما ذكرتموه غير مفهوم قلنا علينا تفهيمه وعلينا ان نقول اختراع الله
تعالى الحركة في يد العبد معقول دون ان تكون الحركة مقدوره للعبد ثم هما خلق
الحركة وخلق هما قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع فالقدرة والمقدور جميعا
وخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان المتحرك عليها قادر وسبب
كونه قادرا انه فارق حاله حال المرتعد وانتفت الاشكالات كلها وحاصله ان
القادر واسع القدرة فهو قادر على الاختراع القدرة والمقدور معا ولما كان اسم الخالق
والمخترع مطلقا على من وجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة
الله تعالى سمي خالقا ومخترعا ولم يكن المقدور بقدرة العبد وان كان معها فلم يسم
خالقا ومخترعا وجب ان يطلب لهذا النمط من التشبيه اسما اخر يخالف فطلب له
اسما اسبب يتمنا اصحاب الله تعالى وانه وجب اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن
واما اسم الفعل فيتردد وابى اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد افهام المعاني فان
قيل الشان في تفهم المعاني وما ذكرتموه غير مفهوم وان القدرة المخلوقة ان لم يكن
لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كالعلم لا معلوم له وان تعلقت به
فالعقل يعلق القدرة بالمقدور لا من حيث الاثبات والايجاد وحصول المقدور بها فالنسبة
بين المقدور والقدرة كنسبة المسبب الى السبب وهو لونه به فان لم يكن له علاقة بها فلا تكون
قدرة اذ لا معنى للتعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة قلنا معنى متعلقة
وتولهم التعلق مقصور على الوقوع بها باطل تعلق العلم بالمراد والعلم وان قلتم ان تعلق القدرة

مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضا باطل وان القدرة عند كم تبقى اذا فرضت قبل
الفعل فهي متعلقة امر لا فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع
المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات امر اخر من التعلق سوى الوقوع
بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له
فهو نوع اخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطأ ولذلك
القادر به القديم عندهم فانها متعلقة بالعالم في الازل وقبل خلق العالم
فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع
بعد فلو كانا عبارتين عن معبر واحد لصدق احدهما حيث يصدق الاخر فان
قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع وقع بها
قلنا فليس هذا تعلقا في الحال بل هو اشطار تعلق وسمي ان يقال القدرة هو
وجوده وهي صفة لا تعلق لها ولكن ننتظر لها تعلقا اذا وقع المقدور بها ولذلك
القادر به ويلزم منه محال وهو ان الصفة التي لم يكن من المتعلقات صارت من
المتعلقات وهو محال ايضا قيل معناه انها متهيأة لوقوع المقدور بها
قلنا ولا معنى للتهيي الا اشطار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقا في الحال كما
عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا
ايضا قدرة لذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف
مذهبنا ها هنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا المريدون
من ضرورة وجود القدرة ولا تعلق لها بالمقدور وجود المقدور بها فمن ان يستند ع
علم وقوعها بقدرة الله تعالى في وجوده بقدرة الله تعالى لا يصل له على علمه
من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة لم تمنع لعدم المقدور
كيف تمنع وجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجودا او معدوما فلا بد
من قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحالين فان قيل فقدرة لا يقع بها
مقدور والعجز مشابه واحد قلنا ان عنيتم به ان الحالة التي تدرك كما الانسان
عند وجودها مثل ما تدركه عند العجز في الرعدة فهو مناكرة للضرورة وان
عنيتم انها مشابه العجز في ان المقدور لا يقع بها فهو صدق ولكن تسميته
خطأ وان كان من حيث القصور اذ انسب الى قدرة الله تعالى ظن ان مثل هذا
وهذا انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز من حيث ان المقدور
غير واقع بها لكان اللفظ منكرا من حيث انما حالة مدركة تفارق اخواتها ب

النفس ادراك العجز ولذا هذا ولا فرق وعلى الجمله فلابد من اثبات قدرتين متضادتين
احداهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه مهما اضيفت الى الاعلى وانت بالخيار من ان تثبت
للعبد قدره توهم شبه العجز من وجه ومن ان تثبت لله تعالى ذلك ولا استريب
ان لثبت منصفا في ان شبه القصور والعجز بالمخلوق اولى فهذا غايه ما يحتمل
هذا المختصر من هذه المسئله ۞

الفرع الثالث أن قال قابل

كيف تدعون عموم تعلق القدره لجمله الحوادث والتزمتم في العالم من الحوادث
وغيرها متولدات تتولد بعضها من البعض بالضروره فان حركه اليد مثلا بالضروره
تولد حركه الخاتم وحركه اليد في الماء تولد حركه الماء وهو مشاهد والعقل ايضا يدل
عليه اذ لو كان حركه الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز ان يخلق حركه اليد دون الخاتم
وحركه اليد دون الماء وهو محال وهذا يبطل المتولدات مع انشعابها فنقول
ما لا يفهم لا يمكن التعرض فيه بالرد وان كون المذهب مردودا او مقبولا بعد كونه معقولا
والمعلوم عندنا من عباره التولد ان خرج جسم من جوف جسم مما خرج الجسم من بطن
حركه الخاتم ولا هو شئ جاور شيئا حتى يتزحزح منه بعض ما فيه فحركه الخاتم اذا المرتسم
كامنا في ذات اليد فما معنى تولدها منه فلابد من تفهم هذا واذا المرتسم هذا مفهوما
فقولكم انه مشاهد حماقه اذ كونه مشاهدا معه فاما كونه متولدا منه فغير مشاهد
وقولكم انه لو كان بخلق الله تعالى لقدر على ان يخلق حركه اليد دون حركه الخاتم ودون
الماء وهذا هوس ايضا اذ قول القائل لو لم يجز الاراده متولده من العلم لقدر على ان يخلق
الاراده دون العلم او العلم دون الحياه ولكن يقول المحال غير مقدور ووجود المشروط
دون الشرط غير معقول والاراده شرطها العلم والعلم شرطه الحياه ولذلك شرط شغل
الجوهر الحيز فراغ ذلك الحيز لقبوله فاذا حرك الله تعالى اليد فلابد من ان يشتغل بها
حيز في خلال الحيز الذي كان فيه يفرغه لئلا يشتغل به ففراغه شرط اشتغاله
باليد اذ لو لم يتحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء وحينئذ لاجتمع جسمان في
حيز وهو محال فكان خلو احدهما شرطا لالخر ملازما وظن ان احدهما متولد من الاخر
وهو خطا ۞ فاما اللازمات التي ليست شرطا فعندنا الجواز ان ينفك عن الاقتران
بها هو لازمه لحكم طرد العاده كاحراق القطن عند مجاوره النار وحصول البرد
في اليد عند مماسه الثلج فان ذلك مستمر الجري بان سنه الله تعالى والا فالقدره من

حيث ذاتها ليست قاصره عن خلق الحراره في اليد عند مماسه الثلج بدلا من البرودة
فاذا ما تراه الخصم متولدا فسمان احدهما شرط فلا يتصور فيه الافتراق والثاني ليس
بشرط فيتصور منه الافتران اذا خرقت العادات فان قيل لم يدلوا على بطلان التولد
واما الخرتم فمسمه وهو مفهوم فانا الان نريه برشح الحركه من الحركه وخروجها من
جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج لخروج البرودة من الثلج واستقالها الى الجسم
جنس ذات البرودة بل يعني به وجود موجود عقيب موجود ولونه موجودا او حادثا
والحادث تسميه متولدا والذي به الحدوث تسميه مولدا وهذه النسبه مفهومه فما
الذي يدل على بطلانها قلنا اذا فسر بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان
كون القدره الحادثه موجوده وانا اذا احلنا ان يقول حصل مقدور بقدره حادثه فليف
لم يحيل الحصول بما بين مقدوره وبقدره واستحالته راجعه الى عموم تعلق القدره فان
خروجه عن القدره مبطل عموم تعلقها وهو محال ثم هو العجز والتمانع مما سبق
نعم وعلى المعتزله القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا حصى لقولهم
ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا نطول بذكره ولا معنى للاطناب
فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جمله هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها
الحادثه منها في ذات الاحياء والجمادات واقعه بقدره الله تعالى وهو المستبد باختراعها
وليس يقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدره القديمه وذلك ما اردنا ان نبين
من اثبات صفه القدره لله تعالى وعموم حكمها وما انقسمت اليها من الفروع واللوازم

الصفه الثانيه العلم

ندعي ان الله تعالى عالم لجميع المعلومات الموجودات والمعدومات وان الموجودات
منقسمه الى قديم وحادث فالقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته
اعلم فيجب ضروره ان يكون بذاته عالما وصفاته اذ ثبت انه عالم لغيره ومعلوم انه
عالم لان ما يطلق عليه اسم الغير هو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل
على علم الصانع كما يدل على قدرته كما سبق فان من راى خطوطا منظومه تقدر على
الاتساق ثم استراب في كونه عالما بصنعه الحايك كان سبيلها في استرابته فاذا اقتضى
ثبت انه عالم بذاته ولغيره فان قيل فهل المعلومات نهايه قلنا اما
الموجودات في الحال وان كانت متناهيه فالممكنات في الاستقبال غير متناهيه
واعلم الممكنات التي ليست بموجودات انه سيوجد بعضها ولا يوجد بعضها غير متناهيه
فيعلم اذا لا نهايه له بل لو اراد ان يحصر على شئ واحد وجوها من السبب والتقديرات

خرجت عن النهايه فالله تعالى عالم بجميعها فانا نقول مثلا ضعف الاثنين الاربعه وضعف
الاربعه ثمانيه وضعف الثمانيه سته عشر وهذا اضعف الاضعاف ولا يتناهى
والانسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره وهو بعد من التضعيفات
ما لا يتناهى فاذا امعرفه اضعاف الاثنين وهو عدد واحد فتخرج عن الحصر ولذلك
كل عدد فليس غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه لمعلومات
لا نهايه لها واحد مما سياتى بيانه من بعد مع سائر الصفات ٥

الصفه الثالثه الحياة

ندعى انه تعالى حيّ وهذا معلوم بالضروره ولم ينكره احد ممن اعترف بكونه عالما
قادرا فان كون العالم القادر حيّا ضروري اذ لا معنى للحى الا ما يشعر بنفسه ويعلم
ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات القادر على جميع المقدورات كيف لا يكون
حيا وهذا واضح والنظر في صفه الحياه لا يطول

الصفه الرابعه الارادة

ندعى ان الله تعالى مريد لافعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص ببعض
من الجواز الامتياز بعضها عن البعض الا بمرجح ولا معنى لذاته للترجيح لان نسبه الذات
الى الضدين واحده فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدره
لا معنى فيه اذ نسبه القدره الى الضدين واحده وكذلك العلم لا معنى خلافا للكعبي حيث
اكتفى بالعلم عن الاراده لان العلم يتبع المعلوم وتعلق به على ما هو عليه ولا يوثر
فيه ولا في غيره فاذا كان الشيء ممكنا في نفسه صار مشاءا وبالممكن الاخر الذي يبقى في
مقابلته فالعلم يتعلق به كما هو عليه فلا يجعل احد الممكنين مرجحا على الاخر بل العقل
الممكن والعقل تساويهما فالله تعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد
فيه كان ممكنا وان وجوده قبل ذلك وبعد ذلك كان مساويا له في الامكان لان هذه
الامكانات تشارك في العلم ان تتعلق بها كما هي عليه فان اتصفت صفه الاراده وقوعه
في وقت معين تعلق العلم بعين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الاراده به فيكون
المعين عليه ويكون العلم تابعا له غير موثر فيه ولو جاز ان يستغني بالعلم عن الاراده
لاكتفى به عن القدره بان ذلك لا معنى لنفي وجودها فعلمنا حتى الحاجه الى الاراده
ان نرجح بعض الجائزين لتعلق علم الله تعالى به وذلك محال نان قيل وهذا
منقلب عليكم في نفس الاراده فان القدره القديمه مما لا تناسب احد الضدين
فالاراده القديمه ايضا لا معنى لها احد الضدين فاختصاصها باحد الضدين يكون

مخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهايه اذ يقال الذات لا تنافي الحدوث اذ لو
حدث من الذات لكان مع الذات غير متاخر فلا بد من قدره والقدره لا تنافي اذ لو
كان بالقدره لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في التشبه الى جواز تعلق
القدره بها على وتيره واحده فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الاراده فيقال
والاراده لا تنافي فان الاراده القديمه عامه التعلق كالقدره فنسبتها الى الاوقات
كلها واحد ونسبتها الى الضدين واحد فان وقعت الحركه مثلا بدلا عن السكون لان الاراده ٥٥
تعلقت بالحركه لا بالسكون فيقال وهل كان يمكن ان تعلق بالسكون فان قيل
لا فهو محال وان قيل نعم فهما متساويان اعني الحركه والسكون في مناسبه
الاراده القديمه فما الذي اوجب تخصيص الاراده القديمه بالحركه دون
السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السوال في مخصص المخصص ويتسلسل
الى غير نهايه فلنا هذا سوال حيّر عقول الفرق ولم يوفق للحق الا اهل السنه
فالناس فيه اربع فرق فقايل يقول ان العالم يوجد بذات الله تعالى وانه ليس
بصفه زايده على الذات البته وما كانت الذات قديمه كان العالم قديما وكان
نسبه العالم اليه نسبه المعلول الى العله ونسبه النور الى الشمس والظل الى
الشخص وهما وآراء هم الفلاسفه ٥ وقايل يقول ان العالم حادث ولكن حدث
في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لاراده حادثه حدثت له لا في محل فاقتضت
حدوث العالم وهما وآراء هم المعتزله ٥ وقايل يقول حدثت اراده حادثه
في ذاته وهما وآراء هم القايلون بكونه محلا للحوادث ٥ وقايل يقول حدث
العالم في الوقت الذي تعلقت الاراده القديمه بحدوثه في ذلك الوقت من غير
حدوث الاراده ومن غير تغير صفه القديم فانظر الى الفرق واسبب مقام
كل واحد الى الاخر فانه لا ينفك فريق عن اشكال لا محيص له الا باشكال
اهل السنه فانه سهل الانحلال اما الفلاسفه فقد قالوا بقدم العالم
وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديما اذ معنى كونه فعلا انه لم يكن فكان
فان كان موجودا مع الله ابدا لم يكن فعلا بل يلزم من ذلك دوات لا نهايه
لها على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع احكام هذا الاشكال لم
يتخلصوا من اصل السوال وهو ان الاراده لم تعلقت بالحدوث في وقت
مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الاوقات الى الاراده فانهم لم
يتخلصوا عن خصوص الوقت ولم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم

مقال

مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وجاز تقابلها ممكنة في العقل
والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم
عليه ولا عذر لهم عنه امران اوردناهما في باب تهافت الفلاسفة ولا
يحيص لهم عنهما البتة احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اى
من الشرق الى الغرب وبعضها مغربية اى من الغرب الى الشرق وكان علتى
ذلك في الامكان متشابهة وبالجملة اذ الجهات في الحركات متشابهة ولكن لزم من الذات
القديمة اوجب ذوات لما لا يزال وهي قديمة عندهم ان يعين جهة عن جهة تقابلها
وتساويها من كل وجه وهذا الجواب عنه ○ الثاني ان الفلك الاقصى الذي
هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السموات بطريق القهر في اليوم والليلة
مرة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عباره عن النقطتين المتقابلتين
على الكره التاسعين عند حركه الكره على نفسهما والنقطه عباره عن دايره عظيمه
على وسط الكره بعدهما من القطبين واحد ومعلوم ان جرم الفلك الاقصى
متشابه خ متساويه وما من نقطه الا وهي صورة ان يكون قطبا لما الذي اوجب تعيين نقطتين
من بين سايز النقط التي لا نهايه لها عندهم فلا بد من وصف زايد على الذات
من شانه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الاراده وقد استوفينا الحق الزامين
في باب التهافت ○ واما المعتزله فقد اقحموا امرين شنيعين باطلين
احدهما كون الباري تعالى مريدا باراده حادثه لا في محل واذا لزمهم الاراده قايمه
به فقول القايل انه مريد بها هجس من الكلام لقوله انا مريد باراده قايمه بغيره
والثاني ان الاراده لم حدثت في هذا الوقت على الخصوص فان كانت باراده
اخرى فالسوال في الاراده الاخرى لانم ويتسلسل الى غير نهايه وان كانت لا
باراده فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا باراده وهو محال
فان افتقار الحادث الى الاراده لجوازه لكونه جسما او سما او اراده او علما
فالحادثات في هذا مشتاويه لم يحلصوا عن الاشكال اذ يقال لهم اذا
حدثت الاراده في هذا الوقت على الخصوص فلم حدثت اراده الحي له دون
اراده السكون فان عندهم تحدث لكل حادث اراده حادثه تتعلق بذلك
الحادث فلم لم تحدث اراده تتعلق بضده واما الذين ذهبوا الى
حدوث الاراده في ذاته دفعوا احد الاشكالين وهو كونه مريدا باراده في
غير ذاته والتزاد والاشكال الاخر وهو كونه محلا للحوادث وذلك يوجب

حدوثه عليهم بقيه الاشكال ولم يتخلصوا عن السوال واما اهل الحق فانهم
قالوا ان الحادثات تحدث باراده قديمه تعلقت بها في حين بها عن اضدادها
والمماثله لها وقول القايل انه لم تعلقت بها وضدها مثلها في الامكان خطا فان
الاراده ليست الا عباره عن صفه شانها تمييز الشيء عن مثله وقول القايل لم يميز
الاراده الشيء عن مثله كقول القايل لم اوجب العلم انكشاف المعلوم وقول الا معنى
للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم وقول القايل لم اوجب الانكشاف كقوله لم
كان العلم علما والممكن ممكنا والواجب واجبا وهذا هذيان لان العلم علم لذاته وكذى
الممكن والواجب وسايز الذوات فكذلك الاراده حقيقتها تمييز الشيء عن مثله
وقول القايل لم يميز الشيء عن مثله كقوله لم كانت الاراده اراده والقدره قدره
وهذا محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفه شانها تمييز الشيء عن مثله وهو ليس ذلك
الا الاراده فكان القوم الفرق قيلا وهذا هم سبيلا ومن اثبت هذه الصفه ولم
يجعلها حادثه بل قال هي قديمه متعلقه بالاحداث في وقت مخصوص فكان
الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغني عنه فريق من الفرق وبه ينقطع
تسلسل لزوم هذا السوال والان وكما نمهد القول في اصل الاراده فاعلم انها
متعلقه بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدره
وكل مخترع بالقدره فمحتاج الى الاراده لصرف القدره الى المقدور وتخصيصها
به وكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصيه
حوادث فهي اذا لا محاله حوادث مراده فلزم منه ان كل حادث مراد ماشاء الله
كان وما لم يشا لم يكن هذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنه اجمعين
وقد قامت عليه البراهين واما المعتزله فانهم يقولون ان المعاصي
والشرور جاريه بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان الشر ما الجرى في
العالم المعاصي فاذا اما يجري هذه الشر مما يريده هو الى العجز والقصور اقرب
نزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الزاعمين الظالمين فان قال كيف
يامر بما لا يريد وكيف يريد شيا وينهى عنه وكيف يريد المعاصي والظلم والفجور
والقبيح ومن يريد القبيح سفيه قلنا اذا كشفنا عن حقيقه الامر وسنا انه
مبان للاراده وكشفنا عن القبح والحسن وسنا ان ذلك يرجع الى موافقه
الاغراض ومخالفتها وهو تعالى منزه عن الاغراض انتهت الاشكالات

كون ج

لمها وسيأتي ذلك في مواضعه ان شاء الله تعالى وبالله التوفيق

الصفة الخامسة والسادسة السمع والبصر

ندعي أن صانع العالم سميع بصير وندل عليه بالشرع والعقل أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله وهو السميع البصير وقول إبرهيم لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وهو لعلم أن الدليل غير منقلب عليه في معبوده وانه يعبد سميعا بصيرا والإشارة لهم في الإلزام فان قيل انما أريد به العلم قلنا انما نصرف ألفاظ الشرع عن موضوعاتها المفهومة إلى سابقة الى الافهام اذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعا بصيرا بل الحق ان يكون كذلك فلا معنى للتحكم بامكان ما فهمه اهل الاجماع من القرآن فان قيل وجه استحالة انه ان كان سمعه وبصره حادثا صار محلا للحوادث وهو محال وان كان قديما فكيف يسمع صوتا معدوما والعالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي لحت فدفعه هين فانه سلم انه تعالى يعلم الحادثات فنقول يعلم الله تعالى الآن ان العالم كان موجودا قبل هذا فكيف علم في الازل انه بعد موجود وسيوجد لم يزل موجودا فان جاز اسناد صفة الكون عند وجود العالم علما بانه كان وبعده بانه سيكون وهو لا يعبر عنه بالعلم والعالمية جاز ذلك في السمع سواء والسميعية والبصر يه ٥ وان صدر من فلسفي وهو منكر لكونه عالم بالحادثات لمعتقده الداخل تحت الماضي والحاضر والمستقبل فسبيلنا ان نثقل الكلام الى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سندل له ثم اذا ثبت ذلك في العلم تسند به السمع والبصر اما المسلك العقلي هو ان نقول معلوم ان قول العالم الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل من الذي لا يبصر والسميع اكمل من الذي لا يسمع ويستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا يثبت للخالق فهذا ان اصلان يوجبان بالقرآن الصحيح دعوانا فمن اينبعا النزاع فان قيل النزاع في قولك الخالق يجب ان يكون اكمل من المخلوق قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلا والامة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر على اختراع ما هو اعلا واشرف منه فقل الخلع عن عزيزه البشر يه ونطق بلسانه ما ينبو من

قوله قلبه ولهذا الامر ي عاقلا لاعتقد هذا الاعتقاد فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وان البصير والسميع اكمل قلنا هذا ايضا مدرك ببديهة العقل ان العلم كمال والسمع والبصر كمال فان للعلم وانا بينا انه نوع استكمال للعلم والمحل ومن علم شيا ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكمال وكيف يقال هذا حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق او يقال ذلك ليس بكمال فان لم يكن كمالا هو نقص او لا هو نقص ولا كمال او هو نقص وكمال معا وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما قلناه ٥ فان قيل فهذا يلزم منه ملم في الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس اذ فقدها نقصان في وجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من ادرك بالشم ولذلك الذوق فان العلم بالطعوم من ادراكها بالذوق والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع المدركات مع السمع والبصر والقدر الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقربة بها في العاده من المماسة والملاقات فان ذلك محال على الله تعالى كما جوز والادراك البصر من غير مقابله بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال والا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يسغ اطلاق غيره واما ما هو نقص في الادراك فلا يجوز في حقه البته فان قيل فحرروا هذا الى اثبات اللذة والخدر الذي لا يتالم بالضرب ناقص والعاشق الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذلك فساد آلة الشهوة نقص فسبغي ان تثبت في حقه شهوة قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحثت عنها فقصانات ومحوجات الى امور تدل على الحدوث فالالم نقصان وهو محوج الى سبب هو ضرب والضرب مماسة بجزء من الاجسام والله يرجع الى زوال المراد اذا تحققت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه مشتاق اليه والشوق والحاجه نقصان والموقوف على النقصان نقصان ومعنى الشهوة طلب الشيء الملايم والطلب لا عن فقد المطلوب والآلة لا عن نيل ما ليس بموجود وكل ما هو ممكن وجوده الله تعالى فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتهيا وبنيله ملتذا فلم تتصور هذه الامور في حقه واذا زال ان فقد الالم والنقصان بالضرب نقصان في حق الحدوث ان يراه كمال وان سقوط الشهوة من معدته كمال اذ بين انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو ممكن في حقه فصار كما

بالاضافه الى ضده لان النقصان خير من الهلاك فمنواه الشر كما لا يخفى ذانه بخلاف
العلم وغيره الادراكات فافهم ذلك

الصفة السابعة الكلام

ندعى ان صانع العالم متكلم بما اجمع عليه المسلمون فاعلم ان من اراد اثبات
الكلام فان العقل يقضى بجواز كون الخلق مترددين تحت الامر والنهى وكل
صفه جايز فى المخلوق فان تسند الى صفه واجبه فى الخالق فهو فى شرط
اذ يقال له ان اردت جواز لو فهم ما مورين من جهه الخلق الذين تتصور منهم
الكلام فمسلم وان اردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد اخرجت محل
النزاع مسلما فى نفس الدليل وهو غير مسلم ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع
او بقول الرسول فقد سام نفسه خسفه لان الاجماع يستند الى قول
الرسول ومن انكر لون البارى تعالى متكلما فى الضروره ينكر تصور الرسول اذ معنى
الرسول المبلغ للكلام المرسل فان لم يتصور الكلام متصورا فى حق من ادعى انه مرسل
فكيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل فلا يصغى اليه
لاستحاله الرساله والكلام من الجبل والارض والله المثل الاعلى ولئن من يعتقد استحاله
الكلام فى حق الله تعالى يستحيل منه ان يصدق بالرسول اذ المكذب بالكلام لابد
ان يكذب تبليغ الكلام والرساله عباره عن تبليغ الكلام والرسول عباره عن المبلغ
فلعل الاقوم منهج ثالث هو الذى سلكناه فى اثبات السمع والبصر فنقول ان الكلام
المعنى اما ان يقال ان الله كمال او يقال هو نقص او يقال لا هو نقص ولا كمال وباطل ان يقال
هو نقص او لا هو نقص ولا كمال فثبت بالضروره انه كمال وكل كمال وجد للمخلوق
فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق فان قيل الكلام الذى
جعلتموه منشا نظركم هو كلام الخالق وذلك اما ان يراد به الحروف والاصوات
او يراد به القدره على ايجاد الاصوات والحروف فى نفس القادر او يراد به معنى ثالث
سواه فان اريد به الحروف والاصوات فهى حوادث ومن الحوادث ما هى كمالات
فى حقنا وليست الا صورة قائمة بذات البارى وان قام بغيره لم يكن هو متكلما
بل المتكلم المحل الذى قام به الكلام وان اريد القدره على خلق الاصوات فهو كمال
ولكن المتكلم ليس متكلما باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه فى نفسه
والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدره ولكن لا يكون متكلما به الا اذا خلق
الصوت فى نفسه وهو محال اذ تصير به محلا للحوادث

فاستحال ان يكون متكلما به وان اريد بالكلام امر ثالث فليبين بفهم واثبات
ما لا يفهم محال قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال فى جميع اقسامه معترف
به الا فى انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحاله قيام الاصوات بذاته وبا
استحاله لكونه متكلما بهذا الاعتبار ولهذا نقول الانسان يسمى متكلما باعتبا
احد امرين اما الصوت والحرف والاخر كلام النفس الذى ليس بصوت ولا حرف
وذلك كمال وهو فى حق الله تعالى غير محال ولا مورد الا على الحدوث فمحن
لا نثبت فى حق الله تعالى الا الكلام النفسى وكلام النفس لا سبيل الى انكاره فى حق الانسان
زايدا على القدره والصوت حتى تقول الانسان ذو رتب البارى كلاما فى نفسى ويقال
فى نفسه لا كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر

لا يعجبنك من خطيب خطبه حتى يكون مع الكلام اصيلا
ان الكلام لفى الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا

وما نطق به الشعر ايضا على انه من الخيالات التى يشترك فيه الخلق فى درجها فليس
بحجه فان قيل كلام النفس بهذا التاويل معترف به ولكنه ليس خارجا عن العلوم
والارادات وليس جنسا تحت اسم البته واكثر ما يسميه الناس كلام النفس وحديث
النفس هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتالف المعانى المعلومه على وجه مخصوص
فليس فى القلب الا معانى معلومه وهى العلوم والفاظ مسموعه او شى معلومه بالسماع
وهو ايضا علم يتعلق به اللفظ ويضاف اليه تالف المعانى والالفاظ على ترتيب وذلك
فعل يسمى فكرا وسمى القدره التى يصدر منها الفعل قوه فكريه فان اثبتم فى النفس شيئا
سوى نفس الفكر الذى هو ترتيب الالفاظ والمعانى وتاليفهما وسوى القوه المفكره
التى هى قدره عليهما وسوى العلم بالمعانى مفرقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ
المرتبه من الحروف مفرقتها ومجموعها فقد اثبتم امرا منكرا لا يعرف ٥
وايضاحه ان الكلام اما امر او نهى او خبر او استخبار اما الخبر فلفظ يدل على علم
فى نفس المخبر فمن علم الشى وعرف اللفظ الموضوع للدلاله على ذلك الشى كالضرب مثلا
فانه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذى هو مولف من الضاد والراء والباء التى
وضعتها العرب للدلاله على المعنى المحسوس فمن عرفه اخبر به وكان له قدره على
اكساب هذه الاصوات بلسانه وكان له اراده للدلاله واراده لانشاء اللفظ
لم يتمنه قواه ضرب ولم يفتقر الى امر زايد على هذه الامور فهل امر قدرتموه سوى
هذا حتى نقدر بنفيه ويتم مع ذلك قوله ضرب وهو خبر او كلاما واما الاستخبار

فهو دلاله على ان في النفس طلب معرفه واما الامر فهو دلاله على ان في النفس طلب فعل
المامور به وعلى هذا يقاس النهي وساير الاقسام من الكلام ولا يعقل امرا خارجا عن هذه
وهذه الجمله بعضها محال عليه كالاصوات وبعضها موجود كالارادة والعلم والقدره
وما عدى هذا فغير مفهوم فالجواب ان الكلام يزيد به معنى زائدا على
هذه الجمله ولنذكره بنى فهم واحد من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام ونقول
قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام وليس
شيئا مما ذكرتموه ولا حاجه الى الاطناب في التقسيمات وانما يتوهم رده اما الى اراده
المامور او اراده الدلاله ومحال ان يقال هو اراده الدلاله لان الدلاله تستدعي مدلولا
والمدلول غير الدليل وغير اراده الدلاله ومحال ان يقال انه اراده المامور لانه قد يامر
وهو لا يريد امساك الامر بل يحرمه كالذي يعتذر عند السلطان الهائم بقتله على ضربه
غلامه بانه انما ضربه لعصيانه واراد ان يحتج بذلك بين يدي الملك وقال لغلامه
قم فاني عازم عليك بامر جزم ولا عذر لك فيه ولا تاويل ان تقم فانه قد امر غلامه
قطعا وهو غير مريد للقيام قطعا فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل عليه لفظ الامر جمله
هو الكلام وهو غير اراده القيام وهذا واضح عند المنصف فان قيل فهذا الشخص
ليس بامر واحد او هم انه امر فلما هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن امر لما
تمهد عذره عند الملك وليقل له انت في هذا الوقت لا يتصور منك الامر لان الامر
هو طلب الامتثال وتستحيل ان يريد الامتثال الان وهو سبب هلاكك وكيف تطمع في
ان احتج لمعصيته لامرك وانت عاجز عن اراده ما فيه هلاكك
وفي امتثاله هلاكك ولا شك انه قادر على الاحتجاج وان بحجته قائمه وممهد لعذره
وحجته معصيته الامر فلو لا تصور الامر مع تحقق كراهه الامتثال لما تصور احتجاج
السيد بذلك البته وهذا قاطع في نفسه لمن تامله الثاني ان هذا الرجل لو احلى
الواقعه للمفتي وحلف بالطلاق الثلاث اني امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد
حرمان عتاب الملك يعصي لافتى كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتي ان يقول
انا اعلم انه مستحيل في مثل هذا الوقت ان يريد امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر
واراده الامتثال فاذا امرت وهذا لو قاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف
خطاؤه لاجل وجود معنى هو مدلول اللفظ زايدا على ما عداه من المعاني ولنسمي ذلك
كلاما وهو جنس مخالف للجاوع والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله
تعالى بل يتحتم ثبوته فانه نوع كمال فاذا سموا المعنى بالكلام القديم واما الحروف فهي
حادثه وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفه المدلول وان كانت دلاله

ذاته كالعالم فانه حادث على صانع قديم فمن ان يعدان يدل حروف حادثه على صفه
قديمه مع ان هذه دلاله باصطلاح ولما كان كلام النفس دفينا زال عن ذهن اكثر الضعفا
فلم يثبتوا الا حروفا واصواتا وتوجه لهم على هذا المذهب استبعادات واسوله تشبيه
الى بعضها المستدل به على غيره ونعرف طريق الدفع فيه الاول قول القايل ليف
سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتا وحرفا فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع عندكم
كلام الله تعالى فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع لا حرفا ولا صوتا فليف يسمع ما
ليس بحرف ولا صوت قلنا سمع كلام الله تعالى وهي صفه قديمه قايمه بذات الله
تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم ليف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم
المطلب من سؤال ليف فانه ماذا تطلب به وبماذا تعلن جوابه فليفهم ذلك حتى
نعرف استحاله السؤال وهو ان السماع نوع ادراك وهو كقول
القايل ليف ادركت بحاسه الذوق حلاوه العسل وهذا السايل يسبيل الى اشفاء
الم بوجهين احدهما ان يسلم سلما لهذا السايل حتى يذوقه فيدرك طعمه وحلاوته
وهو ان ادركت انما ادركت انت الان وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام
الشافي ان يعذر ذلك اذا فقد السكر او علم الذوق في السايل للسكر فيقول
ادركت طعمه مما ادركت انت حلاوه العسل فكون هذا جوابا صوابا من وجه
وخطا من وجه اما وجه كونه صوابا فانه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه وان
كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوه وطعم العسل يخالف طعم السكر
ولكنه في اصل الحلاوه يوافقه وهذا غايه الممكن فان لم يكن السايل قد ذاق حلاوه شيء اصلا
تعذر جوابه وتعهيمه ما سأل وكان كالاعمى سأل عن لذه الجماع وقط ما ادركه فمنع
تفهيمه الا ان يشبهه بلذه الاكل فلذوق خطا من وجه ان لذه الجماع والحاله التي يدركها
المجامع ليست كالحاله التي يدركها الاكل من حيث عموم اسم اللذه وقد يشملهما فان
لم يكن قد اكل شيئا قط تعذر اصل الجواب ولذلك من قال ليف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن
شفاؤه في السؤال الا بان يسمعه كلام الله القديم وهو متعذر فان ذلك من خصايص
الالهيه فمن اقدر على اسماعه او تشبيه ذلك شيء من مسموعاته ولين مسموعاته
التي الفها الاصوات والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فمعذر تعهيمه بل الاصم
لو سأله قال ليف تسمعون ايتها الاصوات وهو لم يسمع قط صوتا لم يقدر على جوابه فان
ان قلنا انما تدرك انت المبصرات فهو ادراك في العين فهو خطا
فان ادراك الاصوات لا تشبه ادراك الالوان فقد ان هذا السؤال محال بل قال
القايل ليف نرى ربنا الارباب في الاخره فان جوابه محال لانه يسيل عن كيفيه الرؤيه
لان معنى قول القايل ليف هو اي معنى مثل اي شيء هو مما عرفناه فان كان سال عنه غير

مماثل لشئ مما عرفناه كان الجواب محالا ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فلذلك
لقدر هذا الدليل على عدم ذات كلام الله تعالى بل ينبغي ان يعتقد ان كلامه صفة قديمة
ليس كمثلها شئ كما ان ذاته قديمة فلذلك لم تقدر هذا الدليل على عدم الله تعالى كما ان
ذاته ليس مثلها شئ ولا ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشابهها
فسمع كلامه تعالى سماعا يخالف الحروف والاصوات ولا تشبهها ٥
الاستبعاد الثاني ان يقال كلام الله تعالى حال في المصحف امر لا فان كان
حالا وجب ان يكون القديم في المحدث وان قلتم لا فهو خلاف الاجماع لان احترام المصحف
مجمع عليه حتى يحرم على المحدث مسه ولمس ورقه الا ان فيه كلام الله تعالى ٥
نقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسنة
واما الكاغد والحبر والكتبة والحروف والاصوات كلها حادثة لانها اجسام واعراض
والاجسام فكلها دالة على حادث فاذا قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة القديم
لم يلزم ان يكون القديم في المصحف كما اذا قلنا النار مكتوب في الكتاب لا يلزم
منه ان يكون ذات النار حاله فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار
فلو كانت ذات النار في لسانه لاحترق لسانه فالنار جسم حار وعليه دلالة هي
الاصوات المقطعة يقطع الحاصل منه النون والالف والراء والحاء المحترق
ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة فكذلك القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول
لا ذات الدليل والحروف ادلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك
وجب احترام المصحف لان ما فيه دلالة على صفة الله تعالى ٥
الاستبعاد الثالث ان يقال القرآن كلام الله تعالى امر لا فان قلتم لا
فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو شئ الحروف والاصوات ومعلوم
ان قراءة القرآن هو الحروف والاصوات فنقول ها هنا ثلث اعتبارات
الفاظ قراءة ومقروء وقرآن ٥ اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني صفته
القديمة القائمة بذاته ٥ واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القاري
الذي ابتداه بعد ان كان تاركا له ولا معنى للحادث الا انه ابتدى بعد ان لم
يكن فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فليترك لفظ الحادث والمخلوق
ولكن يقول القراءة فعل ابتداه القاري بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس ٥
واما القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء فان اريد به ذلك فهو قديم غير
مخلوق وهو الذي اراده السلف بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
اي المقروء بالالسنة وان اريد به القراءة التي هي فعل القاري ففعل القاري لا يشك
وجود القاري وما لا يسبق الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما احدثته
باختياري من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتا عنه قبله هو قديم فلا ينبغي ان

يخاطب ويكلف بل ينبغي ان يعلم ان المسلمين ليس يدري ما يقوله فلا هو يفهم معنى
الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علموهما علموا انه في نفسه اذا كان
مخلوقا كان ما يصدر منه مخلوق وعلموا ان القديم لا يشغل الذات حادثة فلترك
التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم يحسن السين فيه لعد الباء من
قراءته لكان خطأ وما كان بعد غيره او متأخرا عنه مختلف هو ان قديما ومن يريد
بالقديم ما لا تأخر عن غيره اصلا ٥ الاستبعاد الرابع وهو انهم اجمعت
الامة على ان القرآن معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم وانه كلام الله تعالى
وانه سور وايات ولها مقاطع ومفاتح وكيف يكون القديم مقاطع ومفاتح وكيف
ينقسم بالسور والايات وكيف يكون القديم معجزة الرسول والمعجزة فعل خارق
للعادة وكل فعل فهو مخلوق وكيف يكون كلام الله تعالى قديما ولنا الا يكون
ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء ان لم نقل ان التحقيق فيه فلما اراده المسلمون
من وصف القرآن بما هو قديم لقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
اراد وا به المقروء وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم لكونه سورا وايات
ولها مقاطع ومفاتح اراد وا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي
قرآن فاذا صار الاسم مشتركا انقطع التناقض فالاجماع منعقد على ان القديم لا
يسمى الله والله يقول كلما عرجون القديم ولكن يقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا
ثبت من وجه لم يستحل نفيه من وجه اخر فهذا اسم القرآن وهو جواب عن كل
ما يرد دونه من الاطلاقات المتناقضة وان ادعوا كونه مشتركا فنعلم قطعا
ان اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف ان القرآن كلام الله غير مخلوق
مع العلم بانهم واصواتهم وافعالهم مخلوقة وفي اطلاقه لارادة القراءة
قال الشاعر ٥ صحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا
يعني القراءة ٥ وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلامه ما اذن الله
لنبي كاذنه لي في تحسين التنغم بالقرآن والتنغم يجوز بالقراءة وقال الفقهاء السلف
القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل اذ علموا ان القديم
لا يكون معجزة بان انه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضا
في هذه الاطلاقات الاستبعاد الخامس ان يقال معلوم انه لا مسموع
الا الاصوات وكلام الله تعالى مسموع بالاجماع ودليل قوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فنقول ان كان الصوت

لمسموع المشترك عند الاجاره هو كلام الله القديم القائم بذاته فاي فضل لموسى
عليه السلام في اختصاصه بهذا الوند طبيما على المشركين وهم يسمعون وهل يتصور عن
هذا جواب الا ان يقال مسموع موسى صلى الله عليه وسلم صفه قديمه قائمه بذات الله
ومسموع المشترك اصوات دالة على تلك الصفه وسمي به على القطع الاشتراك اما في
اسم الكلام وهو تسميه الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقا
ولان الالفاظ للدلالة عليه ايضا يسمى كلاما تسمية للعلما اذ يقال سمعت علم فلان
وانما سمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم من سماع غيره
وقد سمي مسموعا تسامحا لان سماع كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير
لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان
نذكره من ايضاح مذهب اهل السنه في كلام النفس المعدود من الغوامض ونقيه احكام
الكلام نذكره عند التعرض لاحكام الصفات من القسم الثاني

القسم الثاني من هذا القطب في احكام الصفات عامة

ما تشترك فيها ويفترق وهي بلثة احكام الحكم الاول ان الصفات
السبعه التي دللنا عليها ليست هي الذات بل زايده على الذات فصانع العالم عالم بعلم
حي بحياه قادر بقدره هذا في جميع الصفات وذهبت المعتزله والفلاسفه الى
ان العالم من الصفات حتى لا تحتاج الى تكثير جمع الصفات وزعموا ان العالميه حال للذات
وليست صفه ولان المعتزله ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زايده على
الذات ومتكلم بكلام هو زايد على الذات لانا ان الارادة خلقها في غير محل والكلام
لخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم والفلاسفه طردوا قياسهم في الارادة واما
الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه خلق في ذات النبي سماع اصوات منظومة
لما في النوم او في اليقظة ولا يكون الكلام الا اصوات وجود من خارج البته بل في سمع
النبي كما يرى النايم اشخاصا ولا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه ولذلك
تسمع اصواتا ولا وجود لها حتى ان الحاضر عند النايم لا يسمع والنايم قد يسمع ويهو
له الصوت الهايل وبين نجه وبينهم خالفا مذهبهم وزعموا ان النبي اذا كان على
الرتبه في البنوه انه تنتهي صفا نفسه الى ان يحدث في الفظه صوتا عجيبه ويسمع
منهم اصواتا منظومه فيحفظها ومن حوله لا يسمعون ولا يرون وهو المعنى عندهم

بروية الملايكه وسماع القران منهم ومن لبس في الرتبه العاليه من النبوه فلا يرى ذلك الا
في المنام فهذا تفسير مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات ولنعين العلم من
الصفات حتى لا نحتاج الى تكرار جميع الصفات والبرهان القاطع هو ان
من ساعد على ان الله تعالى عالم فقد ساعد على ان له علم فان المفهوم من قولنا عالم ومن
له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتا وعقلها على حاله وصفه بعد ذلك فيكون قد عقل
صفه وموصوفا والصفه علم مثلا وله عبارتان احداهما طويله وهو ان يقول هذه الذات
قد قام بها علم والاخرى وجيزه اوجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات
عالمه لما يشاهد الانسان شخصا ويشاهد فعلا ويشاهد دخول رجله في الفعل وله
عباره طويله وهو ان يقول هذا الشخص رجله داخله في فعله او يقول هو متفعل
ولا معنى لكونه متفعلا الا انه فاعل وما يظن ان من قيام العلم بالذات يوجب للذات
حاله تسمى عالميه وهو هوس محض بل العلم هو الحاله فلا معنى لكونه عالما الا كون الذات
على صفه وحال تلك الصفه والحاله هي العلم فقط ولنبين من باطن المعاني من الالفاظ اذا
تكررت الالفاظ بالاشتقاقات لابد وان يغلط فاشتقاق صفه العالم من لفظ العلم
اورث هذا الغلط فلا ينبغي ان نغتر به وبهذا سقط جميع ما قيل وطول من العلم والمعلوم
وبطلانه جلي باول العقل لمن لم تكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بفهمه
فلا يمكن تنوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا الاختصار ح والحاصل هو ان يقول
للفلاسفه والمعتزله هل المفهوم من قولنا عالم غير المفهوم من قولنا
موجود او فيه اشاره الى وجود زياده فان قالوا الاول من قال هو موجود عالم لمن
قال موجود موجود وهذا ظاهر الاستحاله وان كان من مفهومه زياده فتلك الزياده
هي مختصه بذات الموجود اما لا فان قالوا الا هو محال اذ لخص به عن كونه وصفا
له فان كان مختصا بذاته فنحن لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزياده المختصه الزايده على
الذي لحسن ان يشتق للموجود يسمه غير اسم العالم وقد ساعد ثم على المعنى
وعاد النزاع الى اللفظ وان ارادت ايراده على الفلاسفه قلت مفهوم قولنا قادر هو
مفهوم قولنا عالم او غيره فان كان هو ذاك بعينه فكما قلنا قادر قادر وهو تكرار
محض وان كان غيره فهو المراد فاذا قد ابتم مفهومين احدهما يعبر عنه بالقدره
والاخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ فان قالوا امر غير المفهوم من قولكم
ناه ومخبر وغيره فان كان عينه فهو تكرار محض وان كان غيره وليس له دلالة
امر ونهي واخبار وليس خطاب كل شخص مغاير لخطاب غيره ولذلك مفهوم
قولهم انه عالم بالاعراض هو غير مفهوم قولهم عالم بالجواهر او غيره فان كان
عينه فليس الانسان العالم بالجوهر عالما بالعرض غير ذلك العلم حتى تعلق علم

واحد متعلقات كثره لا نهايه لها وان كان غيره قليلين بل له علوم لا حياه لا نهايه لها
ولذا الكلام والقدره والاراده وكل صفه لا نهايه لمتعلقاتها سمي ان لا يكون لاعداد
تلك الصفه نهايه وهذا محال فان جاز ان يكون صفه واحده هي الامر وهي النهي وغير
ذلك وسوب عن هذه المتعلقات جاز ان يكون صفه واحده وسوب عن العلم والقدره
والحياه وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان يكون الذات نفسها كما فيه ويكون
فيها معنى القدره والعلم وسائر الصفات من غير زياده فعند ذلك يلزم مذهب المعتزله
والفلاسفه والجواب ان نقول هذا السوال تحوك وقطا عظيما من
الاشكالات في الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم في ايراده
فلنومي الى مسهى الطريق في حله وقد قطع اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب
والاجماع وقالوا هذه الصفات قد وردت الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وهم منه
الواحد لا محاله والزايد على الواحد لم يرد فلا نعتقده وهذا ايراد لا شفي فانه قد ورد بالامر
والنهي والخبر والتوراه والانجيل والقرآن فما المانع من ان يقال الامر غير النهي والتوراه
غير القرآن فقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانيه والظاهر والباطن والرطب واليابس
وهلم جرا الى ما يشتمل عليه القرآن ولعل الجواب ما يشير الى مطلع لحقيقه وهو ان
كل واحد من العقلاء مضطر الى ان يعرف بان الدليل قد دل على امر زايد على وجود ذات
الصانع وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والمقامات فيه بلسه طرفان
واوسطه والاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان فاحدهما في التفريط وهو
الاقتصار على ذات واحده تودي جميع هذه المعاني وسوب عنها كما قالت الفلاسفه
والثاني طرف الافراط وهو اثبات صفات لا نهايه لاحادها من العلوم والقدر والكلام
وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لا صابر اليه الا بعض المعتزله
وبعض الكراميه ۵ والراي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال المخلوقات اختلافها
درجات في التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفان بذاتيهما اختلاف الحركه والسكون واختلاف
القدره والعلم والجوهر والعرض ورب سنخين يختلفان تحت حد وحقيقه واحده لا كاختلاف
بذاتيهما وانما يكون الاختلاف بينهما من جهه تغاير المتعلق فليس الاختلاف بين القدره
والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم ببياض ولذلك اذا اجدت العلم بجد
مدخل فيه العلم بالمعلومات كلها فهو لا الاقتصاد في الاعتقاد ان يقول كل اختلاف
يرجع الى تباين الذوات بانفسها فلا يمكن ان يكفي الواحد منها وسوب عن المخلوقات فوجب ان
يكون العلم غير القدره ولذا الحياه ولذا الصفات السبعه وان يكون الصفات غير الذات من
حيث ان المباينه من الذات الموصوفه وبين الصفه اشد من المباينه بين الصفتين اما العلم بالشي

لاعدادها

لا يخالف العلم بغيره الا من وجه تعلقه بالمعلق فلا يعدان يميز الصفه القديمه بهذه
الخاصيه وهذا لا يوجب تباين المعلقات مهما تباينا وتعددا فان قيل اين
هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما نسبت لاختلاف المتعلق فلا اشكال
فابهم مالك والنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف فاقول غايه الناظر
لمذهب معين ان يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على
القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلثه او اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قيل
بطرفيه المقابلين لم علم على القطع رجحانه واذا لم يتبين من اعتقاد ولا معتقد الا احد
هذه الثلثه وهو اقرب الثلث فوجب اعتقاده ومتى ما تحيك في الصدر من اشكال يلزم على
هذا واللازم على غيره اعظم منه وتقدير الاشكال ممن قطعه بالكلمه والمنظور فيه هو
الصفات القديمه المتعاليه عن افهام الخلق فهو لحق يمتنع الاسطول لاحتماله هذا الجواب
هذا هو الكلام العام واما المعتزله فانا نخصهم بالاستغراق بين القدره والاراده ونقول
ان جاز ان يكون قادرا لغير قدره جاز ان يكون مريدا لغير اراده ولا فرق فان سميا فان
قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادرا على جميع المقدورات ولو كان مريدا لنفسه
لكان مريدا لجميع المرادات وهو محال لان المتضادات يمتنع ارادتها على البدل لا على
الجمع واما القدره فيجوز ان تتعلق بالضدين معا والجواب ان يقولوا
انه مريد لنفسه بم يختص بعض الحادثات دون بعض فان قالوا قادر لنفسه ولا يتعلق قدرته الا بعض
الحادثات فان جعلوه افعال الحيوانات والمتولدات خارجه عن قدرته واراداته جميعا
عندهم فاذا جاز ذلك في القدره جاز ايضا في الاراده واما الفلاسفه فانهم
ناقضوا في الكلام وهو باطل من وجهين احدهما قولهم ان الله متكلم لانهم لا يثبتون
كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يسمون سماع الصوت بالحلق في
اذن النبي عليه السلام من غير صوت من خارج فلو جاز ان يكون متكلما لحدث في دماغ
غير موصوف بانه متكلم به لجاز ان يكون موصوفا بانه مصوت ومتحرك
والثاني ان هذا ذكروه رد الشرع كله فان ما ورد به الشرع حقيقه له وايضا
فان رد معرفه النبي بكلام الله تعالى الى التخيل الذي يشبه الاضغاث فلا ثقه بهذا
النبي ولا يكون ذلك علما وبالجمله هما ولاء لا يعتقدون الدين ولا الاسلام وانما
يحملون عبارات مطلقوها احتراز عن السيف والكلام في اصل الفعل وحدث
العالم فلا نشتغل معهم بهذه التفصيلات فان قيل افهمونا ان صفات الله
تعالى غير الله قلنا هذا احظا فانا اذا قلنا الله وقد دللنا على الذات مع الصفات
لا على الذات مجرده اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد رفعوها عن الصفات الالهيه
كما لا يقال الفقيه غير الفقيه وزيد زيد غير زيد وزيد الجاهل غير الجاهل لان بعض الداخل

معهم

في الاسم لا يكون غير المدلول في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين
محال وهذا اصل يعض ليس غير الكل ولا هو لعينه الكل وتوصل الفقه غير الانسان جائز ولا
يجوز ان يقال الفقه غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفه الفقه فلا جرم يجوز ان
يقال الصفه غير الذات التي يقوم بها الصفه كما يقال العرض القائم بالجوهر غير
الجوهر على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم الاخر وهذا جائز بشرط ان احدهما لا
يمنع الشرع من اطلاقه وهذا الخصم بالله تعالى والباقي لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده
دون الذي هو غير بالاضافه اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن ان يقال سواد زيد غير زيد
لانه لا يوجد دون زيد فلا معنى للتطويل في الجليات

الحكم الثاني في الصفات

ندعي ان هذه الصفات كلها قايمه بذاته لا يجوز ان يقوم شي منها بغير ذاته سواء
كان في محل او لم يكن في محل واما المعتزله فانهم حكموا بان الارادة لا تقوم بذاته
فانها حادثه وليس هو محل الحوادث ولا تقوم بذاته فانها حادثه وليس هو محل الحوادث
ولا تقوم بمحل اخر لانه يودي الى ان يكون ذلك المحل هو المريد بها فمتى توجد لا في محل
وزعموا ان الكلام لا يقوم بذاته فانه حادث ولن يقوم بجسم وهو جماد حتى لا يكون
هو المتكلم بل المتكلم به هو الله تعالى اما البرهان على ان الصفات ينبغي
ان تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنى عنه فان الدليل الدال على وجود
الصانع دل بعده على ان الصانع بصفه كذا ولا يعني به على صفه كذا الا انه على تلك الصفه
ولا فرق بين كونه على تلك الصفه وبين قيام الصفه بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا
عالم وبي ذاته علم واحد فمفهوم قولنا مريد وقامت به اراده واحده ومفهوم قولنا
لم يقم بذاته اراده وليس بمريد واحد فتسميه الذات مريدا باراده لم تقم بها التسميه
متحركا بحركه لم تقم به واذا لم تقم الارادة به فسواء كانت موجوده او معدومه
يقول القايل انه مريد لفظ حظ الا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه
محلا للكلام اذ لا فرق بين قولنا متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق بين قولنا
ليس بمتكلم وبين قولنا لم يقم بذاته كلام مما في كونه مصوتا ومتحركا فان صدق
على الله قولنا لم تقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانهما عبارتان تدلي معنى
واحدا ثم العجب من قولهم ان الارادة توجد في غير محل وان جازت صفه من الصفات
لا في محل فليجز العلم والقدره والسواد والحركه بلا محل ثم قالوا الحق الاصوات
في محل فليجز الحق في غير محل وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفه فكذا

الارادة ولو عكس هذا وقيل انه خلق كلاما في محل وخلق الارادة في محل لكان
العكس كالطرد ولان الما دات اول المخلوقات تحتاج الى الارادة والمحل مخلوق
لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجود قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات
الله تعالى ولم يجعلوه محلا للحوادث ومن جعله محلا للحوادث اقرب حالا منهم
فان استحاله وجود ارادة بلا محل واستحاله كونه مريدا بارادة لا تقوم به واستحاله
حدوث ارادة حادثة بلا ارادة تدرك ببديهة العقل او بطرة الجلي فهذه
ثلث استحالات جليه واما استحاله كونه محلا للحوادث لا يدرك الا بالنظر الدقيق
كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمه

وانها لو كانت حادثه لكان القديم تعالى محلا للحوادث وهو محال وان كان يتصف بصفه
لا تقوم به فذلك اظهر استحاله مما سبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياه والقدره
وانما اعتقد ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة والكلام ونحن نستدل على
استحاله كونه محلا للحوادث من ثلثه اوجه احدها ان كل حادث فهو جايز
الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو طرق الجواز الى صفاته لكان ذلك
مناقضا الوجوب وجوده فان الجواز والوجوب متناقضان فكل ما هو واجب الذات
من المحال ان يكون جايز الصفات وهذا واضح بنفسه الثاني وهو الاقوى انه
لو قدر خلق حادث في ذاته لكان لا يخلو اما ان لم يتقدمه حادث يستحيل
قبله حادث او لا يتقدمه بل كل حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم
يتقدمه الوهم اليه فهو جواز اتصافه بالحوادث ابدا ولزم منه حوادث لا اول لها وقد
قام الدليل على استحالته وهذا القسم ما ذهب اليه احد من العقلاء وان اتقدمه الوهم
الى حال استحال قبله حدوث حادث قبل ذلك والاستحاله لقبول الحادث في ذاته لا
تخلو اما ان يكون لذاته او لزايد عليه ومحال ان يكون لزايد عليه فان كل زايد يفرض
يمكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابدا وهو محال فلم يبق الا ان
استحالته من حيث ان واجب الوجود يستحيل ان يكون على صفه يستحيل معها
قبول الحوادث لذاته فاذا كان مستحيلا في ذاته ازلا استحال ان ينقلب المحال جايزا
وينزل ذلك منزله استحالته لقبول اللون او لان ذلك يبقى فما لا يزال لانه لذاته
لا يقبل الالوان باتفاق العقلاء ولم نجوز ان يتغير بل لاستحاله الى الجواز فكذلك
سائر الحوادث فان قيل يبطل حدوث العالم فانه كان ممكنا قبل حدوثه ولم يكن

الوهم يرتقي الى وقت تستحيل حدوثه قبله ومع ذلك فيستحيل حدوثه ازلا وابدا
ولم يستحل على الجمله حدوثه قلنا هذا الالزام فاسد فانا انما احلنا اثبات ذات
تنبو عن قبول حادث لذاتها واجبه الوجود ثم سلب الى جواز قبول الحوادث والعالم
ليس له ذات قبل الحدوث موصوف بانها قابله للحدوث او غير قابله حتى يسلب الى
قبول الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا نعم يلزم ذلك المعتزله حيث قالوا العالم
ذات في القدم قديمه قابله للحدوث يطرا عليها الحدوث بعد ان لم تكن فاما على العدم
اصلنا فغير لازم وانما الذي يقوله بي العالم انه فعل والفعل القديم محال لان القديم
لا يكون فعلا الدليل الثالث ان نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك
اما ان يتصف بضد ذلك الحادث او بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد
والانفكاك ان كان قديما استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثا
فانا قبله حادثا لا محاله ولذا قبل ذلك الحادث وجدنا الى حوادث لا اول لها
وهو محال ويتضح هذا بان نفرض في صفه معينه كالكلام مثلا فان الحوامية قالوا انه
في الازل متكلما على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته وبما احدث شيا في
غير ذاته حدث في ذاته قوله لن فلا بد ان يكون قبل احداث هذا القول ساكتا وكون
سكوته قديما واذا قال جهم انه محدث في ذاته علما فلا بد ان يكون قبله
غافلا وكون غفلته قديمه فنقول السكوت القديم والغفله القديمه
ستحيل بطلانها لما سبق من الدليل على استحاله عدم القديم فان قيل السكوت
ليس بشي انما ذلك يرجع الى عدم الكلام والغفله ترجع الى عدم العلم والجهل
واضداده فان وجد الكلام لم يبطل شي اذ لم يكن شي الا الذات القديمه وهي
باقيه ولن يضاف اليه موجود اخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال العدم شي
فلا دليل وجود العالم فانه سطل العدم القديم ولن العدم ليس بشي يوصف
بالقدم ويقدر بطلانه والجواب من وجهين احدهما ان قول القايل السكوت
هو عدم الكلام والغفله عدم العلم وليس صفه كقوله البياض عدم السواد
وساير الالوان وليس بلون والسكون عدم الحركه وليس بعرض وذلك محال
والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحاله هذا والخصم في هذه
المسئله يقر بان السكون وصف زايد على عدم الحركه فان كل من يدعي ان
السكون هو عدم الحركه لم يقدر على اثبات حدث العالم لظهور الحركه بعد
السكون دل على حدث المتحرك وكذلك ظهور الكلام بعد السكوت
يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي عرف به كون السكون

العدم

٢٧

معنى هو مضاد للحركه بعينه نعرف كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفله
معنى يضاد العلم وهو انا ادرنا تفرقه بين حالتي الذات الساكنه والمتحركه
فان الذات مدركه على الحالتين والتفرقه مدركه بين الحالتين ولا ترجع التفرقه الا الى
زوال امر وحدوث امر فان الشي لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان محل قابل للشي فلا
يخلو عن ضده وهذا مطرد في الكلام والعلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العالم
وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم يدرك في الحالتين ذات وبعدها يطرى
عليها الوجود بل الذات للعالم قبل الحدوث وللقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على
وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عنه بالسكوت وعن هذه
بالكلام فهما وجهان مختلفان ادرك عليهما ذات مستمره الوجود في الحالتين فالذات
هيه وصفه وحاله بكونه ساكتا هي ان له هيه بكونه متكلما وحاله هيه بكونه ساكتا
ومتحركا واسضا واسودا وهذه الموازنه مطابقه لا مخرج منها ٥
الوجه الثاني في الانفصال عنه ان سلم ان السكوت يبين بمعنى وانما يرجع
دلك الى ذات منفكه عن الكلام والانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محاله يتعدم
فطرد بان الكلام محال الانفكاك يسمى عدما او وجودا او صفه او هيه قد انتفى بالكلام
والمسمى قديم وقد ذكرنا ان القديم لا سفي سواء كان ذاتا او حالا او صفه وليست الا
سنحاله لكونه ذاتا فقط بل لكونه قديما ولا يلزم عدم العالم فانه سفي مع العدم
لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على
الذات فالفرق بينهما ظاهر فان قيل الاعراض كثيره واكثرها لا يدعى ان الباري
محل حدوث شي منها كالالوان والاكوان والالام واللذات وغيرها وانما الكلام في
الصفات السبعه التي ذكرتموها ولا نزاع في جملتها في الحياه والقدره وانما النزاع
في ثلثه الكلام والاراده والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما وهذه
الصفات الثلثه لا يدان يكون حادثه ثم يستحيل ان يقوم بغيره لانه لا يكون متصفا
بما وجب ان يقوم بذاته فلزم ان يكون محلا للحوادث اما العلم بالحوادث
فقد ذهب جهم الى انها حادثه وذلك لان الله تعالى الان عالم بان العالم كان وقد
وجد قبل هذا فهو في الازل كان عالما بانه قد وجد كان هذا جهلا لا علما واذا لم
يكن عالما وهو الان عالم فقد ظهر حدوث العلم فان العالم كان قد وجد قبل هذا وهذا
القول في كل حادث واما الاراده فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمه وكان
المراد معها فان القدره والاراده مهما تمت وارتفعت العوايق وجب حصول

المراد فكيف يتاخر المراد عن الاراده والقدره من غير عايق فلهذا قالت المعتزله
لحدوث الاراده في غير محل وقالت الكراميه لحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه
لحلق ايجادي في ذاته عند وجود كل موجود وهو راجع الى الاراده واما الكلام
فكيف يجوز قديما وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل انا ارسلنا نوحا ولم يكن
قد خلق نوحا بعد وكيف قال في الازل لموسى اخلع نعليك ولم يخلق بعد موسى وكيف
امر ونهى من غير مامور ولا منهي فان كان ذلك محالا ثم علم بالضروره كونه نارا
واستحال دلالة العدم على العدم قطعا انه صار امرا ناهيا بعد ان لم يكن فلا معنى للكونه
محلا للحوادث لهذا والجواب انا نقول مما حللنا الشبهه به
هذه الصفات الله اتمحض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلا للحوادث اذ لم
يذهب اليه ذاهب لاجل هذه الشبهه فاذا انكشف بطلان القوايه باطلا كان
لقول بانه محل الالوان وغيرها مما لا يدل دليل على اتصاف بما يقوم
الباري تعالى في الازل عالم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفه واحده مقتضاها
كما في الازل العلم بان العالم يكون من بعده وعند الوجود العلم بانه كاين وبعده العلم
بانه كان وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون منكشفا لله تعالى بتلك الصفه
وهي لم تتغير وانما المتغير احوال العالم وايضاحه بمثال وهو انا اذا فرضنا الواحد
منا علما بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل الطلوع ولم
يتعدم بل بقي ولم يخلق له علم اخر عند الطلوع فما حال هذا الشخص عند
الطلوع اليكون عالما بقدوم زيد او غير عالم ومحال ان يكون غير عالم لانه
قد بقي العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الان الطلوع فيلزم بالضروره
ان يكون عالما بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالما بانه كان
قد قدم والواحد افاد علم الله تعالى القديم بانه سيكون وانه كاين وانه قد كان ثم
فهذا اسبغ ان يعلم علم الله تعالى القديم الموجب لاحاطته بالحوادث وعلى هذا
سبغ ان يقال السمع والبصر فان كل واحد منهما صفه يصح بها المري والمسموع
عند الوجود من غير حدوث تلك الصفه واحدوث امر فيهما وانما الحادث المسموع
والمري والدليل القاطع على هذا ان الاختلاف من احوال شتى واحد في انفسها
الى الذي كان والى الذي يكون وهو كاين لا يدل على الاختلاف بين الذوات المختلفه
ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد احوال
ذات واحده واذا جاز علم واحد يفيد الاحاطه باحوال ذات واحده

بالاضافه الى الماضي والمستقبل ولا شك في ان جميعها سواء في النهايه عن معلومات
الله تعالى ولا سبت علوما لا نهايه فلزم ان تعترف بعالم واحد بمعلوم ومعلومات
لا نهايه مختلفه فكيف يستبعد ذلك في احوال معلوم واحد لحققه انه لو حدث له علم
كل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن
معلوما فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعلمه مع انه في ذاته اولى
بان يكون مستحيلا له فان جوز ان لا يعلم الحوادث المباينه لذاته اولى وان كان
معلوما فاما ان يفتقر الى علم اخر ولذا العلم يفتقر الى علوم اخر لا نهايه لها
وذلك محال واما ان يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فيلزم كون ذات العلم
واحده وله معلوم ان احدهما ذاته والاخر ذات الحادث فيلزم منه لا محاله كونين
علم واحد يتعلق بمعلوم من مختلفين فيلزم لجواز علم واحد متعلق باحوال معلوم
واحد مع اتحاد العلم وتنزيهه عن التغير وهذا لا مخرج منه فاما الاراده فقد
ذكرنا ان حدوثها لغير اراده اخرى محال وحدوثها باراده يتسلسل الى غير نهايه
وان تعلق الاراده القديمه بالاحداث عن محال ويستحيل ان يتعلق الاراده بالقديم
فلم يبق الا العالم قديما لان الاراده تعلقت باحداثه لا بوجوده في العدم وقد سبق
اتضاح ذلك هذا وكذلك الكرامي ان قال يحدث في ذاته الحادث في حال حدوث العالم
فذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له مما الذي يخصص الايجاد
للحادث بذاته في ذلك الوقت فيحتاج الى مخصص اخر ويلزمهم في الايجاد ما الزم
المعتزله في الاراده الحادثه ومن قال منهم ان ذلك الايجاد الذي هو قوله كن وهو
ضرب من المحال من جهات اوجه احدها استحاله قيام القول بذاته
والاخر ان قوله كن حادث ايضا فان حدث من غير ان يقول لكن كن والحدث العالم
من غير ان يقول له كن وان افتقر قوله كن الى ان يقول له قول اخر افتقر القول الاخر
الى ثالث والثالث الى رابع وتسلسل الى غير نهايه ثم لا سبغ ان يناظر من انتهى
عقله الى الذي يقول احدث في ذاته لعدد كل حادث في وقت قوله كن يجتمع الالف
الف اصوات في كل لحظه ومعلوم ان الالف والنون لا يمكن النطق بهما في
وقت واحد بل سبغ ان يكون النون بعد الالف لان الجمع بين الحرفين محال وان
جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوما ولا كلاما وهذا يستحيل الجمع بين حرفين

مختلفين فلذلك حرف من متماثلين ولا يعقل في اوان واحد الف الف حاف مما لا يعقل
الالف والنون فيما وكلاهما حقهما ان يستوفوا الله تعالى عقلا فهو ايهم لهم ان
يشتغلوا بالنظر والثالث ان قوله خطاب فلا يخلوا اما ان يكون في حاله العدم
او في حاله الوجود فان كان في حاله العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب فكيف يمتثل
فان قلتم يقوله لن وان كان في حاله الوجود فالحاين كيف يقال له لن فانظروا ماذا
يفعل الله من ضل عن سبيله تقدست رحمته عقولهم الى ان لا يفهموا المعنى بقوله تعالى
اذا اردناه ان نقول له لن فيكون والله نهايه عن بقاء القدره وعما لها حتى اخرجهم الى
هذه المخازي نعوذ بالله من الخزي والفضيحه يوم الفرع الاكبر يوم تنكشف الضمائر
وتبلى السرائر فلا تكشف اذ ذاك ستر الله عن جنايات الجهال ونعال الجاهل الذي اعتقد في
الله وفي صفاته غير الراي السديد فلقد تهت في غفلته من هذا فحسبنا عنك غطاك
فبصرك اليوم حديد واما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قولهم اخلع
نعليك وقوله انا ارسلنا نوحا استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس
بمحال اذا فهم كلام النفس فانا نقول يقوم بذات الله خبر عن ارسال نوح العباده
عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلناه فالملفوظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى
القايم بذاته لا يختلف فان خصمنا انه خبر متعلق بالمخبر وذلك الخبر هو ارسال
نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم ولذلك
قوله اخلع نعليك لفظ يدل على امر والامر يدل على اقتضا وطلب يقوم بذات الامر
وليس من شرط قيامه ان يكون المامور موجودا ولا من يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود
المامور فاذا وجد المامور كان مامورا بذلك الاقتضا بعينه من غير تجدد اقتضا اخر
فلم يخلق ليشرب ولد ويقوم بذاته اقتضا طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر
في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضا ينجز في نفسه على تقدير الوجود
فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ
مسموع وقد بينا ذلك الاقتضا الى وجوده لعلم الابن انه مامور من جهة الاب لطلب
العلم من غير استيناف اقتضا يتجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضا لعدم العاده جاريه
بان الابن لا يحدث له علم الا لفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب
العلم دالا على الاقتضا الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قايما بذاته قبل وجود
ولده فهذا اسبق ان يفهم قيام الامر بذات الباري تعالى فيكون الالفاظ الدالة عليه حادثة
والمدلول قديم ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المامور بل يتصور وجوده مما

كان المامور مقدر الوجود وان كان مستحيل الوجود كما لا يصور وجوده اقتضاء
من يعلم استحاله وجوده فقد للمعتزلة ان الله تعالى لا يقوم بذاته اقتضا فعل
فمن يستحيل وجوده بل بمجرد علم وجوده وذلك غير محال فان قيل فما تقولون
ان الله تعالى في الازل امر ابا لهب فان قلتم انه امر ولم يكن مامورا له وان قلتم
لا فقد صار امر ابعد ان لم يكن فلنا اختلف الاصحاب في جواز هذا والمختار ان نقول
هو امر ظرف يتعلق اخر طرفيه بالمعنى والاخر باطلاق الامر من حيث اللغه فاما بحث المعنى
فقد انكشف وهو ان الاقتضا القديم معقول وان كان سابقا على وجود المامور مما في
حق الولد بل يستحق ان يقال اسم الامر يطلق عليه بعد فهم المامور ووجوده او يطلق
عليه قبله وهو امر لفظي لا يشتغل الناظر ان يشتغل بامثاله وان الحق انه يجوز اطلاقه
عليه مما جوزوا تسميه الله تعالى قادرا قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادرا ليس له
مقدور بل قالوا القادر يستدعي مقدورا معلوما لا موجودا والمعدوم معلوم الوجود
فهل الوجود يستدعي الامر مامورا به كما يستدعي مامورا ويستدعي ايضا امرا والمامور
به يكون معدوما ولا يقال انه لا يكون امرا من غير مامور به بل يقال له مامور به وهو
معلوم وليس يشترط لكونه موجودا بل يشترط كونه معلوما مثل من امر ولده على سبيل الوصيه
بامر ثم توفي فاتى الولد بما اوصى به يقال امتثل امر والده والامر معدوم في نفسه ولكن
مع هذا يطلق اسم امتثال الامر فاذا لا يستدعي كون المامور ممتثلا للامر لا وجود الامر
ولذلك ايضا لا يستدعي كون الامر امرا وجود المامور به فقد انكشف من هذا حظ اللفظ
والمعنى جميعا ولا نطول الا فيهما فهذا ما اردنا ان نذكره في استحاله كونه محلا للحوادث اما
وتفصيلا

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقه لله

تعالى من هذه الصفات السبعه صادقه عليه ازلا وابدا فهو في القدم كان حيا عالما
قادرا سميعا بصيرا متكلما فاما ما يستحق له من الافعال كالرازق والخالق والمعز والمذل
فقد احلف انه يصدق في الازل لا وهذا قد انكشف الغطاء عنه من استحاله الخلاف
فيه والقول الجامع ان الاسامي التي يسمى الله تعالى بها اربعه اقسام قسم
يدل على ذاته كالموجود وهذا صادق ازلا وابدا والثاني ما يدل على الذات مع زياده
سلب كالقديم فانه يدل على القدم وكالباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه
وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجه
فهذا ايضا صادق ازلا وابدا لان ما سلب عنه سلب لذاته فيلازم الذات على الدوام
الثالث ما يدل على الوجود وصفه زايده من صفات المعنى كالحي والقادر والمريد

والسميع والبصير والمتكلم والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعه فالامر
والناهي والمخبر ونظايره فذلك ايضا يصدق عليه ازلا وابدا عند من يعتقد قدم
جميع الصفات الى اخر ما يدل على الوجود مع اضافه الى فعل من افعاله كالجواد
والخالق والرازق والمعز والمذل وامثاله وهذا الخلاف فيه فقال قوم هو صادق
ازلا وابدا اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير وقال اخرون لا يصدق
اذ لا خلق في الازل فلم يكن خالقا والاسف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد
يسمى صارما وعند حصول القطع به وفي تلك الحاله على الاقتران يسمى صارما وهما
معنيان مختلفان فهو في الغمد صارم بالقوه وعند حصول القطع صارم بالفعل ولذلك
الماء في الحوض يسمى مرويا ويسمى عند الشرب مرويا فهما اطلاقان مختلفان فمعنى تسميه السيف
في الغمد صارما ان الصفه التي لحصل بها القطع موجوده فيه فلس امتناع القطع في الحال لقصور
في السيف وحدته واستعداده بل لامر اخر وراء ذاته والمعنى الذي تسمى السيف في
الغمد صارما هو الصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذا جري بالفعل
لم يكن لاحد امر في الذات بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذي
يطلق حاله مباشره القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حفظ المعنى وقد
ظهر ان من قال انه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محق واراد به المعنى الاول واذا انكشف
للغطاء عن هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد
اشتمل على سبعه دعاوى وتفرع عن صفه القدره ثلث فروع وعن صفه الكلام خمسه
استبعادات واجتمع في الاحكام المشتركه في الصفات ثلثه احكام فكان المجموع قريبا من
عشرين دعوى والدعاوى السبعه هي اصول الدعاوى وان كان يشتمل كل دعوى على دعاوى بها
يتوصل الى اثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث

القطب الثالث في افعال الله عز وجل

وجمله افعاله تعالى جايزه لا يوصف شيء منها بالوجوب وندعي في هذا القطب سبعه
دعاوى ندعي انه يجوز لله تعالى ان يكلف عباده وانه يجوز ان يكلفهم ما لا يطاق وانه
يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجاله لهم وانه لا يجب عليه رعايه الاصلح لهم وانه لا
يجب عليه ثواب الطاعه وعقاب المعصيه والعبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع
وانه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبحا ولا محالا بل امكن اظهاره ومعه
بالمعجزه وجمله هذه الدعاوي تشتمل على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح
ولقد خاض الخايضون فيه وطولوا القول في ان العقل حسن وقبيح او لا يوجب وانما
انشر الخبط لانهم لم تحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلاف الاصطلاحات فيها

ولف نخاطب خصمان في ان العقل يوجب امرا او هما بعد ان نفهمهما الواجب
فهما نحصلا متفقا عليه سنهما او نقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف
على معنى ستة الفاظ وهو الواجب والحسن والقبيح والعبث والسفه والحكم فان
هذه الالفاظ مشتركه ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في مثل هذه المباحث ان
نطرح الالفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات اخري ثم نلتفت الى الالفاظ
المحوف عنها ونظر الى تفاوت الاصطلاحات فنها فنقول اما الواجب
فانه يطلق على فعل لمحاله فان ما يطلق على القدير فهو واجب وعلى الشمس اذا غربت
بانها واجبه لس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه
لا يكون صدوره من صاحبه باولى من تركه لا يسمى واجبا وان ترجح وكان اولى لم يسم
ايضا واجبا حتى يرجح بل لا بد من خصوص ترجح ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث نعلم
انه يستحق تركه ضررا او يتوهم وذلك الضرر اما عاجلا في الدنيا واما اجلا
في العاقبه وهو اما قريب محتمل او عظيم لا يطاق مثله فانقسام العقل وجود
ترجح بهذه الاقسام ثابته في العقل من غير لفظ فلن رجع الى اللفظ فنقول
معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبا اذ العطشان اذا لم يبادر الى شرب
الماء تضرر ضررا قريبا ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان ما لا ضرر فيه اصلا
ولا في فعله فايده لا يسمى واجبا فان التجاره واكساب المال والنوافل فيه فوايد ولا
يسمى واجبا بل المخصوص بالواجب ما في تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبه
اعني الاخره وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبا وان كان ذلك في الدنيا وعرف ايضا
ذلك بالعقل فقد نسمي ذلك ايضا واجبا فان من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على
الجايع الذي يموت من الجوع ان ياكل اذا وجد الخبز ويعني بوجوب الاكل ترجح
فعله على تركه مما يعلق من الضرر بتركه ولسنا الخر هذا الاصطلاح
بالشرع فان الاصطلاحات مباحه لا حجر فيها للشرع ولا للعقل وانما ممنع منه
اللغه اذا المرجع في عرفي وفن الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب
ورجع كلاهما الى التعرض للضرر وكان احدهما اعم اذ الحق بالاخره والاخر
اخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق الواجب لمعنى ثالث وهو الذي يودي عدمه
وقوعه الى امر محال لما لم يعلم وقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يودي
الى ان يقلب العلم جهلا وذلك محال وليس معنى وجوده ان ضده محال فليسم
هذا المعنى الثالث الواجب ع واما الحسن فحظ المعنى منه ان الفعل في حق

للفاعل ينقسم الى ثلثه اقسام احدها ان يوافقه اى يلائم غرضه الثانى ان
ينافى غرضه والثالث لا يكون له فى فعله ولا فى تركه غرض وهذا الاقسام
ثابت فى العقل فالذى يوافق الفاعل يسمى حسنا فى حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته
لغرضه والذى ينافى غرضه يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذى لا
ينافى ولا يوافق يسمى عبثا اى لا فايده فيه اصلا وفاعل العبث يسمى عابثا وربما
يسمى سفيها وفاعل القبيح اعنى للفعل الذى تضرر به يسمى سفيها واسم السفيه
اصدق عليه منه على العابث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل اولم يرتبط
الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقا لغرضه سمى حسنا
فى حق من وافقه وان كان منافيا سمى قبيحا وان كان موافقا لشخص دون شخص
سمى فى حق احدهما حسنا وفى حق الاخر قبيحا اذا سم الحسن والقبيح بازاء الموافقه والمخالفه
وهما امران اضافيان فان حسن بالاشخاص ويختلف فى حق شخص واحد بالاحوال
ويختلف فى حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من
وجه فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه فمن لا ديانة له يستحسن الزنا نظرا الى لذة الغير
وبعد الظفر بها نعمه ويستقبح فعل الذى يكشف عورته عما راى منه الفعل
والمتدين يسميه محسنا حسن الفعل وهل يحسب عرضه يطلق اسم الحسن والقبيح
بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدايه ويستقبحه جميع
اوليايه بل هذا الفعال الحسن المحسوس جار فى الطباع ما خلق مايلا الى الالوان
الحسان الى السمره فصاحبه يستحسن السمره ويعشقه والذى خلق مايلا الى
البياض المشوب بالحمره يستقبحه ويستنكره ويسبقه عقل المستحسن المستهتر
به وبهذا يبين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عند الخلق كلهم عن
امرين اضافيين يختلف بالاضافات لا عن صفه الذات التى لا تختلف بالاضافه
فلا جرم جاز ان يكون الشى حسنا فى حق عمرو قبيحا فى حق زيد ولا يجوز ان
يكون الشى اسود فى حق زيد ابيض فى حق عمرو لما لم يكن من الالوان من الاوصاف
الاضافيه فاذا فهمت المعنى فاعلم ان الاصطلاح فى لفظه الحسن ايضا
ثلثه فقد يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلا كان واجلا وقد يخصص ما
يوافق الغرض فى الاخره وهو الذى حسنه الشرع اى حث عليه ووعد بالثواب
لديه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عندهم فى مقابل الحسن فالاول اعم
وهذا اخص ولهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا تحاشى فعل الله تعالى قبيحا

اذ لا يمكن ان لا يوافق غرضه ولذلك تراهم يسبون الفلك والدهر ويقولون خرف
الفلك وانعكس الدهر وما اقبح افعاله ويعلمون ان الفاعل خالق الفلك ولذلك
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح
ثالث ان يقال ان فعل الله حسن لئلا يمكن ان مع انه لا غرض له فى خلقه ويكون معناه
انه لا تبعه عليه فيه ولا لايمه وانه فاعل فى ملكه الذى لا يساهم ٥
واما الحكمه فمطلق على معنيين احدهما الاحاطه بمجارى نظم الامور
ومعانيها الدقيقه والجليه والحكم عليها بانها لا بد ان يكون حتى يتم بها
الغايه المطلوبه والثانى ان يضاف اليه القدره على ايجاد الترتيب فى النظام
وايقاعه واحكامه فمعلم الحكيم من الحكمه وهو نوع من العلم ويقال الحكم من
الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح معنى هذه الالفاظ والاصل والذى ههنا
ثلث غلطات للوهم تستعاد من الوقوف من الاشكال ان نعتبرها طوايف لتبره
الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما ينافى غرضه وان كان
يوافق غرض غيره ولمه لالتفات الى الغير فمن طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما
عداه فلذلك يحكم على الفعل مطلقا بانه قبيح وقد يقال انه قبيح فى عينه وسببه
انه مسىء فى حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولان اعراضه عن العالم فى حقه فيتوهم
ان المخالف بحقه مخالف فى نفسه فصف القبيح الى ذات الشى والحكم بالاطلاق
وهو مصيب فى اصل الاستقباح والخطاء مخطئ فى حكمه بالقبح على الاطلاق وفى
اضافه القبح الى ذات الشى ومنشاوه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات
الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن فى بعض احواله عين ما يستقبحه مهما
انقلب موافقا لغرضه ٥ الغلطه الثانيه ان ما هو مخالف للاعراض
فى جميع الاحوال الا فى حاله نادره فقد يحكم الانسان عليه مطلقا بانه قبيح لذهوله
عن الحاله النادره ورسوخ غالب الاحوال فى نفسه واستيلايه على ذكره مقصى على
الكذب مثلا بانه قبيح مطلقا فى كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته وقطع المعنى
زايد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح الكثره بالكذب فى بعض الاحوال
ولئن لو وقعت تلك الحاله ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثره الفته باستقباحه
وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول الصبى بطريق التاديب والاستصلاح ويلقى
اليه ان الكذب قبيح فى نفسه وانه لا سبيل ان يكون قط وهو قبيح مما قيل ولئن
لم يشترط يلازمه فى كل الاوقات وانما تفوت نادرا فلذلك لا ينتبه على ذلك

الشرط وسفرين في طبعه فيحه والسفر عنه مطلقا الغلطه الثالثه
سبق الوهم الى العلس فانه ربما راى مقرونا بالشئ وظن ان الشئ ايضا لا محاله يكون
مقرونا به مطلقا ولا يدرى ان الاخص ايضا يكون مقرونا بالاعم واما الاعم فلا
يلزم ان يكون مقرونا بالاخص مثاله ما يقال ان المسلم اعنى الذى تنمشه الجنه
لخاف من الحبل المرتقش اللون وهو مما قيل وسببه انه ادرك المودى وهو متصور بصوره
حبل مرتقش فاذا ادرك الحبل سبق الوهم الى العلس وحلم بانه مودى سفر الطبع
تابعا للوهم والخيال وان كان العقل مكذبا به بل الانسان قد يسفر عن اكل الحمص
الاصفر لشبهه بالعذره وكاد سقيا عند قول القايل انه عذره وتعذر عليه
تناوله مع لون العقل مكذبا وذلك لسبق الوهم الى العلس فانه ادرك المستقذر
رطبا اصفرا فاذا راى الرطب الاصفر حلم بانه مستقذر بل في الطبع ما هو اعظم
من هذا فان الاسامى التى يطلق عليها اليهود والزنوج لما كان يقترن بها قبح
المسمى بها اوثر في الطبع الحر لو سمى بها اجمل الاتراك والروم نفر الطبع عنه
لانه ادرك الوهم القبيح مقرونا بهذا الاسم فحلم بعكسه فاذا ادرك الاسم حلم
بالقبح على المسمى ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغى ان يغفل عنه فان
اقدام الخلق واحجامهم في اقوالهم وعقايدهم وافعالهم تابع لمثل هذه الاوهام
واما اتباع العقل الصرف فلا تقوى عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم
الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وان اردت ان تجرب هذا في الاعتقادات
فاورد على فهم العامى مسله معقوله جليه فيسارع الى قبولها ولو قلت انه مذهب
الاشعرى بغروا سمع عن القبول والقلب مملوء بما عن ما صدق به مما كان
سئ الظن بالاشعرى اذ كان قبح في نفسه ذلك مدار الصبا ولذلك يقرر امرا
معقولا عند العامى للاشعرى ثم يقول ان هذا مذهب المعتزلى سفر عن قبوله
بعض التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع العوام بل هو طبع
اكثر ممن رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في اصل التقليد
بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون الحق
بل يطلبون طريقه الجليه في نصره ما اعتقدوه حقا بالسماع والتقليد فان صادفوا
في نظرهم ما يوكد اعتقادهم قالوا اقترن عندنا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف
مذهبهم قالوا اقذ عرضت لنا شبهه يصعون الاعتقاد الملتف بالتقليد
اصلا ويسدون بالشبهه كل ما خالفه وبالدليل كل ما وافقه واما الحق صدة

وهوان لا تعتقد اصلا شيئا وتنظر الى الدليل وتسمى مقتضاه حقا وتقبضه باطلا
وكل ذلك منشاه الاستحسان والاستقباح سقدم الالفه والخلق باخلاق مذ
الصبى فاذا وقفت على هذه المثارات سهل عليك رفع الاشكالات فان
قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقبح يرجع الى الموافقه والمخالفة
والاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فايده له فيه ويستقبح ما له
فيه فايده اما الاستحسان فمن راى انسانا او حيوانا مشرفا على الهلاك استحسن
انقاذه ولو بشر به معلما انه لا يعقد الشرع ولا يتوقع منه عرضا في الدنيا ولا
يعلم به احد من الناس حتى ينتظر عليه لقابل لعله ان يقدر اسفاط عرض ومع ذلك
يرجح جهد الانقاذ على جهة الاهمال ويستحسن هذا ويستقبح ذاك واما الذى
يستقبح مع الاغراض كالذى يحمل على طمه الكفر بالسيف والشرع قد رخص له
في اطلاقه فانه يستحسن منه الصبر على السف ويترك النطق به والذى لا يعتقد
الشرع ويحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفا به مثلا له
فانه يستحسن الوفا بالعهد والامتناع من النقض فبان ان الحسن والقبح انه معنى
سوى ما ذكروه فالجواب ان في الوقوف على الغلطات المذكوره
ما يشفى هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع
الاذى الذى يلحق الانسان في رقه الجنسيه وهو طبع يستجيل الانفكاك عنه وان
الانسان يقدر بنفسه تلك البليه ويقدر غيره قادرا على انقاذه مع الاغراض فيجد
في نفسه استقباح ذلك وعدوده ويقدر ذلك من الشرف على الهلاك فيدفع
ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك في بهيمه لا توهم استقباحها وفرض تخلص
لا رقه فيه ولا رحمه فهذا محال تصويره اذ الانسان لا ينفك عنه وان فرض على
الاستحاله سقى امر اخر وهو السنا لحسن الخلق والسقه على الخلق وان فرض حيث
لا يعلم احد وهو ممكن ان يعلم وان فرض في موضع يستجيل ان يعلم سقى ايضا
ترجح في نفسه ومثل هذا ايضا هي نفره الطبع السليم عن الجهل وذلك انه راى السنا
مقرونا بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو سهل الى السنا فسهل الى المقرون
به وان علم بعقله عدم السنا مما انه لما راى الاذى مقرونا بصوره الجهل وطبعه ينفر
عن الاذى سفر عن المقرون بالاذى وان علم بعقله عدم الاذا بل الطبع اذا راى
من عشقه في موضع فطال معه انسه فانه يحس من نفسه للفرقه بين ذلك الموضع
وحيطانه ومن سايل المواضع وذلك قال الشاعر

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

وقال الآخر وهو مبنيا على حب الناس الاوطان ونعما قال

وحب اوطان الرجال اليهم مارب قضاها الفواد هنالكا
اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم عهود الصبى فيها فحنوا لذالكا

واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات راى شواهد هذا اخارجا عن الحصر فهذا هو السبب الذى غلط المغترين بظاهر الامور الذاهلين عن اسرار اخلاق النفوس الجاهلين بان هذا المثل وامثاله يرجع الى طاعة النفس لحلم الفطرة والطبع المجرد الخيال والوهم الذى هو غلط لحلم العقل ولكن طفت قوى النفس مطيعات للاوهام والخيالات لحلم اجرا العادات حتى اذا الحمل الانسان طعاما طيبا بالذكر وبالرويه سال فى الخال لعابه وحلبت اشداقه وذلك بطاعة القوة التى سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب المعين على المضغ بالتخيل والوهم وان شاءها ان يسعث لحسب التخيل وان كان الشخص عالما بانه ليس بين يديه الا قدام على الاجل بصوما وتبشيب اخرو لذلك تحمل الصور الخيالية التى يستهى مجامعتها فمتى ثبت ذلك الخيال اسعثت القوة الباسرة لاله الفعل وساقت الرياح الى تجاويف الاعصاب وملاتها وثارت القوة الماموره نصب المذى المرطب المعين على الوقاع وذلك لعلمه على التحقيق لحلم الفعل لامتناع عن الفعل فى ذلك الوقت ولان خلق الله تعالى هذه القوى لحلم حكمان اعاده مطيعه ومسخره تحت حلم الخيال والوهم ساعد العقل الوهم او لم ساعد فهذا وامثاله منشا الغلط فى سبب ترجح لحد جانبى الفعل على الاخر وذلك راجع الى الاعراض هم واما النطق بكلمة الكفر وان كان كذلك فلا يستقبحه العاقل لحن السيف البته بل ربما يستقبح الاصرار فان استحسن الاصرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام اكثر والاخر ما سطر من الثناء عليه بصلابته فى الدين فلم من شجاع تسطى متن الخطر وسجعهم على عدم علم انه لا يطيقهم ويستحق ما نالته بما تعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته وذلك الامتناع عن بعض العمد سببه ثناء الخلق على من ينهى بالعمود وتواصيهم به على ممر الاوقات لما فيهما من مصالح الناس فان قدر حث لا يسطر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث انه لم يزل مقرونا بالثناء الذى هو لزيد فالمقرون بالذى لزيد هو ان المقرون بالمكروه مكروه مما سبق من الامثلة فهذا ما لخصناه هذا المختصر

من بث اسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طالع فى المعقولات نظره وقد استفدنا بهذه المقدمة لجاز الكلام فى الدعاوى فلنرجع اليها ٥

الدعوى الاولى انه يجوز لله تعالى الايخلق

واذا خلق فلا يجب عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يجز ذلك واجبا عليه وقال طايفه المعتزلة تجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق وبرهان الحق فيه ان قولهم الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا نبين ان المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما يبالى تاركه ضررا اما عاجلا واما اجلا او ما يحوز بعضه محال والضرر محال فى حق الله تعالى وليس فى ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان وذلك الحكم خلاف ما سبق به العلم فى الازل او ما سبقت به المشيه فى الازل فهذا حق وبهذا التاويل واجب فان الارادة اذا قرضت موجودة او العلم اذا قرض متعلقا بالشى كان حصول المراد والمعلوم واجبا لامحاله ثم قال وانما اجب عليه ذلك لفايده الخلق لا لفايده ترجع الى الخالق وقال الكلام فى قوله لفايده الخلق للتعليل والحكم المعلل هو الوجوب ونحن نطالبه بفهم اكلم فلا نعلم ذلك العلة فما معنى قوله انه اجب لفايده الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب الا المعانى الثلثة وهى ممتنعة فان اردتم معنى رابعا فسروه اولا نراجعكم فى علته فانا نبين ان لا شكال فى الخلق فى الخلق فايده ولذا فى التكليف ولكن ما فيه فايده فى فايده غيره لم يجب عليه اذ الممكن له فايده فى فايده غيره وهذا لا مخرج منه ابدا على انا نقول انما استقيم هذا الكلام فى الخلق لا فى التكليف ولا يستقيم فى الخلق الموجود الا ان يخلقهم فى الجنة منعمين من غير حزن وغم والما هذا الخلق الموجود والعقلا كلهم مه قد تمنوا العدم وقال بعضهم ليتنى كنت نسيا منسيا وقال اخر ليتنى لم اكن شيا وقال اخر ليتنى كنت تبنة رفعها من الارض وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلا ببعضهم تمنى عدم ذاته وبعضهم عدم التكليف بان يكون جمادا او طاير اولت شعرى كيف يستجيز العاقل ان يقول الخلق فى التكليف فايده وانما معنى الفايده نفى الكلفه والتكليف فى عينه الزام كلفه وهو الم وان نظر الى الثواب فهو الفايده فان كان قادرا على ايصاله اليهم لعرى كلف فان قيل الثواب اذا كان يستحق كان اكد واد فع من ان يكون بالامتنان والابتداء ٥

والجواب ان الاستعاذه بالله من عمل يكبر على الله ويرفع عن احتمال منته ويقدر الله فى الخروج من نعمته اولى من الاستعاذه بالله من الشيطان

الى الاعراض اما الانسان العاقل المضبوط لتقالب الاعراض فقد يسبق منه ذلك
وليس ما يسبق من العبد يسبق من الله تعالى فان وقوع ما لا فايده فيه
وما لا فايده فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال فانا هذه بلثه دعاوي
الاولى انه لا فايده فيه ولا نسلم فلعل فيه فايده للعباد اطلع الله تعالى عليها
فلبثت الفايده هي الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الامر وما تبعه من
اعتقاد المكلف فايده وقد ينسخ الامر من قبل الامتثال كما امر ابرهيم عليه السلام بذبح
ولده ثم نسخه قبل الامتثال وامر بالجهل بالايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال

الدعوى الثانيه ان ما لا فايده فيه عبث فهذا تحرير عباره فانا سنا انه
لا يراد بالعبث الا ما لا فايده فيه وان اريد غيره فهو غير مفهوم والثاني انه ان
العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لان العبث عباره عن فعل لا فايده فيه ممن
يعرض للفوايد فمن لا غرض لها فسميته عابثا مجاز محض لا حقيقه له وما هي قول
القايل الزنج عايشه بتحريك الاشجار اذ لا فايده لها فيه وما هي قول القايل للجدار غافل
اي خال عن العلم والجهل وهو باطل لان الغافل يطلق على القابل للعلم والجهل
اذا خلا عنهما فاطلاقه على الذي لا يقبل مجاز محض لا اصل له وكذا اطلاق العابث على
الله تعالى واطلاق العابث على فاعله الدليل الثاني في المسئله ولا محيص عنه
لاحد ان الله كلف بالجهل بالايمان وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فانه امره
بان يؤمن بانه لا يؤمن اذ كان من قول رسول الله صلى الله عليه واله وسلامه انه لا يؤمن
وكان يؤمن مامور بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه
ان خلاف المعلوم محال وقوعه والمحال ليس بمقدور اذ هو محال لغيره والمحال لغيره ليس
امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يعلم ايمانهم كانوا امانوا
بالايمان فقد تحدى والشرع ومن قال بان الايمان منهم متصور امع علم الله تعالى
بانه لا يقع فقد انكر العقل وقد اضطر هل فريق الى القول بتصور الامر بما لم يتصور
امتثاله وهو الغني عن هذا قول القايل انه كان مقدورا عليه وكان لكافر عليه
قدره فاما على اصلنا فلا قدره قبل الفعل ولم يعلم قدره الا على الكفر الذي صدر
منهم واما عند المعتزله فلا مسوغ لوجود القدره ولو كان القدره غير كافيه لوجود
المقدور بل لشروط الاراده وغيرها ومن شروطها ان لا يسلب العلم جهلا والقدرة
لم يراد لعينها بل ليتيسر بها الفعل وليف بيسر فعل يودي الى انقلاب العلم جهلا
فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره فلذي يقال عليه ما هو

مورد

لوقوع

محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في تصور الاقتضاء والايجاب
الاستفتاح والاستحسان هم

الدعوى الثالثة ندعي ان الله تعالى قادر على

ايلام الحيوانات البري عن الجنايات ولا يلزمه عليه ثواب هم وقالت المعتزلة
ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقه وبرغوث او ذي
روح له اوصدمه فان الله تعالى يجب عليه حشره وان يثيبه عليه ثوابا وذهب ذاهبون
الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخر وتنالها من اللذة ما يقابل
تعبها وهذا مذهب لا اخفى فساده ولسنا نقول اما ايلام البري عن الجنايه
من الحيوانات والاطفال والمجانين فمقدور بل هو مشاهد محسوس وبقي قول
الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك وهو لعمري معنى الواجب
وقد بان استحالته في حق الله تعالى وان فسروه بامر رابع فهو غير مفهوم
وان زعموا ان تركه ينافي كونه حليما فيقول الحليم ان اريد بما العلم بنظام
الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في ذلك ما ينافي قضه وان اريد به امر اخر
فليس لحركه عندنا من الحلم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له فان
قيل وسوء الحال يكون ظلما وقد قال تعالى انه ليس بظلام للعبيد قلنا
الظلم مسبقا عنه بطريق السلب المحض كما سلب الغفلة عن الجماد والعبث
عن الروح فانما الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور
ذلك في حق الله تعالى او يمكن ان يكون موقوفا على امر يخالف فعله ذلك الامر
غيره فلا تصور في الانسان ان يكون ظالما في ملك نفسه بعمل ما يفعله فيه الا
اذا خالف امر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى فمن لا تصور منه ان يتصرف منه
في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مسلوبا عنه لفقد
شرطه المصحح له لا لفعله في نفسه فلم يهم هذه الدقيقة فانها من زلة القدم
فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم فلا نتكلم فيه نفي ولا اثبات

الدعوى الرابعة انه لا يجب عليه رعاية الاصلح

لعباده بل له ان يفعل ما يشاء ويحلم ما يريد خلافا للمعتزلة فانهم حجروا على الله
تعالى في افعاله واوجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي
الوجوب عن الله تعالى مما سبق ويدل عليه المشاهدة والوجود فانا نرى بهم من
افعال الله تعالى ما لو تم لهم الاعتراف بانه لا اصلح منه للعبد فانا نفرض ثلثة

اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبى وبلغ الاخر واسلم ومات مسلما بالغا
وبلغ الثالث كافرا ومات على الكفر فان العدل عندهم ان يخلد الكافر البالغ في النار
وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبى المسلم فان قال هذا الصبى
المسلم يا رب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه قد بلغ واطاعني وانت
لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يا رب لانك امتنى قبل البلوغ وكان
صلاحي في ان تمدني بالحياة حتى ابلغ واطيع وانال رتبته فلم حرمتني هذه
الرتبة ابد الابدين وانت قادر على ان توهلني لها فلا يكون له جواب الا ان
يقول علمت انك لو بلغت لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي
فرأيت هذه الرتبة النازلة اوفى بك واصلح لك من العقوبة فعند ذلك ينادي
الكافر البالغ من الهاوية فيقول يا رب وما علمت اني اذا بلغت لكفرت فلو امتنى
في الصبى وانزلتني في تلك المنازلة كان احب الي من خلودي النار واصلح لي فلم احسنى
وكان الموت خيرا لي فلا سبيل لهم عذر البتة ومعلوم ان هذه الاسئلة
موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا موجود

الدعوى الخامسة ندعي ان الله تعالى اذا كلف

العباد فاطاعوه لم يجب عليه ثواب بل ان شاء اثابهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم
ولم يحشرهم ولم يسأل لو غفر لجميع الكفار وعافى جميع المؤمنين ولا يستحيل
ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الالهية وهذا ان كلف نصرف منه في
عبيده ومماليكه واما الثواب ففعل اخر على سبيل الابتداء ولو نه واجبا بالمعاني
الله عن مفهوم ولا معنى للحسن والقبيح فان اريد به معنى اخر فليس مفهوم
الا ان يقال انه نصبي وعاه اذ يا وهو محال ولئن سلمنا وجوب بهذا المعنى
ولا سلمنا فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب
قبيح قلنا ان عنيتم بالقبيح انه يخالف غرض المكلف فهو ممنوع
عن الاعراض فان عنيتم به انه يخالف غرض المكلف فهو مسلم ولكن ما هو قبيح
عند المكلف لا يمتنع على المكلف فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه
بمثابة واحدة على انا ان نزلنا على فاسد معتقدهم فلا سلم ان من يستخدم
عبده يجب عليه في العادة ثوابه لان الثواب يكون عوضا على العمل وتسلط فايدة
الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبد وان كان لاجل عوض فليس ذلك
خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد فقضا

لحق نعمه يوجب عليه الثواب على الشكر وذلك محال لان المستحق اذا وفى لم
يلزم عليه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى ذلك الشكر ايضا
ثواب مجدد ويتسلسل الى غير نهايه ولا يزال العبد والرب كل واحد منهم
ابدا مقيد لحق الاخر وهو محال واقبح من هذا قولهم ان كل من لم يعرف يجب على الله ان
يعاقبه ابدا ويخلده فى النار بل كل من اقترف كبيره ومات قبل التوبه يخلد
فى النار فهذا جهل بالكرم والمروه والعقل والعاده والشرع وجميع الامور فانا نقول
العاده قاضيه والعقول مشيره الى ان التجاوز والصلح احسن من العقوبه والانتقام
وثبتنا الثانى للعالى الهمم من تنابههم للمنتقم واستحسانهم للعفو اشد وقبح
يستقبح الانعام والعفو ويستحسن طول الانتقام ثم ان كان هذا فى حق من
لا مادبه لحانه فلا سقص من قدرته المعصيه والله تعالى يستوى فى حقه الكفر
والايمان والطاعه والعصيان فهما فى حق الهيبه والجلال سيان ثم كيف يستحسن
ان سلك طريق الجبار فى اه واستحسن ذلك بانه آثر العقاب خالدا مخلدا فى مقابله
العصيان بلحظه واحده فى لحظه واحده ومن انتهى عقله فى الاستحسان الى هذا
الحد فات وان المرضى التوبه من مجامع العلم على انا نقول لو سلك سالك هذا الطريق
بعينه كان اقوم قيلا واحرى على طريق الاستحسان والاستصواب الذى يقضى به
الاوهام والخيالات مما سبق وهو انا نقول الانسان يقبح منه ان يعاقب على امر قد
سبق لجنايه وعسر تداركها الا بوجهين احدهما ان يكون فى العقوبه زجر وردع عليه
مصلحه فى المستقبل فيحسن ذلك خيفه من فوات غرض فى المستقبل فان لم يكن فيه مصلحه
اصلا فالعقوبه لمجرد الجزاء على ما سبق قبيح لانه لا فايده للمعاقب ولا الاحد
سواه والجانى متاذ به ودفع الاذى عنه حسن وانما الحسن الاذى لفايده ولا فايده وما
مضى لا تدارك له فهذا مبنى على رعايه القبح ○ الوجه الثانى ان نقول اذا اذى انسان
عليه واستغرض واشتد غيظه فذلك الغيظ مولم وشفاء الغيظ مرتح للالم والالم
بالجانى الحق مما عاقب الجانى زال عنه الم الغيظ واختص بالجانى وهو اولى وهذا
ايضا له وجه ما فان كان دليلا على نقصان العقل وعلبه العصر عليه فاما الجاب
العقاب حتى لا تعلق به مصلحه فى المستقبل لاحد فى عالم الله ولا فيه دفع اذى
عن المحنى عليه فهو فى غايه القبح فهذا اقوى من قول من يقول ان ترك العقاب فى غايه
القبح والعمل باطل واتباع ما يوجب الاوهام التى وقعت بتوهم الاعراض والله تعالى
متقدس عنهما والحاد ذا معارضه الفاسد بالفاسد لتبين لك بطلان خيالهم

الدعوى السادسه ندعى انه لو لم يرد الشرع

لكان لا يجب على العباد معرفه الله وشكر نعمته خلافا للمعتزله حيث قالوا ان
العقل مجرده يوجبه ودليلنا ان يقول العقل انما يوجب النظر وطلب
المعرفه لفايده مرتبه عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه فى حق الفوايد
عاجلا واجلا بمثابه واحده فان لم يقض بالوجوب مع الاعتراف بانه لا فايده
فيه قطعا عاجلا ولا اجلا فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فان العقل لا يامر بالعبث وكل
ما كان خاليا عن الفوايد قطعا فهو عبث وان كان لفايده فلا يخلو اما ان يرجع الى المعبود
او الى العبد ومحال ان يرجع الى المعبود تعالى وتقدس عن الفوايد وان رجعت
الى العبد فلا يخلو اما ان يكون فى الحال او فى المال اما فى الحال فهو تعب محض لا فايده
فيه واما فى المال فالمتوقع الثواب ومن اين علم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب
عليه فالحكم عليه بالثواب حماقه لا اصل لها فان قيل الخطر بالله ان له ربا
ان شاء اثابه وان شاء عاقبه فنقدم بوجه عقابه عليه ولا خطر بالله
البته جواز العقوبه على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم فى قضيه العقل
والاحتراز عن الضرر المعلوم قلنا انى لا ينكر ان العاقل يستحثه طبعه على الاحتراز
من الضرر الموهوم او المعلوم ولا يبعد من اطلاق اسم الجناب على هذا الاستحثاث فان
الاصطلاحات لا مشاحه فيها ولكن الكلام فى ترجيح جهه الفعل على جهه الترك
فى تقدير الثواب والعقاب مع العلم بان الشكر وتركه فى حق الله سيان لا تفاوت
منا فانه من تاح بالشكر والثناء يتنزله ويستلذه ويتالم للكفر وتاذى به واذا ظهر
استواء الامرين فى حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال لا يدخل تحت قضيه
وهو انه ربما يعاقب على الشكر لو حسن احدهما ان استغاله به تتعب فكره وقلبه
وتشغله عن الملاذ والشهوات وهو عبد مربوب خلقت له شهوه وملن من قضايا
فلعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى ولا يتعب نفسه فى ما
لا فايده لله فيه فهذا الاحتمال اظهر الثانى ان يقيم نفسه على من يشكر ملكا
من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسراره
الباطنه على سبيل المجازاه له على انعامه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبه فمالك
ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وافعالهم وخلافهم
ولماذا لا تشتغل بما يهمك فالذى يطلب معرفه الله تعالى حتى سعى ان يطلع على دقايق
صفاته وافعاله وحكمته واسراره فى افعاله وحل ذلك لا يوهل له الا من منصب فمن

نقيض

ان عرف العبد الله مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما خذهم او هما مر سخت
فيهم من العادات معارضها امثالها او اصيص عنها فان قيل فان لم يدرك
الوجوب مقتضى العقول ادرى ذلك الى الخام الرسول فانه اذا جا بالمعجزة فقال انظروا
فيها فالمخاطب ان يقول ان لم يدرك النظر واجبا مستحيل ان يدرك العقل والعقل
لا يوجب ويستحيل ان يدرك الشرع والشرع لا ست الا بالنظر في المعجزه
والا جب النظر قبل ثبوت الشرع فمودى الى ان لا يظهر صحه النبوة اصلا ٥
والجواب ان هذا السوال مصدره الجهل بحقيقه الوجوب وقد بينا ان
معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك لدفع ضرر مخوف في الترك او في معلوم
واذا كان هذا هو الوجوب والموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا اناط بترك
النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي انه واجب انه مرجح بترجيح الله تعالى
في ربطه العقاب باحدهما واما المدرك عباره من جهه معرفه الوجوب لا عن
نفس الوجوب وليس من شرط الواجب ان يكون وجوبا معلوما بل يكون علمه ممكنا من
ارادة مسول النبي ان الكفر سم مهلك والايمان شفا مسعد بان جعل الله تعالى
فعل احدهما مسعدا والاخر مهلكا ولست اوجب عليك شيا فان الايجاب هو
الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه سما ومرشد لك الى طريق
تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزه فان سلكت الطريق عرفت وجوت وان
تركت هلكت ومثاله مثال طبيب اسعى الى مريض وهو متردد بين دوايين موضوعين
بين يديه فقال اما هذا فلا تشربه فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته
بان يطعمه هذا السنور فيموت على الفور ويطهر لك واما هذا فيه شفاوك
وانت قادر على معرفته بالتجربه وهو ان تسرب قسطي ولا توقع حقي ولا في حق
استاذي من اذ تهلك او تشفي فان استاذي عني لقايك وانا ايضا لذلك فعند ذلك
لو قال المريض هذا لجب علي بالعقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربه
كان مهلكا نفسه ولم يكن على الطبيب ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله ان الطاعه
شفا والمعصيه داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين
سعدوا او شقوا وانما شان الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفه ويصرف من
نظر لنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى ان العقل
هو الموجب من حيث انه يسمع كلام ودعوا التوقع عقاب فحمله العقل على الحذر
والجمل الا بالنظر فجب عليه النظر فلنا الحق الذي نكشف الغطاء عن هذا من

غير اتباع رسم وتقليد امر وهو ان الوجوب كما بان انه عباره عن نوع ترجيح في
العقل والموجب هو الله تعالى لانه المرجح والرسول مخبر عن الترجيح والمعجزه دليل على صدقه
في المخبر والنظر سبب في معرفه الصدق والعقل اله للنظر وافهم معنى الحجر والاتباع
مستحث على الحذر فهم الحذور بالعقل فلا بل من طبع خالفه والعقوبه الموعوده
ووافقه الثواب الموعود لليقين مستحثا والذي لا يستحث ما لا يفهم الحذور ولم يقدر
ظنا او علما ولا يفهم الا بالعقل والعقل يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول
والرسول ليس يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق
الرسول لا يظهر بنفسه بل بالمعجزه والمعجزه لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا
قد انكشفت المعاني والمعجم في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو
الله تعالى والمخبر هو الرسول والمعروف للحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث
على سلوك سبيل الخلاص هو الطبع فهكذي ينبغي ان تفهم الحق في هذه المسله والتفت
الى الكلام المعتاد الذي لا يسعى العليل ولا يزيل الغموض

الدعوى السابعه ندعي ان بعثه الرسل جايزه وليس بمحال

ولا واجب وقالت المعتزله انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت
البراهمه انه محال ودليلنا على جوازه انه مهما قام الدليل على الله متكلم وقام الدليل
على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات او رقوم وغيرها
من الدلالات فقد قام الدليل على جواز ارسال الرسل فانا نسمي بالعني به الا ان يقوم بذات
الله تعالى خبر عن الامر النافع في الاخره والامر الضار فكلما جرى العاده ويصدر منه فعل
هو دلاله لشخص على ذلك الخبر وعلى امره بليغ ذلك الخبر ويصدر منه فعل خارق
للعاده مقرونا بدعوى ذلك الشخص للرساله فليس شي من ذلك محال لذاته فانه يرجع
الى كلام النفس والى اختراع ما هو دلاله على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم
باستحاله ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استاصلنا هذا الاصل في
حق الله تعالى ثم لا يبقى ان يدعى قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح ٥
فالمعتزله مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا هذا وليس ادراك قبحه ولا ادراك
امتناعه لذاته ضروريا بل ذاته فلا بد من ذكر شبههم وغوايله ما هو ثلث
شبه الشبهه الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما يهضيه العقول وهي العقول
غنيه عنه ولعثه الرسل عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقل
استحال التصديق والقبول الثانيه انه يستحيل البعث لانه يستحيل التعريف

عبر

صدقه لان الله لو شافه الخلق بتصديقه وعلمهم جميعا افلا حاجه الى الرسول وان
لم يشافه فغايته الدلاله على صدقه بفعل خارق للعاده ولا يميز ذلك عن السحر والطلسمات
وعجايب الخواص وهي خارقه العاده عند من لا يعرفها فاذا استوى في خرق العاده لم
يومن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق الثالثه انه لو عرف تمييزها عن السحر والطلسمات
والحيلات فمن اين يعرف الصدق ولعل الله تعالى اراد اغواءنا واضلالنا بتصديقه ولعل
ذلك هو الذي هو مسعد فهو مشقي وذلك هو الذي قيل هو انه مشقي فهو مسعد ولان الله تعالى اراد
ان يسوقنا الى الهلاك ويغوينا بقول الرسول فان الاغواء والاضلال غير محال على الله تعالى
عندكم اذ الفعل الحسن والقبيح وهذا اقوى شبه سعى ان يجادل بها المعتزلي
عند رومه الزام القول بمسح العقل اذ نقول ان لم يكن الاغواء ممكنا فلا نعرف صدق الرسول
قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان نقول اما الشبهه الاولى
فضعيفه لان النبي صلى الله عليه مخبر بما لا يستقل العقول بمعرفته ولا يستقل بفهمه
اذا عرف فان العقل لا يرشد الى الضار والنافع من الاقوال والاخلاق والافعال والعقايد
ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما لا يفرق بين خواص الادويه والعقاقير ولكنه اذا عرف
فهم وصدق واسمع السماع لتجنب المهلك ويقصد المسعد كما سمع بالطبيب
معرفه الدواء والداء ثم ما نعرف صدق الطبيب بقرائن الاحوال وباموراخر فكذلك يستدل
على صدق الرسول بالمعجزات وقرائن الاحوال فلا فرق واما الشبهه الثانيه وهي عدم
تمييز المعجزه عن السحر والتخييلات فليس كذلك فان احدا من العقلا لم يجوز اتيان
الموتى وقلب العصا ثعبانا وفلق البحر وابراء الاكمه والابرص وامثال ذلك
والقول الوجيز ان هذا القايل ان ادعى ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن
تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحاله بالضروره وان فرق بين فعل وفعل فقد تصور
تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر وبقي النظر بعده في اعيان الرسل واحاد المعجزات
وان ما اظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومهما وقع الشك فيه لم
يحصل الصدق به مالم تخدبه النبي على ملاء من اباة السحره ولم يمهلهم مده المعارضه
ولم يعجز واعنه وليس من غرضنا الان احاد المعجزات واما الشبهه الثالثه
وهي تصور الاغواء من الله تعالى والتشكك بسبب ذلك فمقول مهما علم وجه
دلاله المعجزه على صدق النبي علم ان ذلك مامون فيه وذلك بان يعرف الرساله
ومعناها ويعرف وجه الدلاله فمهما لو تحدى انسان بين يدي ملك على جنده
انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعتهم عليه في جميع الاوامر والنواهي

بدينى ما دامت السموات والارض وانه قال انا خاتم الانبيا امتى التشبهه
الاولى فبطلانها فهم الشيخ وانه عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع
الحكم الثابت المشروط باستمراره بعد لحوق خطاب برفعه وليس من
المحال ان يقول السيد لعبده قم مطلقا ولا شئ له مدة القيام وهو يعلم
ان القيام مفسدة منه الى وقت بقاء مصلحته فى القيام ويعلم مدة مصلحته
ولكن لا يبينه له ويفهم العبد انه مامور بالقيام مطلقا وان الواجب استمرا
عليه ابدا الا ان خاطبه السيد بالقعود فقعد ولا توهم بالسيد انه بدا
له او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والامر عرفها بل يجوز ان يكون قد عرف
مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح فى انه لا ينبه العبد عليه ويطلق الامر
له اطلاقا حتى يستمر على الامساك الى اذا تغيرت مصلحته امره بالقعود فهذا
ينبغى ان يفهم خلاف احكام الشرايع فان ورود النبى عليه السلام الشرع ليس
بناسخ لشرع غيره لمجرد بعثته ولكن لعظم الاحكام ولكن فى بعض الاحكام
لعسر فعله وتحمل محرمه وعرف ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال
وليس فيه ما يدل على التغيير ولا على الاستيناف بعد الجهل ولا على التناقض
ثم هذا انما يستمر لليهود ان لو اعتقدوا انه لم يأت شريعة من بعده كما ان
موسى ينكرون وجود نوح وابرهيم وشرعهما ولا يتميزون فيه عن
من ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر ۝
واما الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين احدهما انه لو صح ما قالوه عن
موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فليف
تصديق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو ايضا مصدق لمنكرون معجزة
عيسى وجودا او سكرون كون احيا الموتى دليلا على صدق المخبر فان انكروا
شيأ منه لزمهم فى شرع موسى لزوما لا يجدون عنه محيصا واذا اعترفوا
لزمهم تكذيب من نقل اليهم عن موسى عليه السلام انى خاتم الانبياء
الثانى هو ان هذه الشبهة انما القنوها بعد بعثة صلى الله عليه وآله وسلم
او بعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج بها اليهود وقد حملوا ما اسف على
الاسلام وبان رسول الله صلى الله عليه وسلم مصدقا لموسى عليه السلام وحكم
على اليهود بالتوراة فى حكم الرجم وغيره فملا عرض عليه من التوراة خلاف
وما الذى صح فهم عنه ومعلوم قطعا ان اليهود لم يحتجوا به لان ذلك

على صدق المتحدى وان لم يكن دعوى فقد يجوز ظهوره على يد فاسق لانه مقدور
فى نفسه فان وقع فهو من المقدور اظهار المعجزة على يد الكذاب قلنا المعجزة
المقرونة بالتحدى تنزله منزلة قوله صدقت وانت رسولى وتصديق الكاذب محال
لذاته وكل من قيل له انت رسولى صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فجمع بين
كونه كاذبا وبين ما يتنزل منزلة قوله صدقت انت رسولى محال لان معنى كونه انه
ما قيل انت رسولى ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولى فان فعل الملك على
ما فسرناه من المثال لقوله انت رسولى بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور
لانه محال والمحال غير مقدور عليه فهذا تمام هذا القطب فلنشرع فى اثبات
نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر عنه ۝

القطب الرابع وفيه اربعة ابواب

الباب الاول فى اثبات نبوة نبينا صلوات الله عليه الباب الثانى فى بيان
ان ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر حق وفيه مقدمة
وفصلان ۝ الباب الثالث فى الامامة وفيه نظر فى بلاغة اطراف ۝ الباب
الرابع فى بيان ما يجب تكفيره من الفرق وما لا يجب والاشارة الى القوانين التى ينبغى
ان يعول عليها فى التكفير وبه اختتام الكتاب ۝

الباب الاول فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر فى اثبات نبوته على الخصوص على بث فرق الفرقة الاولى
العيسوية حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر
البطلان بانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعلوم ان الرسول لا يكذب وقد
ادعى هو انه مبعوث الى الثقلين وبعث رسله الى كسرى وقيصر وسائر ملوك
العجم وتواتر ذلك عنه فما قالوه محال مناقض الفرقة الثانية اليهود فانهم
اقروا بصدقه لا لخصوص نظر فيه ولا فى معجزاته بل زعموا انه لا نبى بعد موسى
وانكروا نبوة عيسى وينبغى ان يثبت عليهم نبوة عيسى عليه السلام لانهم ربما يقصر
فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص
فنقول لهم ما الذى حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه باحيا الموتى
وبين من يستدل على صدقه بقلب العصا ثعبانا والمجىء اليه سبيلا البتة الا انهم
سلموا اسمين احدهما قولهم الشيخ محال فى نفسه لانه يدل على الداء والغير
وذلك محال على الله تعالى والثانى قوله لعلهم بعض الملحدة ان يقول قال موسى عليكم

لو كان لكان مفحما لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم يتركوه
مع القدره عليه ولقد كانوا الحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حمايه لدمايهم
واموالهم ونسايهم فاذا ثبت عليهم بنوه عيسى عليه السلم ابتنا بنوه نبينا
عليه السلم بما ثبتناه على النصارى الفرقه الثالثه النصارى وهم مجوزون
للشخ وانهم منكرون بنوه نبينا عليه السلام من حيث انهم يسلمون معجزته وبما
اثبات نبوته بالمعجزه طريقان الاولى التمسك بالقران فانا نقول لا معنى للمعجزه
الا ما اقترن بدعوى النبي عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن
معارضته ويختص به على العرب مع اشتهارهم في الفصاحه واعترافهم بها متواتر
وعلم المعارضه معلوم اذ لو كان لظهر فان الرذال الشعر المتخذ وابتشعر هم
وعمضوا طهرت المعارضات والمناقضات الجاريه بينهم فاذا لا يمكن انكار تحديه
بالقران ولا يمكن انكار اقتدار العرب على طرق الفصاحه ولا يمكن انكار حرصهم
على دفع نبوته بكل ممكن حمايه لدينهم واموالهم ودمهم وتخلصا من سطوته
المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم لانهم لو قدروا لفعلوا فان العاده قاضيه
بالضروره وان القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه فلو فعلوا
لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات علم بعضها بالتواتر وبعضها بالمجاري
العادات وكل ذلك مما تورث اليقين ولا حاجه الى التطويل وبمثل هذا الطريق
ثبت نبوته عيسى عليه السلم ولا نقدر النصراني على انكار شيء من ذلك فانه
يمكن ان يقابل لعيسى بتحديه بالنبوة واستشهاده باحياء الموتى او وجود
احياء الموتى او علم المعارضه او يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك محاجات
لا نقدر عليها المعترف باصل النبوات فان قيل فما وجه اعجاز القران
قلنا الحق الله والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام
العرب في خطبهم واشعارهم وسائر ضروب كلامهم والجمع من هذا النظم
مع هذه الجزالة معجزه خارج عن مقدور البشر بعمومه وربما ترى العرب
اشعار وخطب علم فيها بالجزاله وربما نقل عن بعض من قصد المعارضه مراعاه
هذا النظم بعد تعلمه من القران والمن من غير جزاله بل مع ركاكه مما حكي من توهمات
مسيلمه الكذاب حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم
طويل وان ذلك من خلق ربنا لقليل فهذا وامثاله مما يقدر عليه مع ركاكه
يستشعها الفطن ليست تهوايها واما عجز الله القران فقد افترسا بين العرب

تقضي

منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبيب بطعن في فصاحته فهذا معجز
وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني اجتماع النظم والجزاله هـ
فان قيل فلعل العرب اشتغلت بالمحاربه والقتال ولم تتفرج على معارضه القرآن
فلو قصدت لقدرت عليه او منعها العوايق عن الاشتغال به والجواب
ان ما ذكروه ممنوع فان دفع تلك المتحدى بنظم كلام اهون من الدفع بالسيف
مع ما جرى على العرب من المسلمين بالاسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما
ذكروه غير دافع عرضنا فان الصرافهم عن المعارضه لم يكن الا بصرف الله تعالى
والصرف للعباد عن مقدورهم من المعجزات ولو قال نبي اية صدقي في هذا
اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على معارضتي فلم يعارضه احد في
ذلك اليوم بث صدقه وكان فقد قدرهم على الحركه مع سلامه الاعضاء من
اعظم المعجزات وان فرض وجود القدره قصرت داعيتهم عن المعارضه فان من
اعظم المعجزات مما طاشت حاجتهم ما شيلا النبي على نقابهم
واموالهم وذلك كله معلوم على الضروره فهذا طريق تقرير نبوته على النصارى
ومهما اشتبهوا في انكار شيء من هذه الجليات فلا اشتغال الا بمعارضتهم بمثله في
معجزات عيسى عليه السلم ○ الطريقه الثانيه ان يثبت نبوته
لحمله من الافعال الخارقه للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق العجماء
وتفجر الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصا في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره
من خوارق العادات فان ذلك دليل على صدقه فان قيل احاد هذه الوقايع لم
تبلغ في قلتها مبلغ التواتر قلنا وذلك لا يسلم ايضا فلا تقدح في الغرض فان مجموعها
المجموع بالغا مبلغ التواتر وهذا ما ان شجاعته على عليه السلام وسخاوته معلومه
على القطع تواترا واحاد تلك الوقايع لم تبلغ تواترا ولكن علم من مجموع الاحاد على
القطع سوق صفه السخا والشجاعه فكذلك هذه الاحوال العجيبه بالغه جملتها
مبلغ التواتر ولا استرتب فيها مسلم اصلا فان قال قايل من النصارى هذه الامور
لم تبلغ تواترا عندي حملتها ولا احادها فقد قاله وقوله الجاز يهودي الى قصر
من الاقطار ولم يخالط النصارى وزعم انه لم يتواتر عنده معجزات عيسى
وان تواترت عند النصارى فهم مصدقون بها فماذا اسفصلون عنه ولا
انفصال عنه الا ان يقال سبق ان خالط القوم الذين تواتر ذلك عندهم حتى
تواتر اليك فان الاصم لا تواتر عنده الاخبار ولذا المتصامم فهذا ايضا

عندنا عند انكار واحد واحد منهم التواتر على هذا الوجه والله المستعان

الباب الثاني في بيان وجوب التصديق

مامور ورد بها السمع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمه وفصلان اما المقدمه
فهو ان ما لا يعلم بالضروره سقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم بالشرع
دون العقل والى ما يعلم بهما اما المعلوم بالعقل دون الشرع فمنه حدث العالم
ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان ذلك كله مما لم يثبت الا الشرع مبنى
على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لا يثبت الشرع فلما تقدم في الرتبه على كلام النفس
يستحيل اثباته بكلام النفس وما استند اليه ونفس الكلام ايضا مما اخبرناه لا يمكن
اثباته بالشرع ومن المحققين من يخالف في ذلك ويدعاه كما سبقت الاشاره اليه واما
المعلوم بمجرد السمع فمنحصر احد الجائزين بالوقوع فان ذلك من مواقف العقول
وانما نعلم ذلك من الله بوحي او الهام ومن نعلمه من الموحى اليه بسماع الحشر
والنشر والثواب والعقاب وامثالها واما المعلوم بهما جميعا فكما هو
واقع في محال العقل ومتاخر عن اثبات كلام الله تعالى كمسئله الرويه وانفراد الله
تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجري مجرى هذا المجموع ثم كلما ورد السمع به
ينظر فيه فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادله السمعيه
قاطعه في متنها وسندها الا يطرق اليها احتمال ووجب التصديق بها ظنا ان كانت ظنيه
وان وجوب التصديق باللسان والقلب عمل يسئل على الادله الظنيه لسان الاعمال
فنحن نعلم قطعا انكار الصحابه على من يدعي كون العبد خالقا لشئ من الاشياء وعرض
من الاعراض وانهم انكروا ذلك لمجرد قوله تعالى الله خالق كل شئ ومعلوم انه عام
قابل للتخصيص فلم يكن عمومه الا مظنونا وانما صارت المسئله قطعيه بالبحث عن
الطرق العقليه التي ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق
العقليه وانبغى ان لا نعتقد انهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنيه الا في الفقهيات بل اعتبروها
ايضا في التصديقيات الاعتقاديه والقوليه واما ما تفني العقل باستحالته فيجب
تاويل ما ورد به السمع منه ولا يتصور ان يستمل السمع على قاطع مخالف للعقول
فظواهر احاديث التشبيه التي ما بلغت صحيحه والصحيح منها ليس بقاطع بل هو
قابل للتاويل وان توقف العقل في شئ ولم ينفه فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق
ايضا لادله السمع فيبقى في وجوب التصديق اشكال العقل عن القضاء بالادله وليس
بشرط استمداده على القضاء بالتجويز من الرئيس فرق بما نزل من البلد حتى

لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز ومن قوله لا ادري انه محال او جائز
وسهما ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فان الاول
معرفه بالجواز والثاني علم معرفه بالاستحاله ووجوب التصديق جائز بالقسمين
جميعا فهذه هي المقدمه واما الفصل الاول ففي بيان قضاء العقل بما جاء به
الشرع من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان اما الحشر فمعنى به
اعاده الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعيه وهو ممكن بالادله العقليه بدليل
الابتداء فان الاعاده خلق ثاني ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما سمي اعاده بالاضافه الى
الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعاده وهو المعنى بقوله تعالى
قل يحييها الذي انشاها اول مره فان قيل فماذا تقولون ان علمت الجواهر والاعراض
اوتعاد جميعا او تعدم الاعراض فقط او تعاد فلنا ظاهر ذلك ممكن وليس في الشرع
دليل قاطع على تعين احد هذه الممكنات واحد الوجهين ان تعدم الاعراض وبقي جسم
الانسان متصورا بصوره التراب مثلا فيقولون قد زالت منه الحياه واللون والرطوبه
والتركيب والهيئه وجمله من الاعراض وهون معنى اعادتها انما تعاد اليها مثل الاعراض
بعينها او يعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحيوه عرض والموجود في كل
ساعه عرض اخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار
عرضه فان كل عرض يتجدد هو غير الاخر وليس من شرط الاعاده فرض اعاده الاعراض
وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استحاله اعاده الاعراض وذلك باطل ولكن
القول في ابطاله يطول ولا حاجه اليه في غرضنا والوجه الاخر ان تعدم الاعراض
الاجسام ثم تعاد بان يخترع مره ثانيه فان قيل فبم يتميز المعاد عن مثل
الاول وما معنى وجوب ان المعاد هو عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى يعاد
فلنا المعدوم ينقسم الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما ان العدم
في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله انه لا يوجد فهذا الانقسام
في علم الله تعالى لا يسئل الى اختياره والعلم شامل والقدره شامله واسعه فمعنى
الاعاده ان يبدل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى العدم ان المثل ان
اخترع الوجود لعاد لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعاده وبهما قدر الجسم باقيا
وقد الامر الى عديد اعراض مماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال
الاعاده ويتميز عن المعاد عن المثل وقد اطنبنا في هذه المسئله في كتاب التهافت
وسلكنا في ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متجزيه عند هم وتقدير

عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين بدن الانسان او غيره وذلك
الزام لا يوافق ما تعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب
الحق ولانهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اسعد حاله بتدبير البدن له
له الزمناهم لعدم اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك بان ترجع
النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الان في تحقيق هذا الفصل يجر الى البحث عن الروح
والنفس والحياة وحقايقها والمحتمل المعتقدات المعلل الى هذه الغايات في المعقولات
فما ذكرناه كاف في بيان المقصد من الاعتقاد للتصديق لما جاء الشرع به ٥
واما عذاب القبر فقد دل عليه قواطع الشرع اذ تواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومن الصحابة رضي الله عنهم الاستعاذة منه في الادعية واشتهر قوله عليه السلام
عند المرور بقبرين انهما يعذبان وما يعذبان بكبير ودل عليه قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا الاية وهو ممكن يجب التصديق به ووجه امكانه ظاهر وانما
ينكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وان
الميت بما افترسه السباع وتاطه وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة
لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب او من الباطن ليف كان وليس من ضروره
العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن حتى نطر الى ظاهر النايم لا مشاهدة ما يدركه النايم
من الالم عند الاحتلام ومن الم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه النايم واخبر
عن مشاهداته وآلامه ولذاته لم تجر له عهد بالنوم لبادر الى الانكار اعتبارا بسكون
ظاهر جسمه لمشاهدة انكار المعتزلي لعذاب القبر واما الذي تاكله السباع
فغايته ما في الباب ان يكون بطن السبع قبرا فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب
ممكن فما حال من لا يدرك الالم من جميع بدنه هو واما سوال منكر ونكير
حتى والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا يستدعي مسمعا لا تفهما
لصوت او لغير صوت ولا يستدعي الفهم الا جزء والانسان لا فهم لجميع بدنه
بل لجزء من باطن قلبه واحيانا جزء فهم السوال وحسب ممكن مقدور عليه فمتى قول
القائل انا نرى الميت لا شاهد منكرا ونكيرا او لا سمع صوته في السوال ولا صوت الميت
في الجواب فقد التزم منه ان كل من لا شاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل وسماعه
وكلامه وسماع جبريل جوابه ولا سبيل مصدق بالشرع ان يلتزم ذلك بل يلتزم فيه
ان الله تعالى خلق له سمعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق
للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله عنها وقد كانت تكون عنده بحاضرة في وقت

طهور بركات الوحي فانكاره مصدر الالحاد وانكار سعة القدرة وقدر عنا من ابطاله ويلزم
منه ايضا انكار ما شاهده النايم وسمعه من الاصوات الهايلة المزعجة ولو انتبه
لبادر الى انكار كل من سمع من النايم حكايته لحوالة فقسا لم ضاقت حوصلته عن تقدير
اتساع القدرة لهذه الامور المستحقرة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما
مع ما فيها من العجايب والايات والسبب الذي ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق
بهذه الامور منفر عن التصديق بخلق انسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجايب والايات
ولو ان المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا الامر هان على احالته لا سبيل ان
ينكر لمجرد الاستبعاد واما الميزان وهو ايضا حق وقد دل عليه ايضا عليه
قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي
اعراض قد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدر اعادتها وخلقها في جسم الميزان
كان محالا لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف يخلق حزمة بد انسان وهي طاعته في جسم
الميزان يتحرك به الميزان فيكون ذلك الحركة الميزان لا لحركة يد الانسان اذ لا يتحرك
ملون الحركة قايمة بجسم ليس بمتحرك بها وهو محال ثم ان تحرك مقاوت ميل
الميزان بقدر طول الحركات وان تفاوتا لا بقدر مرات لا يجور فرب حركة خفيفة
يريد الماء على جميع حركات البدن فاسخ فهذا محال ونقول قد سيل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين
يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله في كفته ميلا
يقدر نسبته الى سايع الطاعات وهو على ما يشا قدير فان قيل فاي فايدة في هذا
وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فايدة لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون وقد دللنا على هذا ثم اي يعذبون في الغايدة فيه ان يشاهد العبد
مقدار اعماله ويعلم انه مجزي عنها بالعذاب ومتجاوز عنه بالطف ومن يغرم
على معاقبته ويتله بجنايته في اموالهم او لا يغرم على الابرا فمن اين يعلم ان يعرفه
مقدار جنايته باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه
متفضل هذا ان ظلت الغايدة لا فعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك ٥
واما الصراط فهو ايضا حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر
ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا الموافق قيل للملايكة وقفوهم انهم
مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وهو في ما روي ادق من الشعر واحد من السيف
فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر ممن لم يقدره الله تعالى فالكلام

واشتاب
في الاحياء
القدسية
القادر
نادر
انها

معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا منه ولم صدر ممن هو معترف بالقدرة
فلس الشيء على هذا بالعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدره عليه
ومعناه ان يخلق له قدره المشي على الهواء ولا يخلق فيه ذاته هويا الى اسفل ولا الى العلى
الخر وفاذا امكن هذا في الهواء فالصراط امكن من الهواء بكل حال

الفصل الثاني في الاعتذار عن الاخلال بفضول

شحنت بها المعتقدات ورأيت الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصره حقها
الاستمال الا على المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد اما الامور التي لا حاجة الى
احضارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصيه في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها
والخوض فيها لحث عن حقائق الامور وهي غير لائقه بما اريد منه تهذيب الاعتقاد
وذلك الفن لخصره ثلاث فنون عقلي ولفظي وفقهي اما العقلي فالبحث عن
القدره الحادثه انها متعلق بالضدين ام لا وتتعلق بالمحلوقات امرا وهل تجوز قدره
حادثه تتعلق بفعل مباين لمحل القدره وامثاله واما اللفظيه فالبحث عن
المسمى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسمياتها
واما الفقهيه فالبحث عن الامر بالمعروف هل يجب وعن التوبه وما اخلها
الى نظائر ذلك وكل ذلك لين بالمهم بل المهم ان ينفي الانسان الشك عن نفسه
في ذات الله تعالى على القدر الذي يحقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها
مما حقق في القطب الثاني وفي افعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب مما في
القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه ويصدقه
في كل ما جاء به مما ذكرناه في هذا القطب الرابع وما خرج عن هذا فليس بمهم وكل
يورد من كل فن مما اهملناه مسئله لتعرف بها نظايرها ويحقق حزوجها عن
المهمات المقصوده في المعتقدات اما المسئله العقليه فما حلاف الناس
في ان من قتل هل يقال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يحي موته ام لا
وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولها شبيه الى طريق التصوف فيه منقول كل
مسئلة لا ارتباط لاحدهما بالاخر ولم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي احدهما
نفي الاخر فلو مات زيد وعمرو ومعا قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم
موت عمرو ولا وجود موته وكذا اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا فلو قدرنا
عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضروره ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم
عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالاخر اما الشيئان اللذان بينهما علاقه

وارتباط وتلك اقسام احدها ان يجوز العلاقة متضايفه كالعلاقة بين اليمين
والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم من فقد احدهما عند فقد الاخر لانهما
من المتضادات التي لا يتصور حقيقة احدهما الا مع الاخر الثاني الارتباط على التوافي
لان احدهما رتبه المقدور الشرط مع المشروط ومعلوم انه يلزم من عدم الشرط
عدم المشروط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محاله
من تقدير انتفا الحياه انتفا العلم ومن تقدير انتفا العلم انتفا الارادة ونعبر عن هذا
بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولم يلزم من وجود الشيء به ولم عنده ومعه
الثالث العلاقة التي بين العله والمعلول ويلزم من تقدير عدم العله عدم المعلول
ان لم يكن للمعلول الا تلك العله وان تصور ان يجوز له عله اخرى فلزم من تقدير كل
العلل نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي عله بعينها نفي المعلول مطلقا بل يلزم
نفي معلول تلك العله على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت
والقتل عباره عن حز الرقبه وهو راجع الى اعراض هي حركات في يد الضارب
والسيف والاعراض هي افتراقات في اجزاء رقبه المضروب وقد اقترن بها
عرض اخر وهو الموت وان لم يبن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي
الحز نفي الموت فانهما شيئان مخلوقان معا على الاقتران لعلم اجرا العاده
لا ارتباط لاحدهما بالاخر فهما اذا المقترنين اللذين لم يجر العاده باقترانهما وان
كان الحز عله الموت ومولده ولم يجز عله سواه لزم من انتفايه انتفا الموت ولكن
الخلاف في ان للموت عللا من امراض واسباب باطنه سوى الحز عند القائلين بالعلل
فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقا ما لم يقدر مع عدم ذلك انتفا سائر
العلل فنرجع الى غرضنا وهو ان من اعتقد من اهل السنه ان الله مستبد
بالاختراع والايجاد ولا موجد ولا مكون مخلوق علته مخلوق اخر ويقول الموت امر استبد الرب
سبحانه وتعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو
الحق ومن اعتقد كونه عله وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم هلاكه
من خارج اعتقد انه لو انتفى الحز وليس ثم عله اخرى وجب انتفا المعلول لانتفاء
جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف
انتفاؤه واذا انتهى هذه المسئله طول النزاع فيها ولم يسعر اكثر الخائضين فيها بشارها
فسعني ان يطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدره الله تعالى وابطال
التولد وبنى على هذا ان من قتل يسعني ان يقال انه مات باجله

ان الاجل عباره عن الوقت الذي يخلق الله فيه موته سواء كان معه حتف رقبه
او خسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان هذه عندنا مقترنات وليست متولدات ولان اقتران بعضها بالكسر يا لعاده وبعضها لا يتاتى اقترانا ما من جعل الموت
سببا طبعيا من الفطره وزعم ان كل مزاج فله رتبه معلومه في القوه اذا خليت
ونفسها تمادت الى مدتها وان افسدت على سبيل الاختيار كان ذلك استعجالا
بالاضافه الى مقتضى طبائعها والاجل عباره عن المده الطبيعيه كما يقال
للحايط مثلا بقي مايه سنه بقدر احكام بنايه ويمكن ان يهدم بالفاس في
الحال والاجل يعبر به عن مدته التي له بذاته وقوته فيلزم بذلك ان يقال له اذا
هدم بالفاس لم ينهدم باجله وان لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزاؤه
فسقط انهدم باجله فهذا اللفظ مبني على ذلك الاصل المساله الثانيه
وهي اللفظيه فما اختلافهم في ان الايمان هل يزيد وينقص ام هو على رتبه
واحده وهذا الاختلاف منشاه الجهل بكون الاسم مشتركا اعني اسم الايمان
واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك من ثلاثه معاني
اذ قد يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني وقد يعبر به عن التصديق
الاعتقادي التقليدي اذا كان جزما ٥ وقد يعبر به عن تصديق
مع العمل الموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول ان من عرف
الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانه نحكم بانه مات مومنا ٥
ودليل اطلاقه على الثاني ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله صلى
الله عليه وسلم لمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قرابة احواله
من غير نظر في ادله التوحيد انيه ووجه دلاله المعجزه وكان يحكم رسول الله
صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين
اي لمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه على الثالث
قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن وقوله الايمان بضع
وسبعون بابا ادناها اماطه الاذى عن الطريق يرجع الى المقصود ٥
فنقول ان اطلاق الايمان بمعنى التصديق البرهاني لا يتصور زيادته
ونقصانه بل اليقين ان حصل بجماله فلا مزيد عليه وان لم يحصل بجماله وليس
بيقين وهي خطه واحده لا تصور فيها زياده ونقصان الا ان يراد به زياده
وضوح اي زياده طمانينه النفس اليه فان النفس تطمين الى اليقينيات النظريه

في الابتدا الى حدها فان تواردت الادله على شي واحد افاد تظاهر الادله زياده
طمانينه وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتا بينا في طمانينه نفسه الى العلم الضروري
وهو ان العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى علمه بحدث العالم وان محدثه واحد
لم يدرك ايضا بفرقه من اجاد المسايل بكثره ادلتها وقلتها والتفاوت في طمانينه
النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه واما اذا فسر الزياده لم يمنعه ايضا في هذا
التصديق واما اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فلا سبيل الى جحد التفاوت
فيه فانا ندركه بالمشاهده في حال اليهودي في تصميمه على عقده وفي حال
النصراني والمسلم تفاوتا حتى ان الواحد منهم لا يوثر في نفسه وحل عقده قلبه
التهويلات والتحويفات والتخويفات العلميه ولا التخييلات الاقناعيه
والواحد منهم يوثر لونه جازما في اعتقاده بلون نفسها طوع لقبول التغيير
وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقده لين فيها التشريح ويرد بعض
والعقد مختلف في شدتها وضعفها فلا يبعد هذا التفاوت مسلم منصف
وانما يبعده الذي يسمع من العلوم والاعتقادات اسامي ولم يرد لوا من انفسهم
ذوقها ولم يلاحظوا التفاوت احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا
اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل لمقتضى التصديق فلا يخفى وجه تطرق التفاوت
الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبه على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا
فيه نظر وترك المداهنه اولى في مثل هذا المقام والحق احق ما قيل فاقول
ان المواظبه على الطاعات لها تاثيران في تاييد طمانينه النفس الى الاعتقاد
التقليدي ورسوخه في النفس وهذا الامر لا يعرفه الا من سبر احوال نفسه
وراقبها في وقت المواظبه على الطاعه وفي وقت الفتره لاحظ تفاوتا
الحال في باطنه فانه يزداد بسبب العمل في باطنه انسا بمعتقداته ويتبالد
به طمانينه حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبه على العمل الموجب
اعتقاده اعصابه نفسا على المحافظه بسعيه وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته
بل العادات تقضي بها وان من يعتقد الرحمه في قلبه على يتيم فان قام
على مسح راسه وتفقد امره صادف في قلبه عند ممارسته العمل الموجب
الرحمه زياده تالده في الرحمه ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل
الموجب ساجدا لله ومقبلا بوجهه ازداد التعظيم والتواضع في قلبه
ولذلك تعبدنا بالمواظبه على الطاعات هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع

والسجود لئن دل سبيه تعظيم القلوب فهذه امور يحرم بها المتخلقون في الحلاوير
الذين اذا كوشفوا تنبهوا العلم بسماع الالفاظ ولم يجدوا لها مذوقا في الاظهر فهذه حقيقة
هذه المسئلة ومن هذا الجنس الخبر الخلاف فهم في معنى الرزق وقول المعتزلة ان ذلك
مخصوص بما يملكه الانسان حتى انهم الا رزق لله تعالى على البهائم وربما قالوا
هو ما لا يحرم تناوله فقتل لهم الظلمة ماتوا وقد عاشوا عمرهم ولم يرزقوا ٥
وقال اصحابنا انه عبارة عن المنتفع به وليس كذلك ثم هو منقسم الى حلال وحرام
ثم طولوا في حل الرزق وحل النعمة وتضييع الوقت بهذا وامثاله داب من لا يميز بين
المهم وغيره ولا يعرف قدر بقيه عمره وانه لا قيمة له فلا سعي ان يضيع الا في الاهم
ومن يدري الناظر امور مشكله البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى
الاطلاقات فسئل الله تعالى ان يوفقنا للاشتغال بما يعنينا ٥ المسئله
الثالثه الفقهيه مثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحتسب وهذا نظر فقهي فمن
ان يلتبس بالامور المحظورات ولكنا نقول الحق ان له ان يحتسب وننبه لحد التدرج
في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون الامر
والناهي معصوما من الصغائر والكبائر جميعا فان شرط ذلك خرقا للاجماع فان
عصمة الانبياء عن الكبائر عرف شرعا وعن الصغائر مختلف فيه فمن يوجب في
الدنيا معصوما فان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلا وهو
عاص به ان ينهى عن الزنا وشرب الخمر فمعول وهل لشارب الخمر ان يحتسب
على الكافر وينعه من الكفر ويقاتل عليه فان قالوا الاخر قوا الاجماع اذ جنود المسلمين
لم تزل مجتمعة مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو لا في عصر رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابه والتابعين فان قالوا الغزو مفوض
شارب الخمر هل له ان ينع من القتال امر لا فان قالوا لا فما الفرق بين هذا وبين لابس
الحرير اذا منع من الخمر والزاني اذا منع من الكفر نعم ان الكبيره فوق الصغيره
فالكبائر ايضا متفاوته فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المقدم على الشيء لا
يمنع من مثله ولا ما هو دونه وله ان يمنع مما فوقه فهذا الحلم لا مستند له اذ الزنا فوق
الشرب ولا بعد ان يتمنى ويمنع من الشرب بل ربما شرب ويمنع غلمانه واصحابه
من الشرب ويقول ترك ذلك واجب علي وعليكم وللامر بترك المحرم واجب
فلحاذ ان يعرب باحد الواجبين ولا نلزمني من ترك احدهما ترك الاخر فاذا جاز
ان يترك الامر ترك الشرب وهو يتركه جاز ان يشرب ويامر بالترك فهما

واجبان فلا يلزم من ترك احدهما ترك الاخر فان قيل فيلزم على هذا امور
شنيعه وهو ان يتمنى الرجل بامراته محرما اياما على الصابين فاذا قال لها في ابتداء الزنا
عند تشفيها وجهها باختيارها لا تشفي وجهك فاني لست احرم لك والاسف لغير
المحرم حرام وانت مكرهه على الزنا ومختاره للكشف الوجه فامنعك من هذا فلا
شك في ان هذا حسبه باردة شنيعه لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب
على شبان العمل والامر للغير وانا الغاطي احدهما ان يرك المباني كقوله الواجب على
الوضو والصلوه وانا اصلي وان تركت الوضو او المسنون في حقي الصوم والتسحر
وانا اتسحر ان تركت الصوم وذلك محال لان السحور للصايم والوضو للصلاه وكل
واحد شرط الاخر فيه وهو متقدم عليه في الرتبه كالمشروط فكل ما لغير المرء مقدمه
على غيره فليهذب نفسه اولا ثم غيره واما اذا اهمل نفسه واشتغل بغيره كان
ذلك على الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسبه وتهذيب
غيره فان ذلك معصيه ولكن لا تناقض فيه ولذلك الكافر ليس له ولاية الدعوه
الى الاسلام ما لم يسلم هو نفسه فلو قال الواجب على شبان والحال ان ترك
احدهما دون الثاني لم يمنع منه والجواب ان حسبه الزاني بالمراه
ومنعه من تشفيها وجهها جايز عندنا وقولكم ان هذه حسبه باردة شنيعه فليس
الكلام في انها حاره او باردة مستلذة او مستعفه بل الكلام في انه حق او
باطل وكم من حق مستبرد مستثقل ولكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير
المزيد والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه ان يقول قوله لا
تشفي وجهك فانه حرام ومنعه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل
اما ان يقال حرام او يقال واجب او يقال مباح فله ان يفعل ما هو مباح وان قلتم
انه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن اين
يصير الواجب حراما ما فحامته حراما وليس في قوله الاخير صدق عن الشرع بانه
حرام وليس في فعله الا المنع من الحاد ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال
ولسنا نعني بقولنا للفاسق ولاية الحسبه الا ان قوله حق وفعله ليس بحرام وليس
هذا كالصلوه والوضو فان الصلاه هي المامور بها وشرطها الوضو فمتى يغير وضو
معصيه وليست بصلاه بل خرجت عن كونها صلاه وهذا القول لم تخرج عن كونه
حقا وهذا الفعل لم تخرج عن كونه منعا من الحرام وكذا التسحر عباره عن
الاستعانه على الصوم وترك الطعام فالعقل يقدم الطعام الاستعانه

من غير الحوض على ايجاد المستعان عليه ٥ واما قولكم ان تهذيبه نفسه شرط لتمذ
غيره فهذا محل النزاع فمن اين عرفتم ذلك ثم ولو قال قايل تهذيب نفسه عن المعاصي
شرط للغزو ومنع الاقران وتهذيبه لنفسه عن الصغاير شرط للمنع عن الكباير كان قوله مثل
قولكم وهو خرق للاجماع ٥ واما الخامس لو حمل كافر اخر بالسيف على المسلم فلا منعه
منه ونقول عليه ان يقول لا اله الا الله وان يامر غيره به ولم يسبق ان قوله شرط لامره
فله ان يقول وان لم يامر وله ان يامر وان لم يقبل فهذا غور هذه المسئله وانما اوردناه لنعلم
ان امثال هذه المسايل لا تليق بفن الكلام لاسيما بالمعتقدات المختصره والله اعلم

الباب الثالث في الامامه ٥ النظر في الامامة

انها ليست من المهمات وليست ايضا من فن المعقولات بل من الفقهيات ثم انها مشتملة
المعصيات والمعرض عن الخوض فيها اسلم من الخائض فيها وان اصاب فلنا اذا اخطا
ولكن اذ اجرى الرسم باختتام المقدمات بداردنا ان نسلك المنهج المعتاد فان نظام
القلوب عن المنهج المالوف شديد النفار ولعلنا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على
ثلثة اطراف الطرف الاول في بيان وجوب نصب الامام والاسبق
ان نظن وجوب ذلك ماخوذ من العقل فانا نقول ان الوجوب موحد من الشرع لا ان نفس
الواجب هو الفعل الذي فيه فايده او في تركه مضره فعند ذلك لا يتطرق وجوب نصب
الامام لما فيه من الفوايد ودفع المضار في الدنيا ولما اقيم البرهان القطعي الشرعي
على وجوبه ولسنا نعني بما فيه اجماع الامة دليلا تنبه على مستند الاجماع ونقول
نظام امر الدين مقصود لصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم قطعا وهذه مقدمة
قطعية لا تصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة اخرى وهو انه لا يحصل نظام
الدين الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام
فان وجه المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدنيا لا يحصل الا بامام
مسلم للبرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا
لا يحصل الا بامام مطاع فهنا ان مقدمتان فهي ايهما النزاع فان قيل لم قلتم
ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا قلنا لانا نحصل الخراب الدنيا فان الدين
والدنيا توأمان والاشتغال باحدهما حراب للاخرى قلنا هذا الكلام من لا يفهم
ما نريده بالدنيا الان فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول الملذ والتنعم
والزيادة على الحاجه والضروره قد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت
واحد هما هذا الذي هو الاخر شرطه م وكذلك يغلط من لا يميز بين معاني الكلام والالفاظ

الثاني

المشتركه ومعلوم ان نظام الدين بالمعرفه والعباده ولا يتوصل اليهما الا بصحة
البدن وبقا الحياه وسلامه قدر الحاجات من الحبوه والمسكن والاقوات والامن
من هو اجمع الافات ولعمري ان من اصبح امنا في سربه معافا في بدنه معه قوت يومه
كان فمن حيزت له الدنيا بحذافيرها وليس بامن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه
في جميع الاحوال بل في بعضها فلا سطم الدين الا بحصول الامر على هذه المهمات
الضروريه والامن كان في جميع اوقاته مستغرق الخواسه نفسه عن سوف الظامه
وطلب قوته من وجوه الغليه متى يتفرغ للعلم والعمل وعما وسيلناه الى سعاده
الاخره فاذا بان ان نظام الدنيا اعني مقادير الحاجه شرط لنظام الدين م
واما المقدمه الثانيه وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا سطم الا
سلطان مطاع ومشهد له مشاهده او قات الفتن بموت السلاطين والايمه
وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان اخر مطاع دام الهرج وعم السيف
وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات وكان كل من غلب سلب ولم
يتفرغ احد الى العباده والعلم ان بقي حيا والاخرون يهلكون تحت طلال
السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ومل الدين اميس والسلطان حارس
وما لا حارس له فمهدوم وما لا حارس له فضايع وعلى الجمله لا يمارى العاقل
في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الاهواء وتباين الاراء
لو خلوا وارايهم من غير راي مطاع لجمع تشتتهم لهلكوا من عند اخرهم وهذا
مما لا علاج له الا السلطان القاهر المطاع لجمع شتات الاراء فان السلطان
ضروري في نظم الدنيا وان نظم الدنيا ضروري في نظم الدين ونظم الدين ضروري
في الفوز بسعاده الاخره وهو مقصود الانبياء قطعا وكان وجوب نصب الامام
من ضرورات الشرع الذي لا سبيل الى تركه ٥ الطرف الثاني في
بيان من يتعين من بين سايل الخلق لان ينصب اماما فنقول الذي ان الشخص على
واحد لم يجعل اماما بالشخص هي غير ممكن فلا بد له من التميز بخاصيه تفارق سايل الخلق
بها وذلك الخاصيه في نفسه وخاصيه من جهه غيره اما في نفسه فان يكون
اهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفايه والعلم والورع وهي بالجمله
خصايص القضاه ويشترط فيه مع زياده نسب قريش وعلم هذا الشرط الرابع
بالسمع حيث قال صلى الله عليه وسلم الايمه في قريش فهذا ميزه عن الشر الخلق
ولكن لما اجتمع في قريش جماعه موصوفون بهذه الصفه فلا بد من

خاصيه اخرى بمنزه ولس ذلك الا التوليه والتفويض من غيره فانما نعين الامامه
مهما وجدت التوليه في حقه على الخصوص دون غيره فمتى الان النظر في صفه
المولى فان ذلك لا يسلم لك الا حد بل لا بد فيه من خاصيه وذلك لا يصدر الا من
احد ثلثه اما النصص من جهه نبي واما النصص من جهه امام العصر
بان يعين لولايه العهد شخصا معينا من اولاده او من سايز قريش واما التفويض
من رجل ذي شوكه يقتضي انقياده وتفويضه متابعه الاخرين ومبادره الى المبايعه
وذلك قد يسلم في بعض الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرموق بالمتابعه
مستولي على الحافه ففي بعثته وتفويضه كفايه عن تفويض غيره لان المقصود
ان يجتمع سبات الاراء لشخص معين مطاع وقد صار الامام بمتابعه هذا
المطاع مطاعا وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين او ثلثه او جماعه ولا
بد من اجتماعهم وبعثتهم وموافقتهم على التفويض حتى يتم الطاعه بل اقول
لو لم ين بعد وفاه الامام الاقوى واحد مطاع متبع بعض بالامامه وتولاها بنفسه
وتشاغل بها واستتبع كافه الخلق لشوكته ولغايته وكان موصوفا بصفات
الايمه انعقدت امامته ووجبت طاعته ويتعين بحكم شوكته ولغايته وفي
منازعته اثاره الفتن الا ان من هذا حاله لا يجوز انضمام اخد البيعه من الابرار الاتقياء
واهل الحل والعقد وذلك لبعد عن الشبه فلذلك لا يتفق مثل هذا في العاده
الا عن بيعه وتفويض مثل فان المقصود حصول ذي راي مطاع يجمع شتات
الاراء ويمنع الخلق من المحاربه والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد ولو اتفق
هذا الامر من فيه الشروط كلها سوى العلم ولم يبعد مع ذلك ان يراجع العلماء ويعمل
بقولهم فما داموا ثابتين فيه لم يجب خلعه ومخالفته او يجب طاعته فلنا الذي
نراه ونعمل به انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل به من هو موصوف بجميع
الشروط من غير اثاره فتنه وبيجب قال فان لم يمكن ذلك الا بهيج قال وجبت
طاعته وحكم بامامته لان ما يفوتنا من تقليد غيره اذا افضى الى بيجه فتنه لا
تدانى ما يفوتنا ويتدارك ذلك الى هلاك النفوس والاموال وفساده صفه العلم
انما يراعى موته وتتمه للصلاح فلا يجوز ان يعطل اصل المصالح في التشوف الى مزاياها
وتكملاتها وهذه مسايل وفيه وليهون المستبعد لمخالفه المشهور على نفسه ؟
استبعاده وانزل من علوايه فلا امن ان يهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق
هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهري المصنف في الرد على الباطنيه

فان قيل اذا تساهلتم يحصل العلم لزم التساهل في تحصيله العدالة
وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مساهلة عن الاخبار ولكن الضرورات
تبيح المحظورات فنحن نعلم ان تناول الميته محظور ولكن الموت اشد منه فليت
شعري من يساعد على هذا ويقضي بسقوط الامامه في عصرنا لفوات شروطها
وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فاي احواله
احسن ان يقول القضاه معزولون والولايات باطله والانكحه غير منعقده وجميع
تصرفات الولاه في اقطار العالم غير نافذه وانما الخلق كلهم مقدمون على
الحرام او نقول الامامه منعقده والتصرفات والولايات نافذه لحكم
الحال والاضطرار فهو من يباشره امورا ان منع الناس من الانكحه والتصرفات
المنوطه بالقضاه وهو مستحيل ويودي الى تعطيل المعايش كلها وفي بقي الحال
بستة الاراء ومهمل للجماهير والرقعاء او نقول الكل مقدمون على الانكحة
والتصرفات ولكنهم يقدمون على الحرام الا انه لا حكم بفسقهم ومعصيتهم لضروره
الحال او نقول يحكم بانعقاد الامامه مع فوات شروطها لضروره الحال ومعلوم
ان البعد مع الابعد قريب واهون الشرين خيرين بالاضافه ويجب على العاقل
اختياره فهذا الحمق هذا النظر وفيه غنيه عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم
حقيقه الشي وغايته وانما ست طول الالف في نفسه فلا تزال النفره عن
نفسه في طبعه ونظام الضعفا عن المالوف شديد يعجز عنه الانبيا فكيف
غيرهم فان قيل فهلا قلتم ان النصص واجب من النبي والخليفه كي يقطع
ذلك دابر الاختلاف كما قال بعض الامايه اذا ادعوا انه واجب قلنا ذلك ليس بواجب
لانه لو كان واجبا لنص رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يمت ولم ينص عمر ايضا
بل بنت امامه ابي بكر وامامه عمر وامامه عثمان وامامه علي رضي الله عنهم
بالتفويض ولا لتفت الى الجاهل من يدعي انه صلى الله عليه وسلم نص على امامه علي
لقطع النزاع ولان الصحابه كابروا النص او جهلوه فامثال ذلك معارض بمثله
ويقال لما تنكرون على من قال انه نص على ابي بكر فاجمع الصحابه على موافقه
النص ومتابعته وموافقه من تقدير مخابرتهم النص وتجاهلهم ثم انما يحيل وجوب
ذلك لعذر قطع الاختلاف ولس ذلك بمتعذر فان البيعه تقطع مادة الاختلاف
والدليل عليه عذر الاختلاف في زمان عثمان والي بعد رضي الله عنهما ومعتقد
الامامه انه تولى بالنص الطرف الثالث في سر عقيدة اهل

للسنه في الصحابه والخلفاء الراشدين ﷺ اعلم ان للناس في
الصحابه والخلفا اسراف في اطراف فمن مبالغ في الثنا حتى يدعي العصمه للائمه
ومن متهجم على الطعن فيهم مطلق اللسان بذم الصحابه فلا تكون من الفريقين
واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد واعلم ان حب الله تعالى يستعمل على الثنا على
المهاجرين والانصار وتواتر من الاخبار تزكيه رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم
بالفاظ مختلفه كقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خيرهم
قرني وما من احد الا ورد فيه ثنا مخصوص في حقه بطول نقله فمنغي ان يستصحب
هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسئ الظن بهم بما حكي من احوال تخالف مقتضى حسن
الظن فاكثر ما نقل مخترع بالتعصب ولا اصل له وما ثبت نقله فالثنا ويل
منطرق اليه ولم تجر ما لا يتسع لتجويز الخطا والسهو فيه وحمل افعالهم على قصد
الخير وان لم تصبوه والمشهور من قتال معويه مع علي رضي الله عنه ومسير عايشه
رضي الله عنها الى البصره والظن بها انها كانت تطلب تطيين الفتنه ولكن
خرج الامر عن الضبط واول امر لا يبقى على وفق طلب اوايلها لا يسئل عن
الضبط والظن بمعاويه ﷺ الله انه كان على تاويل في ما كان يتعاطاه
وما نحكي سوى هذا من روايات الاحاد فالصحيح منها مختلط بالباطل
والاختلاف للتره لاختراع الروافض والخوارج واهل الفضول الخايضين في
هذه الفنون فسعي ان يلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فستنبط له
تاويلا وما تعذر عليك فقل له تاويل وعذر لم اطلع عليه واعلم بانك في هذا المقام
من اذ تسيء الظن بمسلم وتطعن فيه وتكون كاذبا او تحسن الظن به وتكف لسانك
عن الطعن وانت مخطي مثلا فالخطا في حسن الظن بالمسلمين اسلم من الصواب
بالطعن فيهم فلو سكت انسان مثلا عن لعن ابليس ولعن الحجاج وابي لهب
او من ست من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو سها هفوة
فطعن في مسلم بما هو بري عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل الشر
ما يعلم في النار لاجل التظنن به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبه مع انه
اخبار عما هو محقق في المغتاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يرض بطبعه
ميلا الى الفضول اثم ملازمه السكوت وحسن الظن بكافه المسلمين واطلاق
اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابه عامه ؛ رضي الله عنهم
واما الخلفا الراشدون فهم افضل من غير ضم وترتيبهم في الفضل

عند اهل السنه كترتيبهم في الامامه ولهذا كان ابو بكر اولنا فلان افضل من فلان
معناه ان مكانه عند الله تعالى في الدار الاخره ارفع فهذا غيب لا يطلع
عليه الا الله ورسوله ان اطلعه عليه ولا يمكن ان يدعي نصوصا قاطعه من صاحب
الشرع متواتره مفضيه للقطع الى هذا الترتيب بل المنقول الينا عن جميعهم
استنباط حكم الرجحان في الفضل من دقايق شمايله رضي الله عنهم اجمعين
اعنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله بالاعمال الظاهره مشمل ايضا على غايته
رحم ظن وهو من شخص محرم الظاهر وهو عند الله كمان ليس في قلبه وخلق خفي
في باطنه وهو من من من العبادات الظاهره وهو في سخط الله لخبث مستكن في باطنه
فلا مطلع على السرائر الا الله ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف
من النبي الا بالسماع فاولى الناس بسماع ما يدل على التفاوت في الفضل هم من الصحابه
الملازمون لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم وقد اجمعوا على تقديم ابي بكر ثم نص
ابو بكر على عمر ثم اجمعوا بعد ذلك على عثمان ثم على رضوان الله عليهم ولسنا نظن
بهم الخيانه في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان اجماعهم على ذلك احسن
ما استدل به على مرتبتهم ومن هذا اعتقد اهل السنه هذا الترتيب في الفضل ثم
بحثوا عن الاخبار فوجدوا وافيما ما عرف به مستند الصحابه واهل الاجماع في هذا
الترتيب فهذا ما اردنا ان نقتصر عليه من احكام الامامه والله اعلم

الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق

اعلم ان الفرق في هذا مبالغات وتعصبات وربما انتهى بعض الطوايف الى
تكفير كل فرقه سوى الفرقه التي اعتقدها وان اردت ان تعرف سبيل الحق فيه
فاعلم قبل كل شيء ان هذه مسئله فقهيه اعني ان الكلم بتكفير من قال قولا او
تعاطى فعلا فانه قاله معلوم انه لا دليل معه ولا برهان عليه وقاله بمجرد الاجتهاد ولا
مجال لدليل العقل فيما البته ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا ان هذا
الشخص كافر والكفر عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الاخره
وانه في النار على التابيد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن
من نكاحه مسلمه ولا عصمه لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه ايضا
اخبار عن قول صادر منه هو كذب واعتقاد هو جهل ولا يجوز ان يعرف بادله
العقل كون القول كذبا وكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل
موجب للتكفير امر اخر ومعناه كونه مسلطا على سفك دمه واخذ امواله

لیس

اطلاق القول بانه مخلد في النار وهذه الامور شرعيه فيجوز ان يرد الشرع
بان الجاهل والكاذب او الملذب مخلد في الجنه وغير ملتزم بعفوه وان ماله ودمه
معصوم فيجوز ان يرد ما العلم ايضا نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل
علم وذلك هو المطلوب بهذه المسئله فالمطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله
الشرع سببا لابطال عصمته والحكم بانه مخلد في النار وهو لم نظر نا في ان الصبي
اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر او مسلم اي هذا اللفظ الذي صدر منه هو صدق
في الاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه وماله ام
لا وهذا الى الشرع واما وصف قوله بانه كذب واعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع
واذا معرفه الكذب والجهل يجوز ان يكون عقليا اما معرفه كونه كافرا ومسلما فليس
الا شرعيا فلهذا نظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رق او حر ومعناه ان السبب الذي
جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لاملاكه ومسقطا للقصاص
عن سيده المستولي عليه اذا قتله وملون كل ذلك طلبا لاحكام شرعيه لا يطلب دليلها
الا من الشرع ويجوز التسوي في ذلك بالقطع مره وبالظن والاجتهاد اخرى فاذ تقرر
هذا الاصل فقد قررنا في اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما
ان يعرفه اصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او قياس على اصل ولذلك كون الشخص
كافرا اما ان يدرك باصل او قياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب
محمدا صلى الله عليه وسلم فهو كافر اي مخلد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال
في الحياة الى حد [illegible] الاحكام الا ان التكذيب على مراتب الرتبه الاولى تكذيب
اليهودي والنصراني وسائر الملل كلهم من المجوس وعبده الاوثان وغيرهم فليغيرهم
منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه من بين الامه هذا الاصل وما عداه كالملحق
به الرتبه الثانيه تكذيب ابراهيمه المنكرين لاصل النبوات والدهريه المنكرين
لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء لا كذبوه ولذبوا غيره
من الانبياء اعني ابراهيمه فكانوا بالتغيير اولى من النصاري واليهود والدهريه
اولى بالتغيير من ابراهيمه لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورته
انكار النبوه وملحق بهذه الرتبه كل من قال قولا ان ثبت فيه اصل النبوه او نبوه نبينا صلى
الله عليه وسلم على الخصوص لا بعد بطلان قوله الرتبه الثالثه الذين يصدقون
بالصانع والنبوه ويصدقون النبي ولكن يعتقدون امورا تخالف نصوص الشرع ولكن
يقولون النبي على الحق وما قصدوه باذكره الا اصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح

بالحق لكلال افهام الخلق عن درك وهاؤلاء هم الفلاسفه وجب القطع بتغيرهم
في ثلاث مسايل وهي انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والنعيم الجسماني
لخور العين والمآكول والمشروب والملبوس هم والاجوبي قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات
من يفصل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات يعلمها الملايكه السماوات
والثالثه قولهم ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالرتبه مثل
تقدم العله على المعلول والاقلم نبر في الوجود الا متساوقين وهاؤلاء اذا اورد عليهم
ايات القران زعموا ان اللذات العقليه تقصر الافهام عن درجتها فمثل لهم ذلك
[illegible] الصراح والقول به ابطال لفايده الشرايع وسد الباب
[illegible] الرسل فانهم اذا جاز عليهم الكذب
[illegible] صدر منهم الا وهو محتمل ان يكون
[illegible] تطمئن مع ذلك بانهم لقوه قلنا لانه
[illegible] كافر وهاؤلاء ملذبون هم معلوم
[illegible] عن كونه كذبا ٥ الرتبه
[illegible] الفلاسفه وهم الذين يصدقون ولا
[illegible] لون بالتعليل لمصلحه الكذب بالتاويل
[illegible] في محل الاجتهاد والذي سبق ان الميل
[illegible] اليه سببا فان استباحه الدماء والاموال

المحصل اليه الاحصور من المصلين الى القبله المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله لا والخطاء
في ترك الف كافر في الحياه اهون من الخطاء في سفك محجمه من دم وقد قال صلى الله
عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني
دماءهم واموالهم الا بحقها وهذه الفرق تنقسمون الى مسرفين وغلاة
والى مقتصدين بالاضافه اليهم وهو المجتهد الذي يجوز ان يكون مخطيا في
بعض المسايل وعلى بعض الفرق اظهر وتفصيل احاد تلك المسايل يطول فتثير الفتن
والاحقاد فان الشر الخاصل من هذا انما هو الذي جرهم التعصب واتباع الهوى دون
التعصب للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان المانع عندنا من النص تكفير
الملذب للرسول وهاؤلاء ليسوا ملذبين اصلا ولم يثبت لنا ان الخطاء في التاويل
موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وبيان العصمه مستفاده من قول لا اله
الا الله قطعا فلا يرفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على ان اسراف من

لیس

لاطلاق القول بانه مخلد في النار وهذه لا مور شرعيه ويجوز ان يرد الشرع
بان الجاهل والكاذب او الملذب مخلد في الجنه وغير ملتزم بهذه وان ماله ودمه
معصوم ويجوز ان يرد ما العلس ايضا نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب حرام وان الجهل
علم وذا هو المطلوب بهذه المسئله فالمطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله
الشرع سببا لابطال عصمته والحكم بانه مخلد في النار وهو نظرنا في ان الصبي
اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر او مسلم اي هذا اللفظ الذي صدر منه هو صدق
في الاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه وماله ام
لا وهذا الى الشرع واما وصف قوله بانه كذب واعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع
واذا معرفه الكذب والجهل يجوز ان يكون عقليا اما معرفه كونه حراما
الشرع فيما هو نظرنا في الفقه في ان هذا الشخص ر
جري هل نصبه الشرع مبطلا للشهادة وولايته و
عن سبيله المستولي عليه اذا قتله ملعون بكل ذلك طلبا
لما من الشرع ويجوز التوقي في ذلك بالقطع مره وبالظ
هذا الاصل فقد قرنا في اصول الفقه وفرغنا عنه ان كل
ان نعرفه باصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او قياس ع
كافرا اما ان يدرك باصل او قياس على ذلك الاصل والاصل
محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر اي مخلد في النار بعد الموت
في الحياه الى حكم الحكام الا ان التكذيب على مراتب الرتبة
اليهودي والنصراني وسائر الملل كلهم من المجوس وعبده الاوثان وغيرهم فليغيرهم
منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه من بين الامه هذا الاصل وما عداه كالملحق
به الرتبه الثانيه تكذيب ابراهيم المنذرين لاصل النبوات والدهريه لا المنذرين
لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه ولم يكذبوا غيره
من الانبياء كنبي ابراهيم فكانوا بالتغيير اولى من النصاري واليهود والدهريه
اولى بالتغيير من ابراهيم لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورته
انكار النبوه وملحق بهذه الرتبه كل من قال قولا ان ثبت فيه اصل النبوه او نبوه نبينا صلى
الله عليه وسلم على الخصوص الا بعد بطلان قوله الرتبه الثالثه الذين يصدقون
بالصانع والنبوه ويصدقون النبي ولكن يعتقدون امورا تخالف نصوص الشرع ولكن
يقولون النبي على الحق وما قصدوه ذكره الا اصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح

بل الحق ان كلا الفريقين عن درك وهاوية الفلاسفه وحب القطع سلفيهم
في ثلث مسايل وهي انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والنعيم بالجنه
بخور العين والمآكول والمشروب والملبوس هم والاجزي وقولهم ان الله لا يعلم الجزئيات
من يفصل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات يعلمها الملايكه السماويه
والثالثه قولهم ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالرتبه مثل
تقدم العله على المعلول والاقلم نريد في الوجود المتساوقين وهاولا اذا اورد عليهم
ايات القرآن زعموا ان اللذات العقليه تقصر الافهام عن درك مثل لهم ذلك
باللذات الحسيه وهذا الفرصراح والقول به ابطال لفايده الشرايع وسد لباب
الاهتداء بنور القرآن واستفاده الرشد من قول الرسل فانهم اذا جاز عليهم الكذب
لاجل المصالح بطلت الثقه باقوالهم فما من قول يصدر منهم الا ويصور ان يكون
كذبا فانما فالواذ لك لمصلحه فان قيل لم تلتم مع ذلك بانهم لم يقره قلنا لانه
عرف قطعا من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر وهاولا ملذبون فهم معلول
الكذب لمعاند فاسده ودل الاخراج اللام عن كونه كذبا ٥ الرتبه
الرابعه المعتزله والمشبهه والفرق كلها سوى الفلاسفه وهم الذين يصدقون ولا
يكذبون الكذب لمصلحه ولا غيرها ولا يسعلون بالتعليل لمصلحه الكذب بالتاويل
لانهم يحظرون في التاويل فهاولاء امرهم في محل الاجتهاد والذي ينبغي ان يميل
المحصل اليه الاحتراز من الطرفين بما وجد اليه سبيلا فان استباحه الدماء والاموال
من المصلين الى القبله المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطا
في ترك الف كافر في الحياه اهون من الخطا في سفك محجمه من دم وقد قال صلى الله
عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني
دماهم واموالهم الا بحقها وهذه الفرق تنقسمون الى مسرفين وغلاة
والى مقتصدين بالاضافه اليهم ثم المجتهد الذي يعذرهم قد يخطئه في
بعض المسايل وعلى بعض الفرق اظهر وتفصيل احاد تلك المسايل يطول فتثير الفتن
والاحقاد فان اكثر الخائضين في هذا انما حملهم التعصب واتباع الهوى دون
التعصب للدين ودليل المنع من تعذيرهم ان المانع عندنا بالنص تكفير
المكذب للرسول وهاولا ليسوا مكذبين اصلا ولم يثبت لنا ان الخطا في التاويل
موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وبيان العصمه مستفاده من قول لا اله
الا الله قطعا فلا يرفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على ان من

بالغ في التكفير لينزجر عن برهان فان البرهان اما اصل واما قياس على اصل والاصل هو
التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب اصلا فبقي تحت عموم العصمة
بعلامة الشهادة الرتبة الخامسة من يترك التكذيب الصريح ولكن ينكر اصلا من الشرع
المعلوم بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول لست اعلم ثبوت ذلك من رسول
الله صلى الله عليه وسلم لقول القايل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرئ عليه القرآن
والاخبار قال لست اعلم صدور هذا من رسول الله فلعله غلط وتحريف ولمن يقول انا
معترف بوجوب الحج ولكني لا ادري ان مكة وان الكعبة ولا ادري ان البلد الذي يستقبله
الناس ويحجونه هل هي البلد الذي حجه رسول الله وصفه القرآن فهذا ايضا سعى ان
لحكم بكفره فانه مكذب ولكنه محترز عن التصريح والا فالمتواترات يستدرك في دركها العوام
والخواص وليس ببطلان ما قوله ببطلان مذهب المعتزلة له فان ذلك لخصص بدركه اولو البصائر
من النظار الا ان يكون هذا الشخص قريب عهد بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور
فيسهل الحكم بتواترها عنده ولسنا نكفره لانه انكر امرا معلوما بالتواتر فانه لو انكر
غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة او انكر نكاحه حفصة بنت عمر
لم يكفر وجود الدين بحرضي الله عنه وخلافته لم يلزم به تكفيره لانه ليس مكذبا في اصل من اصول
الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وان كان الاسلام ولسنا نكفره لمخالفته الاجماع
فان لنا نظرا في تكفير النظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبهة كثيرة في كون الاجماع
حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن المطابقة على امر نظري وهذا الذي نحن فيه تطابق
على الاخبار عن محسوس بطابق العدد الكثير على سبيل التواتر توجب العلم الضروري
ومطابقة اهل الحل والعقد على امر نظري لا توجب العلم الا من جهة الشرع
ولذلك لا يجوز ان يستدل على حدوث العالم بتواتر الاخبار من النظار الذين حكموا
به بل التواتر الا في المحسوسات الرتبة السادسة الا يصرح بالتكذيب
ولا التكذيب ايضا مما هو معلوم على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن مما علم صحته
بالاجماع المجرد والمدرك الصحيح الا الاجماع فاما التواتر فلا سبيل له كالنظام
مثلا اذا انكر كون الاجماع حجة قاطعة في اصله وقال ليس يدرى على استحالة الخطا في اهل
الاجماع دليل عقلي قطعي عندي ولا شرعي متواتر الا نحمل التاويل فلكل ما استشهد
به من الايات والاخبار تاويل عن عمه وهو في قوله خارق لاجماع التابعين فانا نعلم
اجماعهم على ما اجمع عليه الصحابة حتى مقطوع به ولا نعلم خلافه فقد انكر
الاجماع وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي فيه نظر اذ الاشكالات تنتشر

في وجه كون الاجماع حجة مما لا يسوغ ذلك الا لمجتهد للعذر ولكن لو فتح هذا الباب الجرئ
الى امور شنيعة وهو ان قائلا لو قال يجوز ان يبعث رسولا بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
سعد الوقف في تجويزه ومستند استحالة ذلك عند البحث مستند الاجماع لا محالة
وان العقل لا يحيله وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدي ومن قوله تعالى وخاتم النبيين
فلا يعجز هذا القايل عن تاويله فمعول خاتم النبيين اراد به اولي العزم من الرسل وان قوله
النبي عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الرسول وقرن بين
النبي والرسول والنبي اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان فهذا
واشباهه لا سبيل ان تدعي استحالته من حيث مجرد اللفظ واما في تاويل ظواهر التشبيه
قضينا باحتمالات ابعد من هذا ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص ولكن الرد على هذا القايل
ان الامة فهمت بالاختراع من هذا اللفظ ومن قرائن احواله انه افهم عدم نبي بعده
ابدا وانه ليس فيه تاويل ولا تخصيص ومنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع وعند هذا
سفرع مسايل متقاربة مشتبهة نفتقر حل واحدة منها الى نظر والمجتهد في جميع
ذلك الحكم موجب ظنه نفيا واثباتا والغرض الان تجويز معاقد الاصول التي ينبني عليها
التكفير وقد رجع الى هذه المراتب الستة ولا يفرض من فروع الاصول ما يندرج تحتها الا في
الرتبة الستة ومهما ان اجتهد بحسب الامكان الى هذه الاصول والمقصود
التاصيل دون التفصيل وان قول السجود لمن يرى الصنم لغزو هو يعد مجرد
لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو اصل اخر قلنا لا وان الكافر في اعتقاده لعظم
الصنم وتكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم وللقرآن والذي تعرف اعتقاده لعظم
الصنم تارة بصريح لفظه وتارة بالاشارة ان كان اخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة
قاطعة والسجود حتى لا يحتمل ان يكون السجود لله ولهذا الصنم بين يديه كالحايط
وهو غافل عنه او غير معتقد لتعظيمه فان ذلك يعرف بقرائن الاحوال وهذا
كحجة تمدنا ان الكافر اذا صلى نحكم عنا اهل الحكم باسلامه اي هل يستدل به على
اعتقاده التصديق وليس هذا اذا نظر اخارجا عن ما ذكرناه ونقتصر على هذا القدر
في تعريف مدارك التكفير وانما اوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمنقول
لم ينظروا فيه بنظر فقهي اذ لم يحن ذلك من فنهم ولم تشتد تعطشهم لكون هذه
المسئلة من المهمات لان النظر في الاسباب الموجبة للكفر من حيث انها اجناس
وجملات نظر اغلبي ولكن النظر من حيث ان هذه الجملات مقتضية بطلان
العصمة والخلود في النار وهو نظر فقهي وهو المطلوب ونختم الكتاب بهذا

فقد اثبتنا هنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغنى
عنه الخارج عن سمات العقايد وقواعدها واقتصرنا من ادلته ما اوردناه
على الجلي الواضح الذي لا يقصر الفهم الامام عن دركه فسئل الله ان يجعله وبالا علينا
وان يصحه في ميزان الصالحات اذا ردت اعمالنا اليها بمنه ولطفه وسعة جوده
تم الجزء بحمد الله تعالى ومنه
والصلاة على سيدنا محمد وعترته
وبهامشه الاقتصاد في الاعتقاد تصنيف
الامام حجة الاسلام زين الدين محمد بن محمد بن محمد
الغزالي رضي الله عنه اول جزء الاولى
منه شعر وجزء حرره لنفسه العبد الفقير الى
رحمة الله تعالى المسيب جعفر حامد الله ومصليا
على رسوله والى رحمة الله من ترحم عليه وجميع المسلمين

كتاب الجام العوام عن علم الكلام

تصنيف الشيخ الامام حجة الاسلام زين الدين ابي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي
رضي الله عنه

وجدت بخط ابي القسم عبد الرحمن بن المظفر القيمري على ظهر كتاب له قال وجدت الحديث الصحيح باسناد
اسقطه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا فرغ الله تعالى من القضاء بين الخلق دعا العلماء
فقال لهم لم اضع العلم فيكم وانا اريد ان اعذبكم وقد كنتم تخلطون كما تخلط الجمال من غير ان تشعرت
ذلك عليكم وغفرت لكم لم ابالي وعزتي عبادي وارشادهم الى حلمي وتعليمكم لهم الخير ادخلوا الجنة
بغير حساب