



1137

no
k.9

Süleymaniye U Kutüphanesi	
İsmi	Esat ef.
Yeni No	CD
Eski Kayıt No	1137



بسم الله الرحمن الرحيم
 قرأت على شيخنا وسيدنا ومولانا امام الامة وقدره الائمة ناصر الحق
 ساد الشبه مفتي الفرق ناسخ الشبه براهين اليقين سيف الدين ابي الحسن علي
 بن علي الامين الكوفي ادام الله ايامه الحمد لله الذي لا يبلغ مدرك عظمته
 الواسعونه ولا يدرك كنه حقيقته العارفونه ولا يحيط بحلال صمدية العالمونه تعالى
 عنه انه يحيط به الاوصاف والظنونه وجل عزه ان خلقه الاعوام والسنوات احوال وكل موجود
 سواء فهو كاي بعد ما لم يكن وفاسد بعد ان يكون والصلوة على محمد رسوله
 القائم بشرعه والمظهر لدينه بعد ان كان مكنون وعلى اله واصحابه اعلام
 الهدى وسعادن السمر المصون **وقد** فانه لما كان كما لكل شئ وقامه حصول
 كماله الممكنة له كان كمال النفس الانسانية حصولها بالها من الكالات هي
 الاحاطة بالمعقولات والعليا المحمولات ولما كانت العلوم متكررة والمعارف
 متعددة وكان الزمان لا يتسع لتحصي جميعها والعمر يقصر عن الاحاطة بكسرها
 مع تقاصر الحس وقصورها وضعف الاداعي فتورها وكثرة القواطع استيلاء
 الموانع كان الواجب السعي في حصول كملها والاحاطة بافضلها تقديما
 الالهيم فالاهم وما الفائدة في معرفتها ولا يخفى ان
 ابصار البصائر وعمد نحو اعناق المهم **الاهم** اطرها كما موضوعه اجل الموضوعات
 وغايتها اشرف الغايات والحد لية ومتمد السوا من الشرعية وبه صلاح
 العالم ونظام **اهم** والطرق الموصولة اليه يقينيات والمسالك المرشدة نحو
 وذلك هو العلم الملقب بعلم الكلام الداخلة في ذات واجب الوجود وصفاته
 وافعاله ومتعلقاته فكان اولى بالاهتمام بتفصيله والنظر في تحقيقه وتخصيله ولما كنا
 مع ذلك قد صدقنا اصوله ونقحنا اصوله واحصنا بمبانيه ووضحنا مبانيه
 واطهرنا اعواره وكشفنا اسرارها وفرغنا منه بقصب سبوح الاولين وخرنا غانا
 افكار المتقدمين والمتأخرين واسترغنا منه خلاصة الالباب وفضلنا القشر
 عن اللباب سألني بعض الاصحاب والفضلاء في الطلاب جمع كتاب حاولنا
 جامع الافكار افكار ارباب العقول مقتصد لا يخرجهم **المثل**
 ولا يفرط الاختصار الى النقص والتخلل فاحبته اذ عونه واحفته بانسنته
 رجاء للفوز يوم المعاد والقبلة عند قيام الاشارة وهو المسئول الى انه كملنا
 الرشد في ما رمناه وسيدنا لما قصدناه وانه يقبلنا من الغنار وسورة الكافر

في تحصيل العادة الابدية من
 الابدات والديه جميع العلوم
 الدينية صح

انه قريب من دعاه بحبيب من قصده واسمعه ابكار الافكار
 جملته مشتتلا على ثمان قواعد تتضمنه جميع مسائل الاصول في العلم
 واقسامه في النظر وما يتعلق به في الطرف الموصلة الى المطلوبات النظرية
 وفي انقسام العلوم الى الموجود والمعدوم وما ليس بوجود ولا معدوم
 في البنات وفي المعاد وما يتعلق به من السمعيات واحكام الثواب والعقاب
 في الاسماء والاحكام في الامانة ومن له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
القاعدة الاولى في صفة العلم واقسامه وتشمط على اربعة اقسام في
 حد العلم ووصفته في العلم الضروري واخلاف الناس فيه في العلم الكسبي
 في احكام العلم **القسم الاول** في حد العلم ووصفه اما حصة العلم فقد اختلف
 الناس في عبارات الدالة عليها فقال بعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ما هو
 عليه وهو باطل بالمعتقد عن تقليد وجود الرب تعالى فانه معتقد للشئ على
 ما هو عليه وليس اعتقاده علما وهذا ما لا يندفع وان زبد في الحد مع سكن النفس
 اليه فانه يخرج عنه العلم بالمعدوم المستحيل الوجود فانه علم وما يتعلق به ليس
 بشئ بالاتفاق ومنهم من زاد في الحد اذ اوتع عن ضرورة او نظر هذه الزيادة
 وان اندفع بها الاشكال الاول فلا يدفع بها الاشكال الثاني ومن زعم ان العلم
 لا يتعلق بالمعدوم المستحيل الوجود فحكمة علم بصدق والعلو التصدي
 لسعد عي علم من تصورين واحد التصورين المعدوم المستحيل الوجود فيكون
 منافيا لقوله مع كونه منكر للبدية وما عده كل عاقل من نفسه من العلم
 باستحاله الجمع من الشئ والاثبات فهو غير متصور مع كون الشئ غير معلوم و
 قال القاضي ابوبكر العلم معرفة المعلوم على ما هو به وهو باطل من وجهين الاول
 ان الله تعالى علما عنده ولا سال لعله معرفة بالاجماع فلا يكون الحد جامعاً للثبات
 انه عرف بالعلم والمعلوم مستق من العلم والمشتق من الشئ كون اخفى من ذلك
 الشئ تعرف الاظهر بالاخفى ممنوع كيف وفنه زيادة لاحاطة بها وهي قول علي ما
 هو به فانه المعرفة بالمعلوم لا يكون الا على ما هو به وقال الشيخ فيه عبارات
الاولى العلم هو الذي يوجب كونه من قام به علما الثانية هو الذي يوجب لمن
 قام به اسم العالم الثالثة العلم ادراك المعلوم على ما هو به والعبارة ان
 الاوليات كالمفصولان من حيث انه احد العالم في حد العلم وهو اخفى
 منه ثم لاحاطة الى الزيادة وهي على ما هو به على ما تقدم وقال الاستاذ
 ابوبكر بن فوران العلم ما صح توصله من الذي قام به احكام الفعل والاعانة

وهو باطل فإنه ان اراد به ما يصح به احكام الفعل وانقائه بطريق الاستقلال
فهو محال فان انقائه الفعل كما يتوقف على العلم فيتوقف على القدرة وان اراد به
يتوقف على الانقائه والاستقلال به فيلزم عليه القدرة فانها كذلك وليست
علما وايضا فان الواحد مثاله علم وهو غير موثر في انقائه فعل من الافعال
القائمة به ولا الحارجه عنه اذ هو غير موجد لها على اصلنا وقد قيل في ابطاله ايضا
ان العلم قد يكون بئلا يصح به انقائه كعلم الواحد مثا بنفسه وبالله تعالى والمستحالا
فان ما تعلق به ليس فعلا ولا مما يصح انقائه به وانما يلزم هذا الابطال ان لو قيل العلم
هو ما يصح به انقائه كل ما يتعلق به واما اذا اراد به ما يصح به في الجملة انقائه الفعل فلا
وقال ابو القاسم الاسفرائيني العلم ما يعلم به وفيه ايضا تعريف العلم بما هو اخص منه وقال
بعض اصحاب العلم اثبات المعلوم على ما هو به وهو فاسد من بداهة الوجه الاول
ان فيه تعريف العلم بالمعلوم وهو فاسد على ما تقدم الثاني ان اذا كان العلم اثباتا
المعلوم فالعلم بالمعلوم يكون مثبتا للمعلوم ويلزم من ذلك ان يكون علمنا
بوجود الرب تبارك وتعالى اثباتا له وهو محال الثالث ان الاثبات قد يطلق ويراد به ايجاد
الشيء وسكينه عن الحركة وقد يطلق على العلم تجوزا ولا يخفى ان ارادة الاثبات بالاعتبار
الاول والثاني ما نحن فيه متمنع والثالث فيه تعريف العلم بالفعل وهو متمنع وقال غيره
من اصحاب العلم تبين المعلوم على ما هو به ولا يخفى ما فيه من الزيادة وتعریف العلم
بما هو اخص منه والذي يخصه ان التبين مستمر بالظهور بعد الحفاء والوضوح
بعد الايهام وذلك مما يوجب خروج علم الرب تبارك وتعالى عن الحد وقال غيره العلم هو الثقة
بان المعلوم على ما هو عليه ولا يخفى ايضا ما فيه من الزيادة وتعریف العلم بما هو اخص منه
كيف وانه يلزم من كون الرب تبارك وتعالى عالما ان يكون واقعا بما هو عالم به واطلاق ذلك
على الله تعتمتع شرعا وقالت الفلاسفة العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم
في النفس فيكفر عليه ان من علم الحرارة والبرودة ان يكون صورة الحرارة والبرودة
منطبعة في نفسه ويلزم من ذلك ان يكون العالم بها حاراً وبارداً وهو محال فان
قبل المنطبع انما هو مثال الحرارة والبرودة قلنا فامثال ان كان مسائياً في
الحقيقة للممثل فالاشتكال لازم ولا فيلس مثاله ولا العلم متعلقا به ولو تجدد
العلم اختلفت العلم والمناخرون فقال بعضهم لا طريق الى تعريفه بل الحد بل تعريفه
انما هو بالتبني والمثال وقال بعضهم العلم بالعلم بداهة لان ما عدا العلم لا يعرف
الا بالعلم فلو كان غيره معرفا له كان دورا ولان الانسان يعلم بالضرورة وجود
نفسه والعلم احد تصوري هذا التصديق البديهي وما يتوقف عليه البديهي

لانفس الحرارة والبرودة جمع

نكون

فيكون بداهة تصور العلم بداهة ومهما باطلان اما القول الاول فلان الطريق
المذكور في التعريف ان حصلت به معرفة العلم وتمييزه عن غيره فلا معنى للحد الا
هذا وان لم يحصل به تمييز العلم عن غيره فلا يكون معرفا للعلم وما القول الثاني فغير
لازم فان الدور بوجوبه لا يكون التحديد بما خارج عن العلم ولا يلزم من
ذلك امتناع التحديد مطلقا اذ الحد اعلم من الحد بما خارج عن العلم على ما لا
يخفى اللهم الا ان يكون العلم بسيطا وليس كذلك اذ هو نوع من مقولة المضاف على
داي فيكون مر كبا كيف وانه لا دورا لنا يلزم مع اتحاد جهة التوقف عن العلم
على العلم لا من جهة كون العلم صفة مميزة له بل من جهة كونه مدركا به وتوقف
العلم على الغير بالصدق فلا دور علم الانسان بوجود نفسه وان كان بداهة في
يلزم ان يكون العلوم التصورية بداهة لوقوع النسبة البديهية بينها فانه
لا معنى للفضية البديهية الا ما اذا حصل العلم بغيره وانما ينادى العقل في
النسبة الواجبة لها من غير توقف على نظر واستدلال وسواء كانت المفردات
معرفة بالبديهية او النظر ولهذا فان النفس احد التصورات في المثال المذكور
ووالعلم بمعنى النفس غير بداهة والاشبه في تحديده ان يقال العلم عبارة عن
حصول معنى في النفس حصولا لا تطرق اليه احتمال كونه على غير الوجه الذي
حصل عليه ويعني حصول المعنى في النفس تمييزه في النفس عما سواه ويدخل
فيه العلم بالاثبات والنفي والمركب والمخرج عنه الاعتقادات والظن
حينئذ لا يبعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي حصل
عليه في النفس وهو وجوبه لا سلبا لانه لو كان سلبا فسلبه يكون اثباتا لان
سلب السلب اثبات ولو كان كذلك لما صح سلب العلم عن المعدوم المستحيل
الوجود لما فيه من الصاق العدم المحض بالصفة الثبوتية وهو محال فان قيل
بهذا وان دل على ان العلم ثبوتي فهو معارض بما يدل على كونه سلبيا وذلك لان
الجهل البسيط نقيض العلم والجهل البسيط ليس امر سلبيا والا كان سلبيا
اثباتا كما ذكرتموه ولو كان اثباتا لما صح سلب الجهل عن المعدوم المستحيل الوجود
لما فيه من اثبات الصفة الثبوتية للمعدوم المحض وهو محال اذا كان الجهل
البسيط ثبوتيا والعلم المناقض له يكون سلبيا قلنا هذا انما يلزم لو كان الجهل
البسيط نقيضا للعلم وليس كذلك بل مقابل له والمتقابلان اعلم من المتناقضين
ولا يلزم من كونه احد المتقابلين ثبوتيا ان يكونه الآخر سلبيا وهذا يجوز اجتماعها
في الكذب ولو كانا متناقضين لما اجتماعا فيه وقد قيل العلم صفة اضافية في العلم

وتوقف مع

والمعلوم وفيه نظراته ان قيل ان الاضافة عدم فسلب الاضافة يكون وجودا
 ويلزم من ذلك ان يكون سلبي الاضافة من الاعداد المحضة موجبا لانصاف العدم في
 المحض لصفته الشوتية وهو محال وان قيل ان الاضافة وجود فيلزم ان يكون الاضافة
 بين المتعد والمناخر صفة ثبوتية لهما مع ان احدهما معدوم وان الاضافة بالتقابل
 بين السلب واليجاب صفة ثبوتية لهما مع ان احدهما معدوم وان يكون الاضافة
 فتد بالعقابيل من السلب واليجاب صفة ثبوتية لهما مع السلب عدم
 محض وان كان كل واحد من الامر من محال فالعلم لا يكون صفة اضافية واذا
 عرف معنى العلم فهو حاصل محقق عند العقلاء باتفاق ولو لم يخالف ذلك
 غير السوفسطائية وبما في الكلام معهم فيما بعد وهو ينقسم الى قديم وحادث
 اما العلم القديم فهو علم الله تعالى وسائر الكلام فيه فيما بعد واما العلم الحادث
 فنقسم الى ضروري وكسبي ولا بد من الاشارة اليهما **التقسيم الثاني** في العلم
 الضروري واختلاف الناس فيه وقد قال القاضي بوبكر العلم الضروري هو العلم
 بالحادث اللازم للمخلوق لزوما لا محذور الى الانفكاك عنه سبيلا وهذه العبادات
 وان وقع الاحتراز فيها عن علم الله تعالى الا انه لا مانع من ذوال العلم الضروري
 ثبوت اضداده كما ياتي فلا يكون جامعا وان قيل المراد به منع الانفكاك مقدورا
 للكلف او عادة فيدخل فيه العلم النظري بعد حصوله فانه كذلك وليس ضروريا عند
 فلا يكون الحد مانعا واما الصحاح لو اريد به منع الانفكاك قل النظر مقدورا للكلف
 او عادة والحق ان الضروري قد يطلق على ما اراد عليه وعلى ما يدعو الحاجة
 اليه دعاء قويا كالحاجة الى الاكل في المحضة وعلى ما سلب فيه الاقدار العقل
 والترك كحركة المرء تقش الا ان اطلاق العلم الضروري على العلم الحادث انما هو
 بهذا الاعتبار الاخر وعلى هذا فالعلم الضروري هو العلم الحادث الذي لا قدرة
 للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال ذلك كالعالم بالمحسوسات بالحواس
 الظاهرة كالعلم بالسموعات والبصرات والشمومات والمذاقات والملموسات
 او بالحواس الباطنة كعلم الانسان ببلذته والمه والعلم بالامور العادته كعلمنا
 بان الجبال المعهودة لنا باقية والمخارج عابرة وكالعلم بالامور التي لا سبب
 لها ولا احد الا انها نفسها خالته عنها كالعالم بان لا واسطة بين النفي
 والاثبات وان الضدين لا يجتمعان وان لكل اكب من الحجر وربما خصت
 هذه بالبداهيات واذا عرف معنى العلم الضروري فقد اختلف فيه فقال
 قوما ان جميع العلوم الواقعة ضرورية غير معدومة للعباد لكن من هؤلاء

مع انه احد هما معدوم وانه يكونه الاضافة
 ما اشتق بل جميع السلب واليجاب صفة ثبوتية
 لهما
 صح

من ذلك

من قال الجميع غير مقدور للعباد ولا يتوقف على نظر واستدلال ومنهم من قال
 العلوم كلها وان كانت غير مقدورة فمنها ما حصوله لا عن نظر ومنهم ما
 حصوله عن نظر لكن بعد تمام النظر يقع العلم ضروريا غير مقدور عليه وقال
 قوما العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته والاعتقادات الصحيحة ضرورية
 غير نظرية وما عدا ذلك فلا يمتنع ان يكون نظريا وقال بعض الجهمية جميع العلوم
 نظرية لا ضرورة فيها وقال بعض المتأخرين ما كان من العلوم التصورية فهي
 ضرورية وما كان من العلوم التصديقية فنقسمه الى ضرورية والى الذي عليه
 اعتماد المحصلين انه ليس كل علم ضروريا اذ هو خلاف ما يجد كل عاقل من نفسه
 في المسائل المختلف فيها كحدوث العالم ووجود الصانع والجوهر الفرد وبقاء
 الاعراض الى غير ذلك قد لو كانت العلوم كلها ضرورية لما ساء الخلاف فيها من
 الحجج الكثير من العقلاء ممن يقولون بالحجة بقولهم ولما وجدوا من نفسه الحلو عنها
 وعلى هذا يبطل قول من فصل بين العلوم المتعلقة بالله تعالى وصفاته والاعتقادات
 الصحيحة وبين غيرها من قوله ان يكون العلم ضروريا مع حصوله عن النظر فلا نزاع
 معه في التسمية فانما لا يعنى كونه مقدورا وغير ضروري غير كون الطريق
 المفصل اليه مقدورا للعباد لا يعنى ان العلم الحاصل عنه مقدور كمن وان معرفته
 تعالى واجبة بالاجماع انا بالعقل والشرع وان كان بالعقل فالعقل لا يوجب
 فعل ما ليس مقدورا وان كان بالشرع فالشرع ايضا لا يوجب فعل ما ليس
 بمقدور وعلى ما ياتي وكما انه ليس كل علم ضروريا وليس كل علم نظريا والارفر في
 التسلسل الممتنع بل البعض ضروري والبعض نظري وسائر الرد على شبهة تنكري
 الضروريات فيما بعد ومن قال بالفرق بين التصور والتصديق فتداحته عليه
 مح ابطلنا به في كتاب دقائق الحقائق **التقسيم الثالث** في العلم الكسبي والعلم المكتسب
 فهو العلم المقدور وبالقدرة الحادثة وقد اختلف اصحابنا في جوار وقوع العلم الكسبي
 من غير نظر واستدلال مجوزه قوما وان كانت العادة على خلافه كالاستناد الى
 السحق ومنع منه آخرون وعلى هذا ممن لم يجوز انفكاك العلم المكتسب عن النظر
 فخذ المكتسب عنده مطرد في العلم النظري فكل علم يكتب عنده نظري وكل نظر
 مكتسب ومن جوزه لا انفكاك له يطرد جدا المكتسب عنده في النظري وان اطرد حد
 النظري في المكتسب وكل نظري مكتسب وليس كل مكتسب نظريا وعلى هذا فقد
 اختلفا بباب هذا المذهب في العبادات الدالة على العلم النظري فمنهم من قال
 هو العلم الواقع عقيب النظر الصحيح ومنهم من قال ما يوجب النظر الصحيح ومنهم

ونظري

من قال هو الواجب عن النظر الصحيح ومنهم من هو المقدر بالمتصور فيه نظرا صحيحا و
منهم من قال ينضمه النظر الصحيح والعبارة الاولى مدخولة بما يقع من العلوم
الضرورية عقيب النظر الصحيح كما علم بما يحدث من الالذة والفرح والغم
ونحوه فانه ليس نظريا مع وجود الحد والعبارة الثانية والثالثة فغير مرضية
على رأى اصحابنا لا شعارها بوجود العلم ووجوبه عن النظر وليس كذلك على ما
سياتي في النظر والعبارة الرابعة غير مطردة على رأى من يرى من اصحابنا ان العلم
الحاصل عن النظر غير مقدور للبعد واما العبارة الخامسة وهي عبارة القاضى
بكرهى موافقة لاصول اهل الحق من اصحابنا وان كان فيها نوع غموض بسبب غموض
معنى التضمين وكشفه ان يقال معنى تضمين النظر الصحيح للعلم انها مجال لو قدرنا
انتفاء الافات واصدار العلم لا ينفك احدهما عن الاخر من غير محاباة لا تولد
كالعرض مع الجوهر ويذكر النظر وان لم يكن هو نفس النظر فالعلم الحاصل عنده
لا يخرج عن ان يكون النظر له متضمنا له فعبارة القاضى يكون مطردة في
هذه الصورة ايضا **القسم الرابع** في احكام العلم ويشتمل على تسعة فصول
ا في محور وقوع العلم الضروري نظريا وبالعكس في مراتب العلوم في العلم
الواحد الحادث هل يتعلق بمعلومين ام لا في جواز تعلق علم لمعلوم او معلوم
مات على الجملة في اختلاف العلوم واما لها في تعلق العلم بالشيء من وجه
دون وجه في امتناع وجود علم لا معلوم له في محل العلم الحادث وانه
لا يقال في اصدار العلم الحادث واحكامها **الفصل الاول** في محور وقوع
العلم الضروري نظريا وبالعكس اما ان العلم الضروري يهل بجوز وقوعه
نظريا فقد قال به القاضى ابو بكر في بعض اقاويله وجماعة من المتكلمين
وتناء اخرون ومنهم من لم يجوز ذلك فيما كان من العلوم الضرورية
شرط في كمال العقل وجوزه فيما عداه وقد ذهب القاضى ابو بكر هذا
التفصيل في قول اخر اليه مثل الى المعالى من اصحابنا واجتج من قال
يحوز ذلك في العلوم الضرورية مطلقا بان العلوم من جنس واحد
فما جاز في البعض جاز في الكل وقد جاز في بعض العلوم ان يكون نظرية
فكذلك في الساب والقابل ان يقول وان كانت من جنس واحد فلا يمنع ذلك
من اختلافها وعن كل واحد بتعيين غير تعيين الاخر ومع ذلك فلا يكره
ان ما جاز احد على الاخر ليجوز على ان يكون ما جاز على اصددها بسبب
تعمته وان تعمير الاخر مانع منه واشترك العلوم كلها في عارض واحد وهو

الادراك

الادراك والاحاطة او غير ذلك غير ال على الاحاد اذ لا مانع من اشتراك
المختلفة في لازم واحد عام لها وايضا فانه لو جاز وقوع العلوم الضرورية
نظرية فكل ما هو جاز ان يكون لا يلزم من فرض وقوعه المحال فليغرض وقوع
جميع العلوم الضرورية نظرية ولو كان كذلك لاستحال وقوع شئ من العلوم
النظرية لان العلم النظري لا بد وان يتبهي الى العلم الضروري والاسلسل
الامر الى غير النهاية وهو ممتنع وايضا فانه اذا جاز وقوع العلوم الضرورية
نظرية جاز وقوع العلوم الضرورية التي هي شوط كمال العقل في النظر نظرية واذا
كانت نظرية فيكون متوقفة على النظر والنظر متوقف على كمال العقل الذي
لا يتم النظر الا به وكمال العقل الذي لا يتم النظر الا به متوقف على تلك العلوم
الضرورية فيكون دورا وايضا فانه لو جاز وقوع العلوم الضرورية نظرية
فالنظر على ما ياتي بصادر وقوع المنظور فيه ففي حالة النظر لا يكون عالما بها
وذلك بحول تجوز ان يكون العاقل حالة النظر غير عال به بحالة اجتماع القدرين
والا واسطة بين النفي والاثبات وان الواحد اقل من الاثنين وان الجسم في ان
واحد لا يكون في مكائين ولا يخفى ما في ذلك من الاحاله واتجاه قول من كره التذ
فان قيل هذا وان دل على امتناع وقوع الضروريات نظرية فما المانع من
وقوعها كسببية مقدورة للبعد وان لم يقتصر الى نظر واستدلال كما قاله
الاستاد ابو اسحق في بعض مذاهبه فنقول لو وقعت كسببية مقدورة
للبعد لصح الاضراب عنها لكونها مقدورة فانه لا معنى للمقدور الا ما يصح
فعله وتركه والكان مضطرا اليه وملجأ فلا يكون مقدورا ولا يخفى ان
اضراب العاقل عن العلوم البديهية محال كيف وان هذا مما لا يطرد في العقل
عنده اذ هو من العلوم الضرورية فلوجاز وقوعه مقدورا لصح الاضراب عنه
واضراب العاقل عن عقله محال فلو كان حصول العلم مقدورا يستدعى حصول
العقل وحصول العقل اذا كان من العلوم المقدورة يتوقف على حصوله في
نفسه وحصوله في نفسه يتوقف على كونه مقدورا وهو دون ممتنع وربما
قيل في ابطاله لو جاز حصول العلم الضروري مقدورا من غير نظر لجاز حصول
العلم النظري من غير نظر واستدلال ولو جاز ذلك لا يحسم علينا الدعاء الى
النظر والاستدلال المفضي الى معرفة الله تعالى مع وجوبه لجواز ان يقول
المدعو ذلك حاصل من غير نظر واستدلال وهو ما يلزم ان لو لم يجز
وقوع الضروري مقدورا من غير نظر حوان ذلك في النظر فلا بد من دليل جامع

ولادليل عليه وايضا فان حصول ذلك مع تجويزه خارق للعادة والمخبر عن نفسه بما خرق العادة غير مصدق فيه واما من منع من جواز ذلك مطلقا فحجته ما اشترنا اليه في الاعتراض وربما اجمع بان جواز وقوع العلم الضروري نظرا للجواز وتوابع الآلام والواجب وغير ذلك مما وقوعه غير مكتسب مكتسبا وهو تمثيل من غير دليل جامع فلا يكون صحيحا على ما تقدم ومن قال بالتفصيل من العلوم الضرورية التي بها كمال العقل وغيرها مستنده اما في ما مضى فيه بالحوار مستندا للقائلين بتبعية الجواز وقد عرف ما فيه وفيما مضى فيه بنفي الجواز فيما اسلفناه من الدرر في الاعتراض على القائلين بالجواز مطلقا واما ان العلوم النظرية هل تجوز ان يقع ضرورية غير مقدورة للعبد فهذا مما انفق عليه اهل الحق من اصحابنا واما المعتزلة فوافقون على الجواز في الكل غير انهم يمنعون من وقوع في البعض كالعالم بالله تعالى وصفاته واجب على العبد فلو لم يكن من حيث ان العلم بالله وصفاته ذلك مقدورا لكان الاجاب قحا ومستندهم في الجواز ان العلوم من جنس واحد فثبت للبعض جازان ثبت للكل والله تعالى قادر على خلق العلوم الضرورية للعبد غير مقدورة له فكذلك الباقى في ويرد عليه من الاشكال ما ورد على حجة القائلين بجواز وقوع العاقل الضرورية نظرية على ما سبق **الفصل الثاني** في مراتب العلوم لا يعرف خلافا في جواز كون العلم النظري مستندا الى علم ضروري او علم نظري سدا في الاخرة الى علم ضروري واما الخلاف في جواز استناد العلم الضروري الى النظري والى ضروري اخر ما استناد العلم الضروري الى النظري فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من جوزه اعتمادا منه على ان العلم يستحيل اجتماع الضد ضروري والتضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض نظري لا ضروري فالعلم يستحيل اجتماع الاضداد ضروري وهو مستندا الى العلم بوجود الاضداد وهو نظري ولهذا فان من لا يعلم وجود الاضداد لا يحكم باستحالة اجتماعها وانكره الباكون من حيث ان العلم الضروري لا خلق للنفس عنه بخلاف العلم النظري فانه لا يمنع الخلو عنه بتقدير عدم النظر فلو كان العلم الضروري مستندا الى العلم النظري لا يصح الى جواز خلو النفس عن الاصل مع امتناع خلوها عن البايع وهو محال فمختلف هو في الجواب عن مستند الفرق الاول فمنهم من قال بان العلم باستحالة اجتماع الضدين نظري وليس ضروري ولهذا يحسن قامة الدليل على من قال بجواز اجتماع الحركة

من حيث ان العلم بالله وصفاته

والسكون

والتسكون والسود والبياض في محل واحد من ارباب الكمون والظهور **ب** ومنهم من قال العلم يستحيل اجتماع الضدين وان كان ضروريا الا انه مستندا الى علم ضروري فان من نفي الاعراض لا ينكر حاد الا لولا اللذة عليه ولا استرب في ذلك واما هو مسترب في كون هذه الصفات مغايرة للذوات والعلم يستحيل اجتماع هذه الاضداد لا يتوقف على كونها مغايرة للذوات فاذن ما توقف عليها العلم الضروري ضروري وما ليس بضروري فالضروري غير متوقف عليه والحق عندي في ذلك متوقف على تخيص محل النزاع ليكون التوارد بالنسبة والاثبات على محز واحد فنقول العلم بالنسبة الواقعة من مفردات القضية بعد تصور مفرداتها قد يقال له ضروري بمعنى ان العلم بها غير مكتسب ولا مقدور وان كان نظريا كما اسلفناه في القسم الثاني وقد يقال لم ضروري بمعنى ان العلم بها لا يتوقف بعد العلم بالمفردات على النظر والاستدلال فان كان الاول فالقضية نظرية ولا مانع فانه يميز كونها نظرية ويميز كون العلم بها غير مقدور وعلى هذا فلا يمنع استناد مثل هذا الضروري الذي هو نظري الى العلم النظري وان كان الثاني فالقول يستند مثل هذا الضروري الى العلم النظري اما بمعنى انه يستند الى علم نظري خارج عن العلم بالمفردات ونظري متعلق بالمفردات فان كان الاول فهو تناقض اذا الكلام فيما لا يفتقر بعد تصور مفرداته الى النظر فاذا قيل بافتقاره الى النظر فقد خرج عن ان يكون ضروريا بهذا الاعتبار وان كان الثاني فلا حفا لجوازه ولا يخرج القضية بذلك عن ان يكون ضرورية اذا القضية الضرورية بهذا الاعتبار هي التي يبادر العقل بالنسبة الواجبة لها بعد تصور مفرداتها من غير توقف على نظر والاستدلال وواضح ان العلم بالمفردات ضروري بهذا الاعتبار او نظريا على اسلفناه وعلى هذا فلا يمنع خلو النفس عن العلم بهذه النسبة مع فرض عدم التصور للمفردات فمن سلم ان مثل هذا العلم الضروري لا يخلو النفس عنه مطلقا واما لا يخلو عنه مع فرض تصور المفردات والقول بان العلم يستحيل الجمع بين الضدين نظري فلا يخفى ما فيه من اكار البديهة وامكان قول مثل ذلك في كل بديهي فالقول بانه حسن الاستدلال على القائلين بالكمون والظهور فانما يلزم ان لو

كان استدلاله على احتمال الجمع من الضدين وليس كذلك بل على احتمال
ما يعتقدونه من الكون والظهور مما يقضى اليه من الجمع بين الضدين
و فرق بين المقامين ومن قال من اصحابنا العلم بكل واحد من الضدين
ضروري كما ان يريد به الحقيقة او الوجود قال اريد بالحقيقة فلا يخفى ان العلم
بحقيقة السواد والبياض مثلا غير ضروري فانه كم من عاقل انقضى عليه
الذي لو يعلم حقيقة مادون نظر واستدلال وان اريد به العلم بوجود السواد
والبياض عسافا لوجوده على اصول اصحابنا لا يريد على الحقيقة فاذ كانت
الحقيقة غير معلومة ضرورة فذلك الوجود واما انه هل يجوز استناد العلم
الضروري الى الضروري فقد اختلفت ائمتنا فيه اصحابنا فحوزه القاضي ابوبكر
محتجا عليه بان العلم الضروري باس من الامور الخارجة عن نفس العالم
يتوقف على العلم بنفس العلم وعلم المر بنفسه ضروري وانكره اخرون
اعتادا منهم على ان الضروري لو افتقر لظهور اخر في حصوله لم يخرج عن كونه
ضروريا والحج ان قيل بان الضروري يكون بعد مفردات القضية
متوقفا على امر يتضمنه فهو غير ضروري فالجواب ما قاله المقام وان اريد به
ما يلزمه لا على وجه يكون متضمنا له فالجواب ما قاله القاضي هذا ما عندي
فيه وعسى ان يكون عند غيري غير **الفصل الثالث** في تعلق العلم الواحد
بمعلوماتين وقد اختلفت ذلك فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير
من المعتزلة ان العلم الواحد لا يتعلق بمعلوماتين على التفصيل وقد
بعض اصحابنا الجواز ذلك مطلقا ومن اصحابنا من فصل بين العلم الضروري
والنظري فحوز ذلك في العلم الضروري دون النظري كالشيخ ابو الحسن
الباهلي والديمارتضاه القاضي ابوبكر وابو المعالي ان كل معلومين تصور
العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كما لسواد والبياض والقديم والحادث
وخون فلا يتصور تعلق العلم الواحد بالحادث بهما وكل معلومين لا يتصور
فرض العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كما لعلم بالعلم بالشيء والعلم بذلك
الشيء فانه لا يتصور العلم بالشيء مع امكان عدم العلم بالعلم بالشيء
وكذلك بالعكس وكالعلم بثلاثة احد الشئيين الاخر مع العلم بثلاثة الاخر
له فانه لا يتصور انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر وكذلك في طرف
المضاد والمخالفة بل وكالعلم بالنسبة الواحدة الواقعة بين المفردات
اجابا وسلبا فانه لا يمكن انفكاك عن العلم بالمفردات كالعلم بان الانسان

حيوان

7 حيوان وانه ليس بحجر فلا بد وان يكون العلم بهما واحدا اما المذهب الاول
فحجته انه لو جاز ان يتعلق العلم الواحد بالحادث بمعلوماتين لجاز ان يتعلق
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى ويلزم من ذلك ان يكون الواحد منا عالما بما يعلم واحد
لمعلومات لا يتناهى وهو ممتنع واما المذهب الثاني فحجته انه لا مانع من تعلق
العلم الواحد اذا كان قد يبا معلومات متعددة فذلك العلم بالحادث فان
احكام العلة لا يختلف شاهد ولا غائبا واما المذهب الثالث لقابل بالمفصل
بين الضروري والنظري فحجته في جواز تعلق العلم الضروري بمعلوماتين ما هو حجة
من اوله وحجته في امتناع تعلق العلم النظري بمعلوماتين ان كل واحد من المعلومين
فالعلم به نظري علم ما وقع به الفرض والعلم النظري متوقف على النظر ويلزم من
من ذلك اجتماع النظر المنفصلين الى العلم بالمعلوماتين وكل نظرين فهما متصبا
على ما ياتي واجتماع الضدين محال واما المذهب الرابع وهو مذهب القاضي
فحجته في الطرف الاول من وجهين الاول انه لو جاز تعلق علم واحد بالحادث
بمعلوماتين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر لا يعلب الجاز
مستحيلا وذلك محال وبيان ان العلم بالسواد مثلا بما يجوز انفكاكه عن العلم
بالبياض فلو كان العلم المتعلق بهما واحدا لما تصور انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالاخر وذلك محال لما فيه من انقلاب الجائز ممتنعا الثاني انه
لو جاز ان يكون العلم الموجب لكون العالم عالما بالسواد وعالما بالبياض واحدا
مع الاتفاق على تجوز ان يكون مختلفا لكانت الصفة الواحدة موحدة لما
لوحه الصفات المختلفة من الاحكام ولو جاز ذلك لجاز وجود صفة
واحدة لوجب ما يوجب العلم والقدرة من كون العالم عالما والعاقل ذرا
وذلك محال وحجته في الطرف الثاني من وجهين ايضا الوجه الاول انه اذا علم
الواحد مناشئا فاما ان يكون عالما بعلمه بذلك الشيء ولا جاز ان يكون
غير عال به والاسماع ان يقال بان العالم متنا على جميع المعلومات ولكنه
لا يشعر بكونه عالما ولا يخفى ان حصول علم الانسان وهو لا يشعر به محال وان كان
عالما بعلمه بذلك الشيء فاما ان يكون عالما بعلمه بذلك الشيء هو علمه بذلك الشيء
او غيره لا جاز ان يقال بالغايرة والا كان العلم بالعلم بذلك الشيء غير العلم
بالعلم بذلك الشيء ويلزم منه التسلسل الممتنع وان كان هو هو فهو المطلوب
فان العلم واحد والمعلوم مختلف وهو الشيء والعلم بذلك الشيء الوجه الثاني انه
لما امتنع الانفكاك بين كون العالم عالما بالشيء وبين كون ذلك الشيء معلوما ولزم

بالعلم

من ذلك امتناع اضافته هذين الحكمين الى علمين يكون احدهما موحيا للحكم العا
لمية والاخر موحيا للحكم المعلوماتية وكذلك اذا كانت معلوميتكلا واحدا من الشئتين
لا يمتنع عن الاخر كما يمتنع استنادها الى علمين وجبان يكون الموجب لوصفها علما
واحد وفي صحيح هذه المذاهب نظرا ما حجة المذهب الاول فلغايد ان يقول
نسلم انه يلزم من جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين فصاعدا على وجه يكون
متناهما جواز تعلقه بمعلومات غير متناهما وان كان المحقق بها معتزليا
فيلزم عليه القدرة الحادثة فانه يجوز تعلقها عنده بمقدورين فصاعدا
مع احادها وما يلزم من ذلك جواز تعلقها بمقدورات غير متناهما وان
كان ذلك غير ممتنع في القدرة فمثله في العلم من غير فرق واما حجة المذهب
الثاني فلا يخفى انها قياس تمثيلي والحق شاهد يغلب من غير دليل جامع فيكون
باطلة ثم لا يلزم على من اخرج بذلك من اصحابنا القدرة الحادثة فانها
لا تتعلق باكثر من مقدور واحد على اصلنا كما ياتي وما يلزم من جواز تعلق
قدرة الرب تعالى بمقدورين فصاعدا جواز ذلك في القدرة الحادثة ولا يخفى
بعد الفرق بين العلم والقدرة واما حجة المذهب الثالث على جواز تعلق
العلم الضروري بمعلومين مع اتحادهم فهي حجة المذهب الثاني وقد عرف ما
فيها واما حجة على امتناع تعلق العلم النظري بمعلومين فانما يلزم ان لو امتنع
تعلق العلم الواحد بمعلومين بناء على نظر واحد وهو غير مسلم واما الحجة
الاولى على الطرف الاول من المذهب الرابع وهو مذهب القاضى ان يكره قائما
يلزم ان لو قيل يجوز انفكاك العلم بالسواد عن العلم بالبياض مطلقا
وليس كذلك بل لغايد ان يقول انما يجوز الانفكاك ان لو علما بعلمين
اما اذا علما بعلم واحد فلا فادرجاله جواز الانفكاك لا جامع حاله
عدم الانفكاك فلا يلزم منه انقلاب الجائز مستحيلا فان قيل اذا جاز
ان يكون السواد والبياض معلوما بعلمين فلو جاز ان يكونا معلومين
بعلم واحد وكل واحد من المعلومين يجوز ان يتعلق به علم لا يجوز تعلقه
بالاخر وعلم يجوز تعلقه بالاخر فالعلمان با متماثلان او غير متماثلين فان
كان الاول فيلزم من تماثلها اشتراكهما في اخص صفات النفس اخص
صفات احدها انه لا يجوز تعلقها بالمعلوم الاخر اخص صفات نفس العلم
الاخر جواز تعلقه بالمعلوم الاخر وذلك بحر ان يكون كل واحد من العلمين
يجوز تعلقه بالمعلوم الاخر ولا يجوز وهو محال وان كانا غير متماثلين
فاما

ص
تعلقه

9
8
فاما ان يكونا من قبيل ما يجوز اجتماعها اولافان كان الاول فلزم منه جواز
تعلق علمين بمعلوم واحد وهو ممتنع والا كان العالم بالشئ عالما به مرتين
وعاقل ما لا يحد ذلك من نفسه كيف وان احدا العلمين لا يكون مفيدا
ضرورة كون ما يتعلق به معلوما وان كان الثاني فلزم من عدم اجتماعها
في حالة اجتماع حكمها والا كان الحكم ثابتا دون موجبيه وهو محال الاجتماع
بين حكمها غير ممتنع فلغايد ان يقول المختار انما هو القسم الثالث وهو حالة
الجمع بين العلمين والقول بان لو احتمال الجمع بين العلمين لاستحال الجمع بين
حكمها مستمرا ولكن لا نسلم جواز الجمع بين الحكمين فان حكم كل واحد من
العلمين كون من قام به عالما وكما يمتنع الجمع بين الموجبين يمتنع الجمع بين
الحكمين والا كان الحكم ثابتا دون موجبيه وهو محال كيف راما لا نسلم
ان كون العالم عالما يزيد على قيام العلم به حتى يقال بالموجب والحكم
اما الحجة الثانية على الطرف الاول فانما يلزم ان لو امتنع على الصفة الوا
ان يوجب ما توجب الصفات المختلفة ولا يلزم من امتناع ذلك
في بعض الاحكام كالعالمية والقادرية امتناع ذلك مطلقا الا ان
الاشتراك في دليل المنع ولا سبيل اليه كيف وان قد لا نسلم ان يجوز
وجها على ما تقر قيل هذا فلا يصح الاستدلال واما الحجة الاولى على الطرف
الثاني ففي غاية الحسن والقوة لكن لغايد ان يقول الكلافا انما هو في جواز
تعلق العلم الواحد بمعلومين وتعلق العلم بنفسه نسبة واضافة بين العلم
نفسه وذلك يستدعي التغير بين العلم ونفسه وهو محال فلا تعلق
للعلم بنفسه وقرول القائل بنفسه وذاته نسبة في اللفظ دون المعنى
واما الحجة الثانية في اصلها ايضا يرجع الى قياس تمثيلي ولا دليل عقلي
موجب الاشتراك في الحكم فلا يصح كيف ولغايد ان يقول في الفرق ان
العلم يستدعي وجود المعلوماتية والعالمية ولا يستدعي وجود معلوم
فلا يلزم من امتناع استناد المعلوماتية والعالمية الى علمين امتناع استناد
المعلوماتين الى علمين وان اشترك كل واحد من القميين في عدم الانفكاك
وبالجملة فاقرب هذه المذاهب انما هو مذهب القاضى فعليك بالاجتهاد
تحقيقه **الفصل الرابع** في جواز تعلق علم بمعلوما ومعلومات
على الجملة وقد اختلف في ذلك فذهبت المعتزلة والقاضى ابو بكر الى
تجويزه وذهب كثير من اصحابنا وابن الجبهي في بعض اقواله الى المنع من ذلك

وصورة المسئلة العلم بان رجلا في الدار مع قطع النظر عن عيونه وان
 معلومات الله يعي لا يتنازع مع قطع النظر عن تفاصيلها وقيل الحوض في التصريح
 والابطال لا بد من تليخيص محل النزاع فنقول لا خفاء بان المفهوم من العلم
 بان معلومات الله يعي غير متناهية وان رجلا في الدار غير المفهوم من العلم
 بتفاصيل المعلومات وتمييز الرجل عن غيره فعلى هذا العلم بالجملة اما ان
 يراد به العلم بعمق النهاية في معلومات الله تعالى ويكون الرجل في الدار غير
 مشروط بملازمة الجهل بالتفاصيل والتمييز فان كان الاول فالعلم
 بالجملة غير مناف للعلم بالتفصيل والتمييز وهو غير متمنع في حق التقدم
 لا الحادث على ما لا يخفى وسواء افرق في حق الحادث العلم بالجملة عن العلم
 بالتفصيل او لم يفرق وان كان الثاني فالعلم بالجملة غير متمنع في حق الله
 يعي لما فيه من لزوم الجهل في حقه ومتصور في حق المخلوق فانه لا يبعد
 علمنا بان معلومات الله غير متناهية مع جهلنا بتفاصيلها فان قيل اذا
 جوزتم تعلق العلم بالحادث بالمعلوم بهذا الاعتبار فاما ان يجوز فاعلم
 انه يعي العلم بما علمه العبد على ما علمه اوله فان جوزتم ذلك لزوم الجهل
 في حق الله يعي بالتفاصيل وهو محال وان لم يجوزوا ذلك فقدما وجب عليه
 يعي الجهل بما علمه العبد وهو ايضا محال وايضا فان العلم بالجملة بهذا
 الاعتبار لا يجامع العلم بالتفصيل وعند ذلك فاما ان يكون متضادين
 او غير متضادين لا جائز ان تعلق الاول به في خلاف منتهى العلم
 المختلفه ولا جائز ان يقال بالثاني والاولا فقدر الاجتماع وهو خلاف
 الفرض وايضا فان العلم بالمعلوم على الجملة بهذا الاعتبار اذا كان لا يفتك
 عن الجهل بالتفصيل فاما ان يكون العلم بالجملة هو الجهل بالتفصيل
 غيره فان كان الاول فيلزم ان يكون العلم جبرلا وهو محال وان كان الثاني
 فلا يمتنع ان يكون الامر بالشيء هو غير النهي عن تضاده ولم يقولوا به
 وهذه الحياتان الزمت من القول ستعلق العلم بالحادث بالمعلوم على
 الجملة بالا اعتبار المذكور فيكون محالا والجواب عن الاشكال الاول
 انه لا يمتنع سلب العلم عن الله يعي بما علمه العبد اذا كان اثبات ذلك العلم
 محال في الجهل في حقه يعي بل سلبه واجب نفيا للجهل عنه فالعلم بالجملة
 غير متضاد للعلم بالتفصيل بل يلزمه الجهل بالتفصيل والجهل بالتفصيل
 متضاد للعلم بالتفصيل وكان امتناع الجمع بين العلم بالجملة والعلم
 بالتفصيل

والعلم بالجملة هذا الاعتبار بلازم
 الجهل بالتفصيل فكأنه مشتق من
 العلم وعنه الثاني انه صح

لتفصل لا تضادها بل ملازمة ضد العلم بالتفصيل للعلم بالجملة وعن الثاني
 انما يلزم ان يكون العلم بالجملة جهلا بالتفصيل ان لو نلزمنا لزوما متعاكسا
 كما في الامر بالشيء والنهي عن تضاده وليس كذلك فان العلم بالجملة وان لازمة
 الجهل بالتفصيل فالجهل بالتفصيل لا يلزمه العلم بالجملة فافتقر **الفصل**
الخامس في اختلاف العلوم وتماثلها وكل علمين تعلقا بمعلومين فهما
 مختلفان وسواء تماثل المعلومان كبياضين او اختلفا كالسود والبياض
 واجتمع بعض الاصحاب عليه بان العلم باحد المعلومين لا يقوم مقام الاخر
 ولا يستمسك والا كان العلم باحد البياضين علما بالآخر والعلم بالبياض
 علما بالسود وهو محال ويلزم عليه البياضان والسودان فانهما متماثلان
 تلان وما يلزم من تماثلها ان يكون احدهما هو الاخر فكذلك لا يلزم من تماثل
 العلمين ان يكون العلم باحد المعلومين هو العلم بالمعلوم الاخر والا قرب في ذلك
 ان يقال لو لم يختلفا تماثلا ولو تماثلما اجتماعا اذ التلان على ما ياتي متضا
 ان وكل علمين تعلقا بمعلوم واحد فان اتحاد المعلوم ووقته وحمل
 العلمين واحد فالعلمان متماثلان لقيام كل واحد منهما مقام الاخر فان
 كل واحد منهما هو علم بعين ما هو معلوم الاخر واما ان اختلف وقت المعلوم
 بالعلمين وكان محل العلمين واحدا بان كان احد العلمين متعلقا به في
 وقت والاخر في وقت آخر فقد قيل اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين
 كما لا يؤثر في اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين وليس
 كذلك فان المعلوم فيما نحن فيه ليس من حيث هو جوهر او عرض من الاعراض
 فقط بل مقيد بوقت معين فان المفهوم من كون الجوهر معلوما في
 وقت كذا غير المفهوم من كونه معلوما في وقت غير ذلك الوقت واذا اختلف
 المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين اللهم الا ان ينظر اليه
 من حيث هو جوهر ما و عرض ما ونقطع النظر عما وقع به الاختلاف من
 الوقت فالمعلوم يكون واحدا والعلمان به متماثلان واما اذا اختلف محل
 العلم واحد وقت المعلوم المتماثل كما العلم القايم بزيد والعلم القايم بحمرو
 قال الاصحاب ان قلنا ان كل واحد من العلمين اقضي لذاته ان يكون مختصا
 بذلك المحل دون غيره فهما مختلفان والا فيها متماثلان وعلى هذا فما
 كان من العلوم متماثلا فهي متضادة وما كان منها مختلفا فقد اختلف
 اصحابنا في تضادها والذی علیه المحصلون انها غير متضادة فانه ما

المقتضاه صح

من علمين مختلفين الا وتصور الجمع بينهما نظر الى الاستقراء وما يمنع فيه
الجمع من المختلف فليس كذلك بل النظر الى جزئي العادة وبالجملة فالقول
نتفي التضاد من العلوم المختلفة حتى لا يوجد منها ضدان وانباته غير
يقيني فلا يساعد عليه دليل قطعي غير النظر الى السير والاستقراء
الناقص وليس يقطعي **الفصل السادس** في العلم بالشئ من وجه
والجهل به من وجه وقد اختلف في ذلك فقال بعض اصحابنا يجوز ان فان من
علم وجود الجوهر وجهه فقد علم الشئ من وجه وجهه من وجه وقوله
القاضي ابو بكر المعلوم من حيث هو معلوم يمنع ان يكون مجهولاً من وجه ومن
علم وجود الجوهر المعلوم من حيث هو ذات ما ليس مجهولاً من وجه والمجهول
من التخيير فامر زائد على معلومه ومن اراد ان يكون الشئ مجهولاً من وجه ومعلوماً
من وجه ما ذكرناه فهو متحيز ولا مانع معه في غير الاطلاق والعبارة و
الحق ما ذكره ثم اتفق المتكلمون على امتناع العلم بوجود الشئ والجهل بوجود
ذلك الشئ وان يكون الشئ مجهولاً من جهة ما كان معلوماً وهذا انما يتم بحقيقته
ان لو اتحدت جهة العلم والجهل من القوة والفعل بان يكون معلوماً مجهولاً
بالفعل وبالقوة واما ان اختلفا لجهتانه فلا يمنع ان يكون الشئ معلوماً
بالقوة مجهولاً بالفعل مع اتحادهما وذلك كما اذا علمنا كلياً عاماً ان كل
اشئ فهو زوج وانفق ان كان ما في يد زيد اثنين فقد علمنا كونه زوجاً
بالقوة لدخوله تحت عموم القضية الكلية وانا جهرلنا اثنيين
فقد جهلنا كونه زوجاً بالفعل فالعلم بالقوة للعلم بالقضية الكلية و
الجهل بالفعل للجهل بالقضية الجزئية **الفصل السابع**
في امتناع وجود علم لا معلومه وقد اتفق العقلاء على امتناع وجود علم
لا معلومه وضالهم ابو هاشم في العلم المتعلق بالمستحيلات طرد التحد
الشئ بان المعلوم فقال العلم بامتناع الضدين وانفناء شريك الله تعالى
وامتناع كون الجزء مساوياً للكل وحذ ذلك علم لا معلومه مع موافقته
على تعلق العلم بالمستحيلات وكونها عالمين بها فقد وافق المعنى
وضالفة اللفظ فانه لا معنى لكونها معلومة غير تعلق العلم بها والافقيف
يتصور وجود علم لا معلومه مع ان العلم والمعلوم من قبيل المتضاد
بيانات التي لا تعقل لكل واحد منها الامع تعقل الآخر ولو ساع ذلك
لساع القول بوجود معلومه لا علم له ولا عالمه ووجود علمه ولا عالمه و
ذكر

اجتماع

وذكر ولا مذكور وقدرة ولا مقدور الى غير ذلك ولم نقل به قابل و
كل ما يتحيز في منع الانفكاك في هذه الصور فهو لا ذم فيها نحن فيه وقد
نيل في ابطاله ايضا ان العلم بالتحالة اجتماع الضدين علم بالضدين
وهما معلومان والعلم بالتحالة شريك الباري علم بوجود الباري تعالى
وهو معلوم وكذلك العلم بكل استحالة لا بد وان يكون العلم
فيها متعلقاً بمعلوم فاطلاق القول بان كل شئ لا يتصور
بان علمه لا معلوم له محال لكنه منبني على القول بان كل امر من
لا يتصور العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فالعلم بهما واحد
وقد عرف ما فيه ثم لوقال ابو هاشم المراد بهذا الاطلاق
انه ليس كل ما يتعلق به العلم يكون معلوماً كالاتحالة
لا غير لانه فت هذه المواظدة اللفظية **الفصل الثامن**
في محل العلم بالحادث وانه لا يفتاد له اما محل العلم فاعلم ان العلم
ينقسم الى ما يتعلق بالكليات وهي المعاني المشتركة من الجزئيات
المجردة عن الشخصيات الموجبة للشخص كالعلم بحقيقته
الجسم من حيث هو جسم وهو ما يصلح لاشترائك الاجسام المشخصة
فيه والى العلم بالجزئيات التي لا يصلح معناها لاشترائك كثيرين
فيراها كعلم بهذا الجسم وهذا الجسم ونحوه فما كان من **الفصل التاسع**
فقد قالت الفلاسفة ان محل النفس وسياق تحقيق معنى النفس
فما بعد وما كان من القسم التام فله قوى جسمانية قائمة باجزاء
خاصة بالبدن وتلك الاجزاء ينقسم الى ظاهرة وباطنة اما القوى
الظاهرة فهي الحواس الخمس الظاهرة وهي السمع والبصر والشم
والذوق واللمس فاما السمع فعبارة عن قوة مرتبة في العصبية
المنبسطة على السطح الباطن من صماخ الاذن من شأنها ان
يدرك الصوت والحادث من قرع او قلع متوسط مماسه العصبية
بالهواء المتموج بالسبب الموجب للصوت ولاجل توقف السمع
على تروح الهواء الواصل الى الاذن كان السماع لما قرب اسرع مما
بعد وكان الصوت يسيل من جانب الى جانب عند هبوب الريح وكان
ضرب الحجر للحجر من قبل بلوغ الصوت للاذن واما البصر فعبارة عن
قوة مرتبة في العصبية المجوفة من اعين من شأنها ادراك ما ينطبع

للمرء...

في الرطوبة الجليدية من شباح الاجسام ذوات الالوان بوساطة الجسم
المستف ولهذا فانه مهما لم يكن بين العين والمرى شقاق بعدد لم يتحقق
الرؤية اما بان يكون في غاية القرب المفراط والبعد المفراط وان ما بينهما
جسم غير شفاف واما الشتم فعبارة عن قوة مرتبة في رتبة في مقدم اللذع
من شأنها ادراك ما ساد اليها بواسطة الهواء المستنشق واما الذوق
فعبارة عن قوة منبثة في العصبية المنبثة المنبسطة على سطح اللسان
من شأنها ادراك ما يرد عليها من الطعوم بتوسط ما فيه من الرطوبة العذ
بة يستحالتها اليه او يتسببها الاحساس به على لظفره واما اللمس فعبارة
رزة عن قوة منبثة في كل البدن من شأنها ادراك ما يفعل عنه البدن من
الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما القوي
الباطنة فهي خمس ايضا وهي المعبر عنها بالحس المشترك والمصورة والمخيلة
والوهمية والمحاذقة اما الحس المشترك فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم
التخويف الاول من الدماغ من شأنها ادراك ما يتأدى اليها من الصور المنطبعة في
الحواس الظاهرة واما المصورة فعبارة عن قوة مرتبة في محور التخويف الاول
من الدماغ من شأنها حفظ ما يتأدى الي الحس المشترك من الصور واما المخيلة فعبارة
رزة عن قوة مرتبة في مقدم التخويف الاوسط من الدماغ من شأنها الحكم على ما
في الصورة بالانفاق والافتراق واما الوهمية فعبارة عن قوة مرتبة في محور
التخويف الاوسط من الدماغ من شأنها ادراك المعاني الغير المحسوسة من المعنى
المحسوس كالمعنى الذي يدركه الشاة من الذنب موصلا لتفرها منه واما المحاذقة
فعبارة عن قوة مرتبة في التخويف الاخير من الدماغ من شأنها حفظ ما ادرك
ركنه الوهمية وزعم بعض متفلسفة المتأخرين ان المدرك كالكليات والجزء
انما هو النفس والقوى الظاهرة والباطنة غير مدركة بل له في ادراك النفس
لهذه المدركات واما اصحابنا فابديه المحسوسة عندهم غير مشترطة
كما ياتي بل كل جزء من اجزاء بدن الانسان اذا قام به ادراكه وعلم فهو مدرك
عالم به وهذا مما يقوم بالتدب ومثله فما لا يحب عقلا ولا يتبع لولاد ولا
له الشرع عليه بقوله تعالى ان في ذلك لذكر لمن كان له قلب وتوكل اللهم قلوب
يعقلون بها ام لمهم فان يسمعون بها وتوكل بها فلا يتدبرون القرآن ام على قلوب
اقتالها واما الكلام على وجود النفس وكونها مدركة للكليات دون الجز
ثبات فيياتي الكلام عليه فيما بعد واما ان العلم غير باق مما اختلف فيه ايضا
والله

مطلب صواب العلم
صحيح مشترك
قوة مقصورة
قوة متخيلة
قوة وهمية
قوة حافظة

مطلب العلم غير باق فما
اختلف فيه

والذي عليه اجماع المعتزلة نفا العلم الضرورية والكنسية التي لا تتعلق بها
التكليف واما العلوم الكنية المكلفة بها فقد قال الجاهل انها غير باقية والا كان
المكلف بها حال بقائها غير مطيع ولا عاجز ولا مثاب ولا معاقب مع تحقق
التكليف وهو خلاف اصلهم في لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به بتقدير
العقل والترك حتى انه طرد ذلك في كل عرض مقدر تتعلق به التكليف وخالفه
ابوهاشم في ذلك ووجب بقاء العلوم مطلقا واما اصحابنا فانهم قضوا باستحالة
سأها لكونها اعراضا وسياتي تحقيق ذلك في استحالة بقاء الاعراض **الفصل**
التابع في اضداد العلم للحادث واحكامها وادداد العلم للحادث الجهل و
الشك والظن والغفلة والذهول والنوم والعمى والموت
اما الجهل فقد يطلق على بسيط ومركب اما البسيط فهو عدم العلم في ما من شأنه
ان يكون عالما لا عدم العلم مطلقا والا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة اذ
هي غير عالمة وعلى هذا فالجهل بهذا الاعتبار اثبات عدمه لانه صفة اثبات
والفرق بين الامر بظاهر وعلى هذا فلا يخفى ان التقابل وامتناع الجمع بين العلم
والجهل بهذا الاعتبار لذاتها الا لامر خارج عنهما وبه يظهر احواله قول
من اخرج الجهل بهذا الاعراض عن اضداد العلوم الا ان يشترط في الضدان
يكون ذاتا واما الجهل المركب فقد قيل فيه انه عبارة عن اعتقاد الجاهل
على خلاف ما هو عليه لا على خلاف كونه جاهلا ولا اخرج عن كونه جاهلا
بل على خلاف ما اعتقده وهو غير سديد لما فيه من تعريف الجهل بالجهول
وهو اخفى من الجهل لكونه مشتقا منه فالاولى في ان يقال الجهل هو اعتقاد
المعتقد على خلاف ما المعتقد عليه في نفسه ولا يخفى ان لفظ المعتقد
يعم الموجود والمعدوم والذم ليس بشيء فكان اولى من لفظ الشك وهذا مما
لا خلاف في كونه ضد العلم واما احكام الجهل فمنها انه غير مقدر على
العبد بنظر واستدلال وسواء كان بسيطا او مركبا فان النظر ان كان
صحيحا فهو يتضمن العلم بالجهل وان لم يكن صحيحا فلا يتضمن الجهل كما ياتي
بل المقذور بالنظر والاستدلال وفعه بان يحاول الناظر نظرا صحيحا
نفضي به الى العلم الذي هو ضده فيرتفع فاذا جهل العبد حاصله بحلق الله
تعالى له ذلك من غير نظر واستدلال وزعم بعض الناس انه لا قدر الله تعالى على
خلق الجهل لانه عالم بجميع مقدراته فلو كان قادرا على فعل الجهل لغيره
لكان عالما به وخرج الجهل عن كونه جهلا وكان عالما بما هو جاهل به وهو

اضداد العلم
الجهل

صحيح مشترك

احكام الجهل

ممتنع وهو غير سديد فان من فعل الجهل لغيره لا يلزم ان يعود اليه حكمه حتى يكون جاهلا به وانما يعود حكمه الى من هو قائله بل الفاعل له يكون عالما به على ما هو عليه من كونه جهلا ومن علم الجهل على ما هو عليه لا يكون جاهلا ثم لو عاد الى الله مع حكم الجهل بسبب خلقه له في العبد حتى يوصف بكونه جاهلا لعاد اليه حكم الغفلة والسهو والعجز بسبب خلقه لذلك العبد باتفاق المسلمين ووصف بكونه عاقلا وساهيا واعجازا وهو محال واما حكم الجهل في حوازل علق الواحد منه بمجهولين وحوازل الجهل بشئ واحد من وجه دون وجه واخلاق الجاهل لات وتائلها وامتناع وجور جهل لا مجهول له وامتناع بقائه وتعيين محله فعلى ما سبق في العلم الحاد والاختلاف في كل مقام كالاختلاف في العلم والاحتياج كالاحتياج بالمهف والمختار ومن احكامه ان الجهل هل هو مثل العلم ام لا اما الجهل البسيط فلا خلاف في كونه ليس مثلا للعلم فان عدم الشئ لا يكون مثلا للشئ واما الجهل المركب فذهب كثير من المعتزلة الى كونه مثلا للعلم فان من اعتقد كون زيد في الدار مثلا ولم يكن زيد فيها وتبقى على ذلك الاعتقاد حتى وجد زيد في الدار فان اعتقاده الاول الموصوف بكونه جهلا من جنس اعتقاده الثاني مع كونه علما وما به الاقتران من كون زيد في الدار في احد الحالتين وعدمه في الاخرى فامر خارج غير موجب للاختلاف بين الاعتقادين وقد اجمعوا على ان اعتقاد المعتد للشئ على وفق ما هو عليه مثل العلم وذهب اصحابنا للامتناع المماثلة بين العلم والجهل بهذا الاعتبار محتمل على ذلك بان الجهل لو كان مائلا للعلم لجاز على كل واحد منها ما يجوز على الاخر ومن صفات العلم جواز حصوله با نظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم فان ما جاز على احد المتعلمين يكون جائزا على الاخر وعلى هذا فقد بطل ان يكون اعتقاد كون زيد في الدار وهو فيها مائلا للاعتقاد كونه فيها فعل ذلك واما الشك فقد اختلف في كونه معنى وفي كونه مفردا فقال ابو هاشم في قوله انه عبارة عن عدم العلم وهو باطل بانتفاء العلم عن الجاهل فان لم يكن الشك وان اضيف اليه في ما من شأنه ان يكون له العلم فيطل بالظان اثبات امر او نفيه فانه غير عالم بالنفي ولا بالاثبات وليس شكاً وينتقض ايضا بالنائم والغافل فانه غير عالم مع كونه قابلا للعلم وليس شكاً وقال في قولنا الشك عبارة عن اعتقاد من متعاقبين لا يتصور الجمع بينهما وهو باطل عن اعتقاد امر فانه جا

انه الجهل مثل العلم ام لا

اعتقاد العلم

الشك

له اعتقاده جازم معتقده غير شك فيه واذ ازال ذلك الاعتقاد باعتقاده بنهضة فخاله اعتقاده التام ايضا غير شك لكونه جازما معتقده فكل واحد من الاعتقادين هو جازم به وليس شك وليس بين الاعتقادين حالة فاصلة يمكن ان يكون شكاً فيها وان كان بينهما حالة يمكن ان يكون الشك فيها فليس الشك ما ذكره من الاعتقادين بل امر خارج غيرها وقال اصحابنا الشك معنى مفرد وعبر عنه القاضي ابو بكر بقوله انه عبارة عن استواء معتقدين في نفس المسترب مع قطعة انها مجتمعان وهذه العبارة غير شديدة فانه وصف كل واحد من الامرين المتقابلين بكونه معتقداً ومن ضرورة كونه معتقداً اعلق الاعتقاد الجازم به وذلك مع الاسترابة محال وايضا فان استواء المعتقدين في نفس المسترب ما في نفس الاعتقاد او في الشك او في غيره فان كان في نفس الاعتقاد فاما ان يكونا معاً او على النفاق الاول محال اذ هما لا مجتمعان والتأففيه عود الى قول ابو هاشم وقد عرف ما فيه وان كان في الشك ففيه تعريف الشك بالشك وهو ممتنع وان كان في غير الشك فاستواء المعتقدين في غير الشك لا يلزم ان يكون شكاً كما استواء المعتقدين في الامكان او في غيره من الصفات وقال ابو المعالي الشك هو الاسترابة في معتقدين نفياً واثباتاً وهو من النمط الاول حيث ان جمع من الاعتقاد والاسترابة بالنسبة الى شئ واحد وهو محال فمراد الاسترابة في المعتقدين اما ان يكون في نفس الشك او غيره فان كان الاول ففيه تعريف الشك بالشك وان كان الثاني فلا بد من تمييز الشك عن الاسترابة ولا سبيل اليه والا قرب في ذلك ان يقال الشك هو التعصبا بامكان امرين متقابلين لان جميع لوقوع احدهما على الاخر في النفس وهو مضاد للعلم لاسيما له كون الشخص عالماً بشئ شكاً فيه من جهة واحدة واما احكامه فانه لا بد وان يتعلق بامرين اذ هو تجوز امرين لاخرية لاحدهما على الاخر ولو قدر امران يمتنع وقوع الشك في احدهما دون الاخر او يتصور وقوع الشك في احدهما دون الاخر فالخلاف في جواز تعلق الشك الواحد به الامرين كالاخلاف في العلم والاحتياج كالاحتياج ومنها انه قد يقع ضرر با غير مكتسب للبعد وقد يقع مكتسباً والاختلاف في كونه مخلوقاً للرب كما كالاخلاف في الجهد وغيرها انه لا يبعد ان يكون ما موراً به في الفروع الاجتهادية واما الشك في الله تعالى فقد قال الاستاذ ابو بكر وابو هاشم انه لا يمتنع ان يكون ما موراً به بناء على ان

احكام الشك

في معرفته تعالى واجب ولا يتم ذلك في العادة دون سابقته الشك وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب ومنهم من خالف في ذلك الجواز وقوع النظر عقلا من غير سابق
يقظة شك وتقدير امتناع خلو النظر عن سابقته الشك فليس كل ما يتوقف عليه
المامور كون ما هو الجواز ان لا يكون مقدورا كالحياه وسعدان كون
مقدورا فلا يكون مامورا الجواز ان لا يكون حسنا والشك في الله تعالى ليس
بمقدور ولا حسن عنده فلا يكون مامورا والواجب ان يقال ان اراد بالشك ابتداء
حصوله فهم غير مامور به لكونه غير مقدور وان اراد به دوام الشك
فلا يمنع ان يكون مامورا اذ هو مقدور الاذالة بالنظر والابقاء بترك
النظر ووقوع النظر وان امكن عقلا من غير سابقته دوام الشك فالعادة
على خلافه والحسن واليقين فليس من الصفات الذاتية على ما سياتي فلا
يكون ذلك ما نفا من الامر وعند ذلك فيلزم القول كون الشك في الله تعالى مامورا
ضرورة ملاذفته للامر بغيره فانه يبنى على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
واما الظن فعبادة عن ترجيح احد ممكنين متقابلين في النفس على الاخر
هو ايضا ضد العلم لاستحالة اجتماع العلم والظن من جهة واحدة بالنسبة
لشي واحد وهو لا محالة تتعلق بامرين مع اتحادهما كما سبق في الشك وان كان
ناحدهما راجحا وهو تقسيم الى مقدور وغير مقدور للعبد كما في العلم والحكم
في جواز تعلقه مع اتحاديه بامرين يمكن تقدير الظن باحدهما مع عدم الظن
بالاخر او بمتنوع والخلاف في ذلك فعلى ما سبق في العلم ومنه ما لا يكون مامورا
كالظن بنقص الحق ومنه ما لا يمنع ان يكون مامورا به كالظنون في المجتهدات
وقد قال صاحبنا ان الظنون اجناس مختلفة فمنها ما هو اجلي بحيث يكون
قريبا من القطع ومنها ما هو اخصي بحيث يكون قريبا من الشك ومنها ما هو
متوسط بين الرتبين ويمكن ان يقال انها من جنس واحد نظر الى اشتراكها
فيها ذكرناه من حد الظن وما به الاختلاف فراجع لمامور عرضته لا يوجب
الاختلاف في الحقيقة ولا يمكن ان يقال بان اتحاد الحقيقة وعود الاختلاف
الى كثرة اعداد الظن في الحلا واتحاده في الخفي والا كان الظان منظونا وا
حد طاباله نظنون متعده وهو محال لان الظنون ان كانت متمما
ثلاثة فالمتممات اصدار على ما ياتي والاضداد لا يجتمع وقد قيل بالاجتماع
وان لم يكن متممات فمختلفة والمختلفات اما اضدادا ولا فان كانت
اضدادا فلا يجتمع ايضا وقد اجتمعت وان لم يكن اضدادا فقد قيل انها

الظن

مختلفة

الفقلة والاهوار والنسب

مختلفة ولا اختلاف مع اتحاد الحقيقة واما الغفلة والذهول والنسيان
وان اختلفت عباراتنا فربما يكون معناها متحدة ومعناها ضد العلم
لاستحالة الجمع وحكم هذه الاضداد في جواز تعلقها بتعلقين او بتعلق واحد
كالحكم في العلم والخلاف في الخلاف ولكن اتفق المحققون على امتناع كون الغفلة
مقدورة للبشر فان شرط وقوع المقدور بالقدرة ان يكون مرادا مقصودا
والقصد الى الشيء في الذهول والغفلة عنه واذا ثبت ان الغفلة غير
مقدور عليها للعبد وهي ضد العلم المكتسب المقدور فقد بطل قول المعتزلة
بان القدرة على احد الضدين يكون قدرة على ضد الاخر اللهم الا ان يفسر
الضد بمعنى ثبوت ويمنع كون الغفلة والذهول والنسيان معنى كما ذهب
اليه بعض بصريي المعتزلة فيلزم ان لا ينتفي العلم بطريان الغفلة لانها
ليست ضد العلم والعلم وجميع الاعراض فلا ينتفي عندهم الا بطريان الضد
عليها واما النوم فهو ايضا ضد العلم لاستحالة الجمع بينهما واما النظر فهو
مضاد للعلم بالمنظور فيه لان النظر لتحصيل العلم بالمنظور فيه وذلك
ليستدعي عدم العلم بالمنظور فيه فان طلب تحصيل حاصل محال ومن
حصل له العلم بالمنظور فيه بعد تمام النظر واخذ في حركات النظر مع علمه
بالمنتظور فيه فليس مطلوبه العلم بالمنظور فيه اذ هو حاصل وتحصيل الحاصل
محال بل مطلوبه كون المنتظور فيه دليلا وذلك لا يجمع النظر فيه وان
كان ذلك لتحصيل ما حصل بالنظر الاول فلا يتصور ذلك الا مع الذهول
عنه واما الموت فقد اختلف فيه قول ابي هاشم فقال تارة انه عبارة عن
انقراض البنية المخصوصة المشروطة في الحيوة وعلى هذا فلا يكون الموت
عنده ضد للحياة وان ذلت به الحياة وقال تارة انه معنى مضاد للحياة و
ردد بينهما في قول آخر وعلى كل تقدير فلا يكون الموت ضد العلم بل من
يلا بشرطه على القول الاول ومضاد للشرطه على القول الثاني وقال اصحابنا
بنا الموت معنى مضاد للعلم اما انه معنى فيدل عليه ما يدل على باقية الاعراض
كما سنبينه بعد واما انه ضد للعلم فلاستحالة الجمع بينهما ولا معنى لكونه
ضدا الا هذا وسواء كان استحالة الجمع ولا معنى لكونه ضد الا هذا وسواء
كان استحالة الجمع بواسطة انتفاء الحيوة او لم يكن ولا معنى للتراع في
العبادة وهو غير مقدور للعبد خلافا للحياة لان المقدور بالقدرة
ليستدعي وجود القدرة مع وجوده والقدرة والموت محال اجتماعا و

النوم النظر

الموت

الجهل البسيط المضاد
الالموت

اما الحياة فانه خالف اصله في ان القدرة على احد المتضادين يكون قدرة
على الضد الاخر حيث انه جعل الموت مقدورا والحياة المضادة له غير
متدورة واذا عرفت تضاد العلم فاعلم ان الجهل البسيط منها لا تضاد
الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر ولا النوم ولا الغفلة فانه لا
يتمتع الجمع بينه وبينها ولكن تضاد الموت فان الجهل البسيط على ما
علمه من العلم ما من سائر ما يقوم به العلم وذلك غير متصور فحالة
الموت واما الجهل المركب فلا تضاد بالجهل البسيط وتضاد باقي تضاد
والعلم فهو علم مضاد من الجهل البسيط اما تضادته للنوم والغفلة
فظاهر فاما تضادته للشك فمن جهة انه اعتقاد جازم لاحد المتقاربان
بلين والشك تردد بين امرين من غير حزم ولا ترجيح واما تضادته للنظر
فمن جهة ان الناظر طالب والمعتقد مضمحل لا يطلب مع التصحيح الاعتقاد
الحزم بالمنظور فيه ويمكن ان يقال ان الاعتقاد المجازم اذا كان جوهلا
فحرم لا يتمتع التشكيك معه بتقدير التشكيك بخلاف العلم فلا
يبعد معه النظر لطلب العلم الذي لا يلحقه التشكيك واما الشك
فلا تضاد بالجهل البسيط ولا النظر ولكن تضاد بالجهل المركب على ما
عرف وبما تضاد العلم اما تضادته للنوم والغفلة والموت فظاهر
واما تضادته للظن فلان الظن ترجيح احد المتقابلين على الاخر في النفس
ولا ترجيح مع الشك في الشيء واما الظن فلا تضاد بالنظر لمحصل العمل
المجازم ولا الجهل البسيط وتضاد باقي تضاد العلم اما الجهل المركب
فلتفادتها في الحزم واما الشك فلتفادتها في الترجيح واما النوم
والغفلة والموت فظاهر واما النظر فلا تضاد بالجهل البسيط ولا الشك
ولا الظن وتضاد ما عدا ذلك من تضاد العلم واما النوم والغفلة فتضاد
دان لجميع تضاد العلم سوى الجهل البسيط ولغيرها من القدرة والارادة
فيها اعم في المضادة مما تقدم ذكره واما الموت فتضاد لجميع تضاد العلم
ايضا وتضاد لكل صفة من شرطها الحياة فتضادته اعم من كل التضاد
القاعدة الثانية في النظر وما يتعلق به ويشتمل على ثمانية اصول
في حقيقة النظر في شرائط النظر في ان النظر الصحيح يفضي الى العلم و
اثباته على منكريه في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح
في ان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل وفي ما حصل من ان النظر ينقسم الى اربع

وخصي

14 وخصي في ان النظر الصحيح المورى الى معرفته تعالى واجب في اول واجب
على المكلف الفصل الاول في حقيقة النظر والنظر في وضع اللغة قد يطلق
بمعنى الانتظار والرؤية والرافة والمقابلة والتفكير والاعتبار كما يأتي
تحقيقه في مسألة الرؤية ان شاء الله تعالى واما في اصطلاح المتكلمين فالنظر
موضوع لبعض مسمياته في اللغة وهو التفكير والاعتبار فالمعنى واحد
وان كان اللفظ مختلفا واقرب ما قيل فيه من العبادات ما قاله القائل
ضرب يركب من ان النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن
فقوله هو الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن من شئ لمعنى الفكر
فانه لما قال النظر هو الفكر كما دسا بلا سال وقال ما الفكر فقال هو الذي
يطلب به من قام به علما او غلبة ظن وقد ضد بقوله يطلب به الاحتراز
عن سائر الصفات المسترورة بالحياة وعن الحياة فانه لو قال هو الذي
يطلب من قام به علما او غلبة ظن ولم يقل به لانتقض سائر هذه الصفات
فانها واية يطلب العلم والظن وليست فكل او بقوله علما او غلبة ظن تعميم
القاطع والظن ويرد عليه اشكال اولي لانه اذا كان النظر هو الفكر و
ذلك الفكر هو ما يطلب به العلم والظن فالنظر يطلب به العلم والظن و
الظن المطلوب بالنظر ينقسم الى ما المظنون فيه علم وفق الظن فيكون حقا
والى ما هو على خلاف فيكون جهلا ويلزم ذلك ان يكون الجهل مطلوبا
بالنظر وهو محال لانه ان المطلوب انما هو تحديد النظر مطلقا ومن العلوم
التي يطلب به العلم غير ما يطلب به النظر لاستحالة الجمع بين كون الشيء الواحد
موصولا الى العلم والظن معا وهذا خلاف تحت جنس النظر وتحديد الشيء
بذكره قسامه وعدا نواعه فمتنع الثالث انه اذا كان الظن مطلوبا بالنظر فلا
يجوز ان المفهوم من غلبة الظن يريد على المفهوم من اصل الظن وعند ذلك
فيخرج عن الحد الذي يطلب به اصل الظن دون العلم وغلبة الظن
فلا يكون الحد جامعاً الرابع ان في الحد زيادة لاحاجة اليها فانه لو قال
النظر هو الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن لكان كافيا عن اطلاق
الذكر فيه ويمكن ان يجاب عن الاول بان الظن من حيث هو ظن اعم من كونه
مخالفا للمظنون او موافقا وهو انما يطلب بالنظر من جهة كونه اظنا وليس
بجهل الا من جهة كونه مخالفا للمظنون وعن الثاني ان الحد المذكور انما هو
دعي والمذكور فيه اذا كان من الحواصير المميزة له عن ما سواه كان صحيحا

حقيقة النظر

ادراج

والمحدود وان كان هو النظر من جهة كونه نظراً وانما يستحيل ان يطلب به العلم والنظر معاً ولا يخفى ان من خواصه انقسامه الى ما يطلب به العلم والى ما يطلب به النظر فيكون صحيحاً وعن الثالث ان طلب العلم بالنظر وطلب النظر به وعليه النظر من خواص النظر ولا يخفى ان الاقتصار على ذكر بعض الخواص دون البعض غير موجب لفساد الرسم وعن الرابع ان ذكر الفكر في الحد لا يمكن لدخوله في الحد بل بيان اتحاد مدلول النظر والفكر والحد هو قول ما يطلب به من قام به علماء او غلبة نظرهما على الآخر فالذي يخاره ان يقول النظر عبارة عن تصرف العقل في الامور المتساوية المتناسبة للطلب بتأليف وترتيب لتحصيل ما ليس حاصله في العقل وهو ينقسم الى ما علم فيه وجه دلالة الدليل على المدلول فيكون صحيحاً والى ما ليس كذلك فيكون فاسداً وما ذكرناه من الحد فمع القسمين وعم الموصل الى التصور والتفديق والتقاطع والنظني على الاختلاف وانقسامه

الفصل الثاني في شرائط النظر وشرائط النظر منها ما يتم النظر الصحيح والفاسد ومنها ما يخص الصحيح دون الفاسد فاما الشروط العامة فانها لعقلها سواء اصدار النظر كما استرطاط العقل فلعلها للنظر ودونه وتحقيق ذلك يتوقف على بيان معنى العقل وحقيقته فنقول اعلم ان اسم العقل قد يطلق باعتبارات متعددة في الاصطلاحات اما في اصطلاح الفلاسفة فقد يطلق باناء الماهية المحررة عن المادة وعلاقتها ولما تحاشوا ان يطلق اسم العقل بهذا الاعتبار على الباطن وعلى العلوي الصادر عنه وعلى التبارك المحررة عن المواد وعلاقتها الصادرة وتوسطه على ما ياتي شره وايضا وقد يطلق على القوة التي بها التوصل من المعلوما الى الكلية الى المحمولات المناسبة لها وتسمى العقل النظري وعلى القوة التي تصرف بها بالفكرة والرؤية فيما يجب ان يفعل من الامور الجسدية وتسمى العقل العملي وعلى القوة التي بها استعداد الطفل لادراك الكتابة فان لم يكن حصل له العلم بمفردات الكتابة قيل لها العقل الحيواني لانه حصل له العلم بذلك فان كان ينتقل عند التركيب الى الفكرة والرؤية قيل لها العقل بالملكة وان لم ينتقل الى الفكرة والرؤية قيل لها العقل بالعقل وعلى القوة التي بها ادراك العلوم من غير تعلم ويقال لها العقل القدسي واما في اصطلاح اهل العرف فقد يطلق العقل على

من شروطه العامة العقل
وانتفاء اصدار النظر
معنى العقل وصيقته
اصطلاح العلاقة
عقل نظري
عقل عملي
عقل الهولاني
عقل بالملكة
عقل بالفعل
عقل القدسي

اصطلاحه

صحة الفطرة وعلى كثرة التجربة وعلى الهيئة المستحسنة للانسان في حركته وسكناته لكن المقصود ههنا انما تعريف العقل الذي هو مناط التكليف وقد اختلف عبارات المتكلمين فيه فقال بعض المعتزلة العقل باقرب وجه الصحيح وحسن الحسن بنا على فاسد اصوله ان الحسن والفتح وصفان ذاتان للحسن والفتح يمكن تعقلها لان حيزها لتتسع وسبق ابطاله ومنهم من قال بنا على هذا الاصل ايضا العقل هو ما عين بين خير الخيزين وشر الشرين وفيه احتراز عن اليها بما فيها وان امترت بين الخير والشر فلا يميز بين خير الخيزين وشر الشرين وقالت الخوارج العقل ما عقل به عن الله امره ونهيه وفيه تعريف العقل بالعقل فهو اخفى من العقل كيف ونخرج عن العاقل الذي لم يبلغه دعوى الشارع يا امر ولا نهى وبلغه غير انه ما عقل امر الله ونهيه فانه عاقل وله عقل مع انه ما عقل امر الله ولا نهيه واما الصحابة فمنهم من قال العقل هو العلم ولهذا يقال لمن عقل شيئا علمه ومن علم شيئا عقله وهو اختيار ابن السكيت الاسفرتي وهو غير سديد فانه اراد به كل علم فيلزم منه ان لا يكون عاقلاً من فانه بعض العلوم مع كونه محصلاً لما عده وان اراد به بعض العلوم فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز وما ذكرنا من الاستدلال فغير صحيح لحوار ان يكون العقل مفايراً للعقل وهو متلازمان ومنهم من قال انه غير مفاير يتوسل بها الى المعرفة وهو ان اراد بالخير العلم فيلزمه ما لزم الاول وان اراد به غير العلم فلا تسلسل وجود امر وراد العلم يتوصل به الى المعرفة وهو العلم للدلالة عليه والذم اخذ القاضى ان العقل بعض العلوم الضرورية كما لو كانت محالة اجتماع الضدين وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الموجود لا يخرج عن ان يكون قديماً او حادثاً وقد اختلف ما هو الحزمين على صحة اختيار القاضى وابطل ما عده بطريقة جامعة ما في ذمهم فقال العقل موجود فانه لو كان نقياً محضاً لما اختص به ذات دون ذات واذ كان موجوداً فاما ان يكون قديماً او حادثاً لا جاز ان يكون قديماً اذ لا يقدح في الله في وصفاته على ما هو معلوم في مسألة حدوث العالم ولا وجوده لانه لا يفتقر الى شئ من المحدثات فلا يوجب كون شئ منها عاقلاً فان حكم الذات لا يكون ثابتاً للذات من غير ما قام بها كما ياتي ايضا وعلى هذا فقد بطل قول الحشوية بكون العقل قديماً وان كان حادثاً

تعريف العقل
عند بعض المعتزلة

وعند البعض

عند الخوارج

عند بعض اصحابنا
فما راى اسحق

عند البعض اصحابنا

ما اختاره القاضى

على امام الحرمين على ما اختاره القاضى

بطل قول الحشوية

فهو ما جوهر او عرض لا جاز ان يكون جوهرًا اذا الجوهر متجانسة كما ياتي ايضا
فلو كان بعض الجواهر عقلا كان كل جوهر عقلا لان ما ثبت لاحد المتدين
يكون ثابتا للآخر وايضا فانه لو كان العقل جوهر لما عاد بسببه الى العاقل
حكيم وهو كونه عاقلا اذا الاحكام انما ثبت للجواهر لا بها وان كان عرضا فلا يمكن
ان يكون عبادة عن مجموع الاعراض فانه قد يكون عاقلا من لو كان متصفا
بجميع الاعراض واذا كان هو بعض الاعراض فاما ان يكون من العلوم او من غيرها
لا جاز ان يكون من غير العلوم والا يصح بالتصنيف بالعقل من لو يعلم شيئا
كيف وان ما من شيء من اجناس الاعراض الا يمكن تقدير العلم مع عدمه ما
عدا العلوم وما يصححها واذا كان من العلوم فلا جاز ان يكون عبادة
عن كل العلوم لانضاف الانسان بالعقل مع تعريه عن معظمتها واذا كان
بعض العلوم فاما ان يكون ضروريا او نظريا لا جاز ان يكون نظريا اذ
العقل شرط في العلم النظري فلو كان العقل نظريا لكان دورا وايضا فانه
قد يتصرف بالعقل من لو ينظر ولو يستدل بالاصول واذا كان ضروريا فلا يمكن
ان يكون هو مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمجسوسات من جملتها و
ذلك علم ضروري متمنع خلو الموصوف بالعقل منها ولا يشترك فيها من ليس بها
قل كما علم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وان الموجود لا يخرج عن كونه
قدما او حادثا و نحوه وعلى هذا ما يمكن الاتصاف بالعقل دون ولو في حال
ما فلا مدخل في مسمى العقل كعلوم العادة ونحوها لجواز تغيرها
وقد تجب هذه الحجة تستيكبات الاول ما المانع من ان يكون مسمى العقل
عدما قوله لان النفي المحض لا اختصاص له بذات دون ذات اخرى يصح
في النفي المطلق وما المانع من كونه عدما مضافا ويمكن ان يستدل على كونه
وجوديا بجملة اخرى وهو انه لو كان العقل عدما فسلبه يكون ثبوتا
لان سلب السلب ثابت ولو كان كذلك لما صح سلب العقل عن الاعداد
المحصنة لما فيه من اتصافا لعدم بالثبوت وهو محال الثنا وان سلم كونه
وجوديا فما المانع من قدمه كما ذهب اليه الحشوية قوله لانه لا قدم الا الله
وصفاته ولا وجود لشيء من تلكه شيء من الحوادث مسلمة ولكن كما قال انه
لا يكون عاقلا قوله لان كون العاقل عاقلا حكم للذات وحكم الذات لا يكون
لها من غير ما قام بها يلزم عليه العلم فانه يوجب حكما لما يتعلق به وهو
كونه معلوما وان لم يكن ذلك العلم قائما به بل بالعالم كما في الجمادات يمكن

تصنيف العقل من لو يمكن مدركا للشيء منها فاذا هو بعض العلوم الضرورية وهو

ان يجاب عنه باننا المعلوماتية ليست حكما ثابتا للمعلوم والا قامت للصفة 16
الاثباتية بالمستحيل ضرورة كونه معلوما وهو محال الثالث وان كان حادثا
فما المانع من كونه جوهرًا قوله لان الجوهر متجانسة غير مسلم وما نذكره في
تحقيق التجانس فسيأتي باطالم ايضا في موضعه الرابع وان قدر انه عرض
فما المانع من كونه من غير العلوم من الجاهل من غير العلوم لانه ينصف بالعقل
من لو حصل له العلم بشي مسلم ولكن لا نسلم انه لا يصح اتصافا بالعقل وانما
لا يصح اتصافا بالعقل ان لو كان العقل هو العلم فعدا اتصافا بالعقل
يتوقف على كون العقل هو العلم وكون العقل هو العلم يتوقف على عدم اتصافه
قد بالعقل فيكون دورا قوله انه ما من شيء من اجناس الاعراض الا يمكن
تقدير وجود العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما يصححها ممنوع فانه
من الجائز ان يكون مسمى العقل عرضا من الاعراض وهو ملازم للعلم
الذي يوصف الانسان بكونه عاقلا عنده ولا يكون هو نفس العلم ولا
سبيل الى تقدير انتفاء ذلك اللازم مع بقاء العقل الخامس ان كون العا
قل عاقلا حكما واحدا مثل كون القادر قادرا وكون العالم عالما فلو كان العقل
عبادة عن بعض العلوم الضرورية وهو ما ذكرتموه من العلوم للزمان
يكون الحكم الواحد معللا بتعددده وهو محال كما ياتي فان قيل العقل
ليس مجموع ما ذكرناه من العلوم الضرورية بل العلم بكونه عالما بها والعلم
بكونه عالما بغير ضروري وهو واحد فلا يكون فيه بعلم الحكم الواحد معلل
متعددة قلنا فالعلم بكونه عالما بكل واحد من تلك العلوم وان كان
عز كل واحد منها فنفضي الى التسلسل الممتنع وهو ان يكون العلم با
لعلم بتلك الامور نايدا عليه وهو محال وان كان العلم بالعلم
بتلك الامور الضرورية هو نفس العلم بها فيلزم من تعددها تعدده و
وبعود الاشكال السادس انه اذا كان العقل بعض العلوم الضرورية
كما ذكرتموه فلا يخلو اما ان يمكن تحديده او لا يمكن تحديده فان امكن
تحديده فقولكم هو بعض العلوم الضرورية ليس تحديدهم التعيين والحصر و
ما لا يكون حيا لا يكون معرفة لما كان من قبيل التصورات وان لم يمكن
تحديده فما لا يمكن تحديده والعلم به غير يديهي فلا يكون معلوما وبهذا
يندفع قول من قال انه ليس من شرط كل معلوم ان يحد فان ذلك انما يكون
في ما سلم كونه معلوما واما ما ليس بمعلوم فلا يند في معرفته من التحديد السابع

انه اذا كان العقل عبادة عن العلوم الضرورية التي لا تخلو للنفس عنها
فيلزم منها ان لا يقع التفاوت في مراتب العقل بين العقلاء وان لا يفرق
بين العاقل والابله وفيه غايه الجوده من النكا وسنده الترجمة لعدم
اختلاف الناس في ما ذكرتموه من الضروريات ولا يخفى ما فيه من المكابرة
والعناد ويمكن ان يجاب عنه بان العضابا للتفاوت في العقل بين
الناس ليس باعتبار العقل الذي هو مناط التكليف وهو ما نحن بصد
تعريفه وانما ذلك باعتبار اتاخرى وهو ما قدمنا ذكره من صحة الفطرة
والجبرية او حسن الحالة او العلم وعند ذلك فقد يمكن تحديده بالاناس به
وهو ان العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لا تخلو للنفس الانسان
عنها بعد كماله الادراك ولا يشاكن فيها شئ من الحيوانات ولا يخفى ان
العقل بهذا الاعتبار موجود وان لا يبدل للنظر منه قطعاً للتسلسل المتبع
واما الشرايط انقضاء اضداد النظر فلان وجود كل واحد من الضدين
متوقف على انقضاء الضد الاخر لا استحالة الجمع بينهما واطداد النظر للعلم
بالمستوفى واعتقاده على خلاف ما هو عليه والثوم والفعلية والموت
على ما سبق تحقيقه في قاعدة العلم واما الشروط الخاصة بالنظر الصحيح
فان يكون النظر في الدليل دون الشبهة في الوجه الذي منه يدل الدليل
دون غيره وان اخل شئ من ذلك فالنظر يكون فاسداً **الفصل الثالث**
في ان النظر الصحيح يفيض الى العلم بالمنظور فيه وانما منكره واذ
كان النظر الصحيح دالة قطعية ولم يبق فيه ضيق من اضداد العلم افض
الى العلم بالمنظور فيه خلافا لبعضهم في قوله ان النظر لا يفيض الى العلم وما
يفيض الى العلم الذي ليس بديهياً بخارج عن الحواس واخذ التواتر و
وما خالف بعضهم في الخبر المتواتر يفتأ والحجة لنا من ثلثة اوجه الحجة
الاولى ان النظر على ما حققناه عبارة عن تصرف العقل في المعلومات
او المظنونيات السابقة المناسبة للمطلوب بترتيب بعضها الى بعض
توسلا لذلك الى تحصيل ما ليس بجاصل في العقل وعند ذلك فلا يخفى
ان من حصل عنده العلم بالمواد الصادقة والعلوم بما اقترن بها من الصوة
الصحيحة والتأليف الخاص الذي يتولى بيانه المنطقي علم بالضرورة لزوم
المطلوب عنها وتكون صحيحاً وذلك كعلمنا بان الاربعة زوج عند علمنا باه
الاربعة منقسمة بتساويين وان كل منقسم بتساويين زوج الحجة

يتكره

اضيل

الثانية انا نجد انفسنا من العلم بامور كلية حصلت لنا بعد ما لم يكن و
لوحينا على اصل الفطرة من غير طلب لها لم يعلمها وذلك كالعلم بعيني
النفس والعقل وغيره ولا بد لها من مدرك يوصل اليها فانها غير
بديهية وليس المدرك لها الحواس اذ هي غير محسوسة ولا الحس
المتواتر فانه لا يفيد العلم في المحسوس والذي يفيد العلم بها غير هذين
المدركين هو المعنى بالنظر وايضا فانا نجد من انفسنا العلم بوجود الاله
بمعنى ما يجوز عليه وما لا يجوز بعد ما لم يكن حاصل لنا وليس ذلك من الامور
الديهية ولا من الامور التي يعلم بالحواس ولا بالتواتر اذ هي غير محسوسة
فلم يبق الا النظر الحجة الثالثة وهي مختصة بابطال مذهب الخصم هو ان
يقول القول بنفي افضاء النظر الى العلم اما ان يكون معلوماً او غير معلوم فان
كان معلوماً فاما ان يكون بديهياً او غير بديهى لا جائز ان يكون بديهياً
فانه لو حلى الانسان وروا عن نفسه من مبدئيه مع قطع النظر لو وجد
من نفسه الحس وبذلك اصلا وليس الميديه كذلك ولان البديهى كذلك
ولان البديهى لا يخالف فيه اكثر العقلاء واكثر العقلاء وبهم القائلون
بافضاء النظر الى العلم بخالفون فيه وان كان غير بديهى فلا بد له من
مدرك الحواس اذ هو غير محسوس ولا الخبر المتواتر لذلك ايضاً فلم يبق الا
النظر وان كان غير معلوم فالجزء بنفيه متعذر وللخصوم على ذلك
الشبهة الاولى هو ان المعلومات السابقة المناسبة التي تصرف العقل
فيها بالترتيب المفض الى المطلوب لا بد وان يكون بديهية او مستندة
الى البديهى قطعاً للتسلسل او الدور والبدئيات لا حاصل لنا وبانه
من خمسة اوجه الاولى لا يخلو اما ان يكون الفطرة الانسانية كافية
في حصولها من غير احتياج الى امر اخر ولا بد لها من اخر لا جائز ان يقال
بالاول والا كانت البديهيات حاصلة لنا في مبدئ التشر وحصول علم الانسا
وهو لا يشعر به محال وان كان التناهي غير بديهية اذ لا معنى للبديهى
الا ما لا يتوقف العقل في تعقله على امر خارج عنه الثاني ان البديهيات
من المعقولات والمعقولات فرع المحسوسات ومتفرعة منها ولهذا
يقول ان من فقد حساً فقد فقد علماً وقد ذهب جمع من العقلاء الى
ان المحسوسات غير يقينية فما هو متفرع عليها او الى ان لا يكون
يقينياً وبيان انها غير يقينية ما شاهد من القطرة النازلة خطا

عن النظر

مدركه وليس صح

المحسوس غير يقينية

مستقيما والناظر من راس العود الدائر بسرعة دائرية متصلة والصغير كبير كالناظر البعيدة
في الظلمة والكبير صغيرا كما لمسات من بعدد والمتحرك ساكنا كالنواكب والسا
كن متحركا كالاشياء التي يراها ركب السفينة على السطوط والمتحرك
الاجرية وهو متحرك الى خلافها كحركة القمر في الغيم والمعدوم موجودا كما هو
في المرأة من الصور والالوان المختلفة كقوس قزح وما يشاهد الناظر
منامه وصاحب السرسام من الصور التي لا وجود لها في غير ذلك وهذا
كله مما يدل على غلط الحس فما هو متفرع عليه كيف يكون يقينا الثالث
هو ان احلى البديهييات الحكم بان لا واسطة بين النفي والاثبات وهو عز
يقيني فمهورونه اولي انه لا يكون يقينيا وبيانه ان التصديق بهذه
القصة متوقف على تصور مفرداتها وهما النفي والاثبات والنفي
غير بديهي التصور ولذلك وقع الاختلاف بين العقلاء فما هو متفرع
عليه اولي ان لا يكون بديهييا الرابع هو ان قد نجد النفسنا جازمة
نقصانا على نحو جز منابا لبديهييات والجزم بها غير جائز منابان
ما شاهدناه من ماء البحر باق محال مع جواز اعدامه او قلبه دما عبيطا
او غير ذلك كجز منابان ما شاهدناه مرة بعد مرة انه غير المراد ولا مع
جواز اعدامه الاول وخلق مثله وكذلك محرم بصحة قصة بناء على
دليله باجز ما لا يرتاب فيه وقد يظهر له الغلط في ذلك حتى انه ينتقل
الى اعتقاد شئ عن ضده ويجزم به مع استحالة الجمع من الجزمين واذ اجاز
ذلك في غير البديهييات مع كونها جازمة كالجزم في البديهييات فلذلك
في البديهييات الحس هو ان كل صاحب مذهب فلا يدعي البديهيية
بامور يكذبها المخالفون له فيها وذلك قادم في البديهييات كجزم في
العلم البديهي بحسن الشكر وقبح الكفران وكون العبد خالقا لافعال
نفسه وان كل ما لا يكون متخيلا ولا حالا في المتخيل فليس موجودا وان
الاجسام باقية وان اعادة المعدوم ممنوعة الى غير ذلك الشبهة الثا
نية ان المطلوب بالنظر ما ان يكون معلوما من كل وجه او مجهولا من
كل وجه او معلوما من وجه مجهولا من وجه فان كان معلوما من كل
وجه فلا حاجة الى طلبه فان تحصيل الحاصل محال وان كان مجهولا
من كل وجه فلا يقع في النفس طلبه ويتقدر الطلب قد لا يعلم انما
ظفره هو مطلوبه ام لا وان كان الثالث فاما ان يكون مطلوباً

مشكك

قد

من جهة ما علم او من جهة ما جهل وكل واحد من الامرين ممتنع
لما سبق الشبهة الثالثة هو ان القول بصحة النظر ما ان يكون معلوما
او مجهولا فان كان معلوما فاما ان يكون بديهييا او نظريا لا استحالة كونه
محسوسا لاجاز ان يكون بديهييا والاما خالف فيه جمع كثير من العقلاء
ان كان نظريا فلزم منه توقف صحة النظر على صحة النظر لان العلم بصحة
الطريق المنفرد الى المطلوب متقدم على العلم بصحة المطلوب وبقية تقدم
العلم بصحة النظر على العلم بصحة النظر وتقدم الشئ على نفسه محال وان
كان مجهولا فلا سبيل الى الجزم به الشبهة الرابعة ان العلم بلزوم المطلق
عن النظر بما بديهي ونظري وليس بديهييا لوقوع الخلاف فيه وان كان
نظريا فيفتقر الى نظر آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه
التسلسل او الدور وهما ممتنعان الشبهة الخامسة هو ان كل واحد
من ارباب الاديان والمقالات المختلفة طارفا ما ادى اليه نظره معتقده
اعتقادا لا يتم ادى فيه ولا تشكك فيه مستوكل مع استحالة الجمع بين الحق والباطل
وليس البعض اولى بالصحة من البعض مع ان كل واحد جازم بما ذهب اليه
معتقده الشبهة السادسة ان ان ترى الناظر قد يورديه نظره الاعتقاد
امر لا شك فيه مشكك برهته من الزمان ثم ينتقل عنه بالنظر الى
اعتقاد مقابله وابطال معتقده الاول وبين فساد النظر الموردي اليه وعند
ذلك فلان امر كل نظر يفرض بين فساد وظهور ابطاله وما هذا
سائر فلا يمكن الجزم بصحة الشبهة السابعة ان ملازمة المطلوب
للنظر ما واجبه لا يتصور الانفكاك فيها او غير واجبه فان كانت واجبة
فهو اضطراري غير داخل تحت اختيار الناظر ويلزم من ذلك قبح التكليف
محصول من هذه المطلوبات وامتناع المدح والذم عليها الجاد او عدم
واللازم ممتنع باتفاق الامة وان كانت غير واجبه وكل باليس واجبا ان
يكون فهو اما ممكن او ممتنع وعلى كلا التقديرين فلا يمتنع القول بعدم
ملازمة المطلوب للنظر الشبهة الثامنة ملازمة المنطوق فيه للنظر
متوقف على انتفاء الدليل المعارض في نظر الناظر والاما ممتنع الجزم
بالمطلوب مع ظهور المعارض في نظر الناظر وهو ممتنع واذا توقف على
انتفاء المعارض فالعلم بانتفاء المعارض غير ضروري فلا بد له من دليل
والكلام في دليل انتفاء المعارض كالكلام في الاول وهو تسلسل الشبهة

التاسعة ان العلم بالمنظور فيه اما ان يقع مع النظر او بعد انقضاءه لا
سبيل الى الاول فان النظر يضاد العلم بالعلم بالمنظور فيه كما يستعمل في فا
عدة العلم وان كان بعده فغير ممتنع ان يتعقب عدم النظر ما يضاد
العلم فان انقضاء النظر غير مقتض لتبقى اضداد العلم بالمنظور فيه والعل
بالمنظور فيه مع وجود ضده محال فاذن انقضاء النظر لا يلزم العلم
لمنظور فيه الشبهة العاشرة ان العلم بالمنظور فيه انا كان مرتبطا
بالنظر فلا يتصور حصوله مع الذهول عن النظر واركانه والنظر اذا كان
مستملا على اركان ومقدمات فلا يتصور للنظر العلم بها معا على ما حده
كل عاقل من نفسه انه متى حاول علما بشئ يعيد عليه محاولة العلم بغيره
حالة محاولته واذا كان العلم بالجميع غير متصور معا والعلما ببعض غير
مفوض الى العلم بالمنظور فيه بالنظر لا يكون مفضيا الى العلم بالمنظور فيه الشبهة
الحادية عشر ان افادة النظر للعلم بالمنظور فيه اما ان يكون معلوما او غير معلوم
فان لم يكن معلوما امتنع القول بان النظر مفيد للعلم بالمنظور فيه وان
كان معلوما فالعلم بافادة النظر للعلم بالمنظور فيه علم باضافة بين النظر
والعلم بالمنظور فيه والعلما باضافة يتوقف على العلم بالمضامين واصل
المضامين العلم بالمنظور فيه وفيه توقف العلم بالمنظور فيه على العلم بافادة
النظر له وتوقف العلم بافادة النظر له على العلم به وهو دور ممتنع الشبهة
الثانية عشر ان العلم بالمنظور فيه اما ان يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه
او لا يتوقف فان كان الاول فدلالة الدليل على العلم بالمنظور فيه علم باضافة
في بين الدليل والعلما بالدلول والاضافة متوقفة على المضاف اليه فاذا توقف
العلم بالمضاف اليه على العلم بالاضافة كان دورا ولا بد العلم بدلالة الدليل
اسا ان يتوقف مع العلم بالدلول ولا يبقى فان بقي فاجتماع علمين مختلفين محال
كما تقدم في قاعدة العلم وان لم يبق فالعلم بالدلول مع عدم العلم بدلالة
الدليل عليه ممتنع لعدم تميز ذلك الدليل عما ليس بدليل ولهذا يمتنع القسم
الثاني وهو ان لا يتوقف العلم بالدلول على العلم بدلالة الدليل عليه الشبهة
الثالثة عشر ان النظر الصحيح اما ان يكون شرطا في حصول العلم بالمنظور
فيه ولا يكون شرطا فان كان شرطا فالشرط لا بد وان يكون متحققا مع
المشروط لاستحالة وجود المشروط دون شرطه وهو محال لما حققته
من مضادة النظر للعلم بالمنظور فيه واثنا فان الشرط لا يتضمن المشروط

19 كالحياة فانها لا يتضمن العلم لما كانت شرطا له ولا توجب ولا تولد و
النظر على اختلاف القائلين به لا يخرج عن ذلك وان لم يكن شرطا فيه فلا ار
تباط بينه وبينه وانه لم يكن النظر مرتبطا بالعلم بالمنظور فيه فلا يكون
مورد اليه كغيره من الامور الاجنبية عنه الشبهة الرابعة عشر ان الناظر
اذا انضبت دليلا على وجود الصانع مثلا فالدلول ما وجود الصانع و
العلم بوجود الصانع لا جازان يقال بالاول لان انقضاء النظر الى المطلوب
لا يخرج عند القائلين به عن جبهة التضمن والوجوب او التولد على اختلاف
المذهب والنظر غير متضمن لوجود الرب تعالى ولا موجب له ولا مولد له و
لا جازان يقال بالثاني لان الادلة الدالة على العلم بوجود الصانع دالة لذوا
بها وصفات انفسها فلو لم يوجد الرب تعالى من يستدل بها على العلم بو
جوده ولا خلق من علم بوجود الرب تعالى فان خرجت تلك الادلة عن كونها
ادلة فلم يكن ادلة لذواتها بل النظر الناظر فيها وان بقيت ادلة محالها فالدليل
مضاف للدلول فلو كان مدلولها هو العلم بالوجود لاستحال العلم بالوجود
مع عدم العلم المستدل وكان الدليل بلا مدلول وكل ذلك محال الشبهة
الخامسة عشر ان النظر الصحيح اما ان يوجد حالا للناظر ولا يوجد في الاول
محال ذلك النظر الصحيح مجموع افكار مختلفة الاجناس مفضية الى العلم بال
لمنظور فيه والموجب للحال لا يكون مختلف الجنس وان كان الثاني فهو خلا
فما حده العاقل من نفسه من الاحوال المختلفة باختلاف النظر الصحيح والقائ
سد وان ابطال القسمان فالنظر الصحيح ممتنع الشبهة السادسة عشر
انه وان جاز انقضاء النظر الى العلم بالمنظور فيه فالذي يوجب ان يكون ما
اقضيه اليه النظر جهلا او ساء آخر من الامر العرضية ولسماعه من
يرى ان الجهد مماثل للعلم ومشارك له في اخص واصناف كما سبق في قا
عدة العلم والحوار عما ذكره من الشبهة من وجهين احدهما عام والآخر
خاص بكل واحد واحد منها اما الحوار العام فهو ان يقول ما ذكرتموه من
الشبهة اما ان يكون مفيدة لا بطل النظر وغير مفيدة له فان كان الاول
فقدما بطلت النظر بالنظر وفيه ما يوجب صحة بعض صواب النظر وان كان الثاني
فقدما استغنيا عن الجواب لعدم الفرق بين وجوده وعدمه فان قيل ما ذكرناه
وان كان فاسدا غير مفيد المقصود منه معارضه ما ذكرتموه ومقابلة
الفاسد بالفاسد قلنا فهذه المعارضة ان افادت شيئا فهي من جملة

صروب النظر وان لم تعد شيئاً فلا حاجة الى جوابها والجرى الثاني انما يخص
كل شبهة بجواب ما الشبهة الاولى وجوابها بلزوم كون المقدمات بديهية
او مستندة اليها وما ذكره فتشكيكك على البديهيات فلا تقبل كيف انا
محب عن التشكيك الاول بان القضية البديهية ما يصدق العقل بها من
غير توقف على امر خارج عن مفرداتها بل عملت المفردات باي طريق كان
بادر العقل بالنسبة الواحدة لها من غير توقف على امر آخر لتفعل
القضية البديهية بعد ان لم يكن معقولة في سبب الشك وانما كان لتو
قفاها على كمال الازدراك للمفردات ومع غير كماله في سبب الشك فاذا اكلت
وهصلت بها ادراك المفردات بادر العقل بالنسبة الواحدة لها
وذلك لا يوجب حرجاً غير كونها بديهية وعن التشكيك الثاني
يتمتع وقوع الغلط والتشكيك في المحسوسات التي هي اصول البديهيات
فان المحسوسات التي هي اصول البديهيات ما لا يكرهها العقل و
ما اوردوه من المحسوسات فالعقل يكذب لها غير الثالث يمتنع
كون النفي غير بديهي وان اختلف فيه وان لم يكن بديهياً فلا يمتنع ذلك
عند تفعله من مبادرة العقل بالنسبة بينه وبين الاثبات من غير
توقف على امر آخر فلا يخرج القضية بذلك عن ان يكون بديهية وعن الرابع
يتمتع التساوي في الجزم بين البديهيات وما ذكره فان الجزم في البديهيات
مع الجزم باستحالة مخالفة المخروم به عقلاً وفي غيرها عادة وعن الخامس
انه ليس من شرط البديهيات لا يخالفها اصل بل شرطه ان لا يخالف اكثر
العقلاء وكل ما خالف اكثر العقلاء فلا يكون بديهياً والجواب عن الشبهة
الثانية ان الطلب لما هو معلوم من وجه ومجهول من وجه اعني معلوماً
بالقوة ومجهولاً بالعقل وذلك قد يكون عند كون الانسان عالماً بالقضية
طوية وهو جاهل بما هو داخل تحتها بالجزئية او هو به عالم لكنه عاقل عن
الارتباط الواقع بينهما مثال الاول علمنا بان كل اثنين زوج وجملةنا بزواج
جته ما في مزيد مثلاً لجرمنا بانثينيتها لكن جهلنا به انما هو جهل
بالعقل وان كانت معلوماً بالقبول من جهة دخوله تحت عموم علمنا بان
كل اثنين زوج ومثال الثاني ظن كون السعلة المتسفة الطن حلي مع
العالم بانها سعلة وان كل عقله عقيب فالعلم بكونها عقيباً واقع بالقوة
والجهل بذلك بالعقل فمستند الجرم في المثال الاول انما هو عدم العلم

يتمتع حصوله

المتقدمة

20 بالمقدمة الحروفية وفي الثالث العقل عن الارتباط بين المقدمتين
فالطلب انما هو مثل هذا المجهول فاذا يجب عن الشيء الغلاف انه كذا ام
لا فاذا اظفربه وعرفه على النقطة التي كانت معلومة له بالقوة عرف
لا محالة انه مطلوبه اما ان يكون الطلب لما علم او جهل مطلقاً فلا و
عن الشبهة الثالثة ان العلم بصحة النظر ضروري ومخالفة بعض
العقلاء في ذلك لا يقدر فيه كما سبق وبه اندفاع الشبهة الرابعة ثم
وان سلمنا انه نظري لكن اثبات صحة النظر بالنظر غير متناقض
كما علمنا العلم واما نفي صحة النظر بالنظر فاعتراضاً فاضاً للنظر
ابطال النظر وهو تناقض وليس اثبات صحة النظر بالنظر هو اثبات
تصحة النظر بصحة النظر ولا اثبات النظر بالنظر حتى يكون الشيء
الواحد مثبتاً لنفسه ويكون من حيث هو مطلوب غير حاصل ومن
حيث هو آلة في طلب نفسه حاصل فيكون تناقضاً وعن
الشبهة الخامسة والسادسة ان النظر الصحيح لا يتصور معه
التشكيك والريبة في المنظور فيه بخلاف الفاسد فاني هذه الانظار
كان بهذه المثابة فهو النظر الصحيح وما عداه فاسد والاشترار
في الصحة غير متصور بين الانظار المتقابلة وعن الشبهة السابعة
بعدم ملازمة المطلوب للنظر الصحيح واجبه والتكليف ليس ملازمة
المطلوب للنظر بل بالنظر الذي يلازمه المطلوب وهو متقدور فلا يلزم
ما قيل وعن الشبهة الثامنة ان الكلام انما هو في النظر الصحيح وهو
ما كانت مقدماته ضرورية مقترنة بالهوية الحقة وعند ذلك
فالعلم بانتقار المعارض يكون ضرورياً لا استحالة معارض القواطع فلا
تسلسل وعن الشبهة التاسعة ان مع كون النظر الصحيح متحققاً
على العلم بالمنظور فيه ان العلم بالمنظور فيه يتعقب النظر الصحيح اذا
لم يعقبه ضد من اضداد العلم وعن الشبهة العاشرة ان الالزام
يعتبر ارتباط العلم بالمنظور فيه بالنظر الا انه يتعقب النظر الصحيح ولا
يتصور له دون سائفة النظر والقول بانه لا يتصور حصول العلم
بأركان النظر مقام ممنوع على ما بيناه في قاعدة العلم وعن الشبهة
الحادية عشر ان ذلك انما يفتح ان لو كان النظر مفيداً للعلم بالمنظور
فيه وليس كذلك فان المفيد لا بد وان يوجد مع ما افاده والنظر

مقصود

مصادر للعلم بالمنظور فيه فلا يكون معه نعم غائبة ان وجود
العلم بالمنظور فيه متعقب للمذكور بانه وعن الشبهة الثا
نية عشرة ان العلم بالمدلول لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل
عليه بل على العلم بالوجه الذي صار به الدليل والالمدلول وهما غيران والوجه
الذي صار به الدليل والالغير اضافي وان كانت دلالة الدليل اضافية فاذن العلم بدلا
لة الدليل والعلم بالمدلول واحدهما ليس تابعا للاخر بل متعاهما للعلم
بوجه دلالة الدليل وهل العلم بالمدلول متأخر عن العلم بوجه دلالة الدليل
او معه فقال قوم بالتاخر لان العلم بوجه دلالة الدليل من اركان النظر والنظر
مضاد للعلم بالمدلول فلو جاز ان يكون مع دس من اركان النظر لجاز ان يكون
مع النظر والحق ما قاله النجاشي وهو ان النظر يجب عن وجه دلالة الدليل
وبعد العثور عليه فالنظر يكون متقصدا وليس كذلك فلا يمتنع ان
يكون العلم بالمنظور فيه مع العلم بوجه دلالة الدليل متعقبين للنظر
يتمتع اجتماع العلوم المختلفة كما سبق في قاعدة العلم وعن الشبهة
الثالثة عشرة انا اذا قلنا ان النظر شرط للعلم بالمنظور فيه فلا يعنى به غير
ان العلم بالمنظور فيه متوقف عليه فان ما يتوقف عليه الشيء اعم من
كونه شرطا وعن الشبهة الرابعة عشرة ان المدلول الدليل وجود
الصانع ومع ذلك فلا نسلم ان الدليل بوجه المدلول ولا يولده ولا يضمنه
بل هو متعلق به والتعلق اعم مما ذكر والذي يقول بكونه متضمنا للماهل النظر
للعلم بالمدلول فالنسبة بين الدليل والمدلول بالتعلق وبين العلم بوجه
الدليل والعلم بالمدلول بالتضمن وعن الشبهة الخامسة عشرة يمتنع و
جود امر للناس وراء علمه بالمقدمات المترتبة الترتيب المعقبي عشرين
بمتن وهو في المطلب والعلم بوجه دلالة الدليل والعلم بالمنظور
فيه وهو القدر الذي يحده كل عاقل من نفسه وليس ذلك حالا وان سلمنا
وجود حاله زائدة على ذلك لانها لا رتبة له من علم بوجه دلالة الد
ليل وا حده بعد ذلك وما الشبهة السادسة عشرة فلا رتبة على من
قال من المعتزلة بان الجهل مماثل للعلم ولا يحصل له الانفصال عنها
بتميز العلم عن الجهل بكون النفس له المعتد في العلم بخلاف الجهل
فان ذلك مع القول بالتماثل يمتنع كيف ويلزم عليه اعتقاد الكفرة
المؤمنين على مقتدائهم الداعيين اليها مع موافقتهم على انه ليس بجهل و

تابع العلم بوجه دلالة الدليل صح

والعلم بوجه دلالة
الدليل

اما نحن

21 اما نحن فنقول ان العلم بالنظر الصحيح وحصل عند الناظر العلم بالمقدمات
الصادقة وترتيبها المعقبي الى لزوم المطلوب فاننا نعلم بالضرورة ان
الارادة عنه علم وليس مجمل ولا غيره واذا كان النظر غير صحيح فلا يحد ذلك
اصلا **الفصل الرابع** في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر
الصحيح واخلاف عند القائلين بالنظر في لزوم العلم بالمنظور فيه
عن النظر الصحيح غير ان منهم من قال ان النظر الصحيح موجب للعلم بالمنظور
فيه وهو خطأ فان الموجب لا بد وان يكون متحققا مع الموجب النظر
مضاد للعلم بالمنظور فيه كما عرف في قاعدة العلم فلا يكون معه فلا
يكون موجبا له وان فسر معنى الايجاب بما لا يقتصر معه الى الوجود مع
الوجود فحاصل النزاع معه في العبارة وقالت المعتزلة النظر مولد للعلم
بالمنظور فيه ومنعوا ان يكون بذكر النظر مولدا له اذ الذكر قد يقع بطريق
الضرورة من غير كسب للفعل الله تعالى فلو كان التذكر مولدا للعلم بالمنظور
فيه لكان العلم به من فعل فاعل السبب وهو التذكر ويلزم من ذلك
ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو
قبيح على اصولهم بخلاف النظر فانه مقدور للناظر وطريق الراد عليهم
ياقني في ابطال التولد ان شاء الله تعالى فما ذكره في امتناع تولد العلم
بالمنظور فيه عن بذكر النظر بوجه امتناع حصول العلم بالمنظور فيه بعد
تذكر النظر لانه لو حصل العلم فاما ان يكون متولدا عنه او لا يكون متولدا
عنه والتولد لا يقولون به وان لم يكن متولدا فاما ان يكون واقعا ضروريا
او مكتسبا فان كان الاول فالتكليف به يكون عمقا اذ هو ممتنع اصولهم
ان كان مكتسبا فيلزمهم جواز وقوع العلم المكتسب من غير سابقه نظر
ولا يحد ذلك نظر ونذكر النظر عددا لا نريد ان يقولوا به والحق بالاختاره
اصح بان من ان النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور فيه على ما سبق تفسيره
في قاعدة العلم **الفصل الخامس** في ان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل
والنظر الفاسد وهو ما لم يعلم فيه وجه دلالة الدليل على المدلول على ما
حققناه لا يتضمن الجهل وهو اعتقاد المعتد على خلاف ما هو عليه قاله
بعض الفقهاء النظر في الشبهة مع عدم العلم بوجه دلالة الدليل يتضمن
الجهل وربما احتج على ذلك بان من اعتقد ان العالم قد يبر وان كل قد يبر
واجب الوجود لذاته فان هذا النظر مع فساده يتضمن اعتقاد ان العالم

لنظر
على

على

واجب الوجود دلالة اي يلزمه عند نفي الآفات واصداد الاعتقاد كما
 في النظر الصحيح وان كان جهلا وهو غلط فان النظر الفاسد وان لا دمة
 المحمد على ما قيل فلا يلزم ان يكون النظر الفاسد يتقيد بما المراد بتضمن النظر
 للمطلوب ان يكون الدليل بالمنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذا
 تهما لا يتصور الافتكاح بينهما مع انتفاء اصدار المطلوب كما حققناه و
 هذا الذي نفيناه عن النظر الفاسد لا مطلق لزوم وهو كذلك وبيان هو
 ان الشبهة المنظور فيها ليس لها ذاتها صفة ولا وجه يلزمه المطلق
 بل الملازمة بينها وبين المطلوب يرجع الى اعتقاد الناظر وجود صفة
 في الشبهة يلزمها المطلوب وهو محط في وجهه بخلاف الدليل فانه لصفة
 ذاته على وجه يلزم النظر فيه العلم بالمطلوب وبيان الشبهة ليس
 لها صفة ولا وجه يكون مناطا للملازمة عند النظر في علم تقدير ظهور
 الغلظة طنه وجه دلالة لا سفي الدلالة ولو كانت الدلالة لوصف ذاتي
 في الشبهة لما انتفت الدلالة وكان احاطة المعصومين عن الخطا كالابيات
 بها عليهم السلام عند النظر فيها اولى وجبت يحصل لهم الجهد بالنظر في الشبهة
 دل على عدم وجه الدلالة فيزابل وكان الباطن تعالى عالما بها وما ذلك عليه
 من الجهل حاصله فكونها ملائمة الله عز ذلك الذي يدل على ذلك ايضا هو ان
 الشبهة الواحدة قد يختلف اعتقاد الناظرين فيها بالجهل والنظر والشك
 ولو كانت جهة الدلالة لوجه ذاتي في الشبهة لما وقع الاختلاف كما في الدليل
الفصل السادس فيما قيل من ان النظر ينقسم الى جلي وخفي و
 قد ذهب بعضهم الى ان مراتب النظر الصحيح النظائر الحادراك مقصده و
 بعد غيره وافتقاد البعض الى بحث شد من بحث الاخر وذلك مختلف
 بامتلاف المطلوب في قرب الادراك وبعد حتى ان النظر في مسألة
 افتتار الممكن الى محدث اقرب واحلى من النظر في مسألة حدوث العالم
 وغيرها من المسائل الغامضة الدقيقة واطلاق العقلاء واهل
 التحقيق شايح ذابح بقولهم هذا نظر جلي وهذا خفي وهو بعيد عن
 التحقيق فان النظر عيب بطلب به البيان وهو مضاد للبيان على ما
 تقدم في القاعدة الاولى وما مضاد للبيان لا يكون موصوفاً به وما لا يكون
 موصوفاً بالبيان لا يقال منه ما هو جلي وخفي والجلال والحقا، مضفا
 ت البيان وسرعة بعض النظائر في ادراك مقصده وبعد غيره ليس

متفاوتة ومنقصة الى الجلي والخفي
 مجتمعا على ذلك مما تحدهم
 سرعة بعض صح

بسبب تفاوت النظر في الحقا، والجلال بل ان ذلك بسبب لتناد النظر الى
 الضروريات وقلة الوسائط المستندة اليها وكثرتها وطول الزمان وقصره
 او بسبب التفاوت في كلال العرجية والقوى الدراكة في البحث عن وحد لا
 لة الدليل الى الاحتمال الاول كان قرب حصول بعض المطلوبات دون البعض
 وعليه تحت حمل الاطلاق بانفساء النظر الى الجلي والخفي ما ان يكون احد
 النظرين ابي في نفسه من النظر الاخر فلا وان اطلق الجلال والحقا، باعتبار
 ما حققناه فالمنازعة في اللفظ دون المعنى **الفصل السابع** في
 وجوب النظر اجمع اكثر اصحابنا والمعتزلة وكثير من اهل الحق من المسلمين
 على ان النظر الموردي الى معرفة الله واجب غير من مدرك وجوبه عندنا
 الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم ان مدرك وجوبه العقل دون الشرع
 وقد احتج اصحابنا على وجوبه من جهة الشرع بتسكين المسلك الاول
 التمسك بظواهر النصوص الدالة على وجوب النظر فيها قوله تعالى قل انظروا ما ذا فرغ
 السموات والارض منها قوله يوف فانظر الى اثار رحمت الله كيف يحيى الارض بعد
 موتها امر بالنظر والامر ظاهر في الوجوب وانفسا لما نزل قوله تعالى اني خلق
 السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات اولى لا لما سبق قال النبي
 عليا السلام ويل لمن لا كما من الحسية ولم يفكر فيها قواعد ترك
 التفكير والنظر فيها وهو دليل الوجوب الى غير ذلك من الادلة وموضع
 معرفة ان صيغة افعال الامروان الامر للوجوب فلا يقبل حصول الفقه
 وعلى كل تقدير فهو غير خارجة عن الحجج الظاهرية والادلة الظنية
 المسلك الثاني هو انهم قالوا اجتمعت الامة من المسلمين على وجوب
 معرفة الله تعالى وجوب معرفة الله تعالى لا يتم الا بالنظر اذ هو غير بدني
 وكل ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب فالنظر واجب وهذا هو المعتمد
 عند جمهور الاصحاب ويرد عليه اشكالات اولى ان وجوب المعرفة
 متوقف على امكان المعرفة وهو غير ممكنة لانها لو كانت ممكنة فاما
 ان يكون ضرورية او نظرية الاول محال فانه لو خلى الانسان وروى نفسه
 من مبداء الشوه من غير نظر لم يحدث من نفسه العلم بذلك اصلا وليس ضروري
 كذلك والثاني متوقف على امكان اوصاء النظر الى العلم وهو محتسب لما
 سبق في انكار النظر سلمنا امكان المعرفة ولكن لا نسلم امكان وجوب
 بها شرعا فان الايجاب الشرعي انما يكون بايجاب الله تعالى واجبا به بامر

وهو اما ان يكون امر للعارف بالله او لغيره الاول محال لما فيه من الامر
بتحصيل الحاصل والثاني محال لان معرفته امره متوقفة على معرفته في
نفسه وان من لا يعرف الامر لا يعرف امره فاذا الحاح بتوقف على معرفته ومعرفة
يتوقف على معرفته احب ان يكون دورا سلمنا مكار وجوب المعرفة
شرعا ولكن لا سلمنا لوقوع قولكم الامة مجمعة على ذلك لان سلم تصور
العقائد الاجماع فان الامة مع كثرتها واختلاف دواعيها بما يمتنع عادة
اتفاقهم على شئ واحد كما يمتنع اتفاقهم على اكل طعام واحد في يوم واحد
سلمنا تصور انعقاد الاجماع ولكن لا سلمنا كونه حجة وبيانه من وجهين
الاول ان كل واحد من اجاد الاجماع تصور عليه الخطا بتقدير انعقاده فاذا
انضم قول المخطئ قول المخطئ لا يصير بذلك صوتا ولا حجة سلمنا الاصابة
في اجماعهم ولكن متى حجب عن المجهد اتباع الاجماع اذا كان مصيبا في اجتهاد
ده واذا لم يكن الاول ممنوع فانه ليس ترك احد الصوائس واتباع الاخر
من العكس والثاني فيوجبا مكان طرق الخطا الى كل واحد واحد من
اجاد الاجماع وخرج عن كونه حجة كما سلف سلمنا ان الاجماع حجة ولكن
لا سلمنا وقوعه في ما نحن فيه وبيانه من جهة الاجمال والتبسيط اما الاجمال
فهو ان الاجماع لا يتم الا بتوافق جميع اهل الحل والعقد في عصر من الاعصار
ويحتمل ان واحدا منهم كان في بلاد الكفار او في موضع لم يسلف حكم
هذه الواقعة ولا هو مجتهد فيها ومع طرق هذا الاحتمال فلا اجماع
واما التفصيل فمن وجهين الاول هو ان كثير من المسلمين واهل
الحق قد ذهبوا الى ان جميع العلوم قد يقع ضرورتها غير مقدورة للعبا
ولا مكتسبة لهم وما يكون وقوعه ضروريا لا يكون واجبا وكل
من اعتقدها ضرورية اعتقدها غير واجبة ومع هذه المخالفة
فلا اجماع الوحد الثاني هو ان تعلم انه ما من عصر من الاعصار من
رمن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الى زماننا هذا الا وفيه
العوام ومن لا علم له بالله من ذاته وصفاته على ما يليق به لا عن
بدية ولا نظر لعدم اهلية النظر والاستدلال في حقهم وهلم كثر
الخلق في كل عصر بل غاية الموجود في حقهم مجرد الاقرار باللسان و
التقليد المحض لا يقرن فيه ومع ذلك فالنبي عليه السلام والصحابة والائمة
في كل عصر كما كونوا باسلامهم فاصون بآيائهم مقرون لهم على ذلك بل و

قد كانوا يقرون من يعلم بالضرورة عدم اعتقاد المسائل الفاسدة في
حقه كدقائق مسائل الصفات وغيرها مما لا حظور له بذهنه فضلا
من كونه معتقدا لها ولو كانت المعرفة بالله تعالى واجبة شرعا لما جاز من
النبي عليه السلام والصحابة والائمة الاقرار على تركها واهمال التوصل
الى تحقيقها وان سمي سمي الاعتقاد التقليدي علماء فلا منازعة معه
في غير التسمية سلمنا وقوع الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى لان سلم
صحة افضاء النظر الى وجوبه فضلا من كونه متوقفا عليه وبيانه ما يليق
في انكار النظر سلمنا صحة افضاء النظر اليه ولكن لا سلم انه لا طريق الى
معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال بل امكن حصولها بطريق اخر اما
بان يخلق الله تعالى العلم المكلف بذلك من غير واسطة واما بان يحسره
من لا يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات المقاطعة واما بطريق السلك
والرياضة وتصفيه النفس وتكميل جوهرها حتى يصير متصلا بها
لعوالم العلوية عالمة بها مطلعة على ما ظهر ووظن من غير احتياج الى
تعليم وتعلم على ما سياتي تحقيقه في السنوات سلمنا انه لا طريق الى معرفة الله
تعالى الا بالنظر ولكن لا سلم ان ما لا يتم الواجباله فهو واجب ويدل
عليه انه لا يحقق للمعرفة دون وجود الدليل المنصوب عليها وانتقاء
الاقتداء للمنافعة منها وان يكون العارف بها موجدا حيا عاقل وليس
شئ من ذلك واجبا لعدم القعدة عليه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على
وجوب النظر ولكن معنا ما يدل على انه ليس واجبا وبيانه من اربعة
اوجه الاول انه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة الخوض
في النظر والاستدلال في مسائل الكلام وتفاصيلها ولو خاضوا
في ذلك لنقل كما نقل عنهم الخوض والبحث في المسائل الفقيرية على
اختلافها صانها ولو كان النظر المؤدي الى ذلك واجبا كان الصحابة
والتابعون اولى بالمخاطفة عليه فحيث لم ينقل عنهم ذلك دل على
انه غير واجب الثاني انكار النبي عليه السلام على البحث في هذه المسائل
والنظر فيها حيث انكر على الصحابة وقد راى يتكلمون في القدر وقال
انها لك من كان قبلكم يخوضون في هذا وقال ايضا عليكم بدين العمار
وهو الكف عن النظر في غير ذلك وتابوا على ذلك الصحابة والتابعون
من الائمة المحترمين والاحبار عنهم في ذلك اكثر من ان يحصى الثالث حرمان

الامر بالنظر والجماعة اجاب لما لا يتم النظر الا به ولا يتم النظر في معرفة
الله تعالى الامع عدم المعرفة لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه فلا يجاب
معه فاجاب النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى يكون اجابا لما لا يتم الا به و
هو عدم المعرفة وهو محال الرابع هو ان وجوب النظر انما يكون معلوما
بالضرورة او بالنظر لا جائزا ان يقال بالاول لما اسلفنا في العلم بما
لمعرفة وان قيل بالثاني فلا معنى لاجاب النظر اذ للموجب عليه ان
يقول لا اعرف وهو جوب النظر حتى انظر ولا اعرف حتى اعرف وجوب النظر
وهو دور سلمنا ان النظر واجب ولكن لا نسلم انحصار مدرك
الوجوب في الشرع فان ذلك مما يفيض الى اقسام الرسل وسقوط حجج
الانبياء عليهم السلام وذلك لان الرسول اذا ادعى النبوة واظهر
المعجزة ودعا الى النظر فيها القصد الاستدلال على صدقه فلا يدعون
يقول لا انظر حتى يجب على النظر وجوب النظر متوقف على استقرار
الشرع واستقرار الشرع متوقف على النظر في المعجزة وهو متمنع
من ثلثه اوجه الاول انه يلزم منه الدور وحيث توقف النظر على
استقرار الشرع وتوقف استقرار الشرع على النظر الثالث ان
النظر اذا توقف على استقرار الشرع واستقرار الشرع متوقف على
النظر فيكون النظر متوقفا على نفسه الثالث انه اذا توقف النظر
على استقرار الشرع فهو متوقف على ما لو عرف لاستغنى به عن النظر
فهو دافع للنظر والحجاب عن الاشكال الاول بان تعقاد الاجماع على
الوجوب وهو دليل الامكان وما ذكره في ابطال النظر فقد
سبق جوابه في موضعه وعن الثاني يمنع توقف الوجوب على
معرفة الامر والامر بل الوجوب يتحقق والشرع يستقر بان كان
المعرفة بالعقل الهادي والاولية المنصورة على ذلك وعن الثاني
لت وقوع الاجماع على وجوب الصلوة وصوم رمضان واتفاق
الامة على انهم مكلفون بتعبدهن واتباع اوامر الله تعالى وقواهم
ولو كان غير متصور لما وقع وعدم اتفاقهم على اكل طعام واحد
في يوم واحد انما امتنع عادة لعدم الصاوق لهم اليه بخلاف
الاحكام الشرعية فان الصاوق لهم اليها اتباع الحق والنصوص
المضبوطة الواردة عن النبي عليه السلام في ذلك وعن الرابع ببيان

كونه

كونه حجة بما ورد عن النبي عليه السلام من الالفاظ المختلفة المتفق
المعنى في الدلالة على شرف هذه الامة وعصمتهم عن الخطا بحيث
اوجب مجموعها العلم الضروري بذلك التزول لها منزلة التواتر
وان كانت احادها غير متواترة كالاجاب والموجبة علمنا بسنخاها
وشجاعة غيره وان كانت احادها غير متواترة وذلك مما تقبل عنه
عليه السلام انه قال لا يجمع امتي على الخطا لا يجمع امتي على الضلالة
ولم يكن الله بالذي يجمع امتي على الضلالة وسألت الله ان يجمع
امتي على الضلالة فاعطانيه ومن سره بحسوة الجنة فليعلم الخ
عة وقول عليه السلام يد الله على الجماعة ومن خرج عن الجماعة وقا
رق الجماعة قيد شير فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فا
رق الجماعة مات ميتة الجاهلية الى غير ذلك من الاخبار وهذه
اخبار مروية في الكتب الصحاح منقولة على لسان الثقات
لم يوجد لها نكير فان قيل يحتمل ان يراد بذلك العصمة عن
الكفر وعن بعض انواع الخطا وبتقدير ان يريد به العصمة
عن الكل فظاهر لفظة الامة لكل من من به الى يوم القيمة
وتحتمل يقول بان اجماع هؤلاء يكون حجة قلنا اما الاول فهو تا
ويل وتخصيصه بغير دليل مع ان في الاخبار ما يدراء هذه التا
ويلات حيث انه اورد هاهنا معرض تخصيص هذه الامة بالعظيم التميز
وفي الحمل على بعض انواع الخطا ما يبطل قايده هذا التخصيص لمشاركة
بعض احاد الناس لهم في ذلك واما الثاني فنعلم انه ما اراد به كل
الامة على ما ذكره ولهذا نديب الى موافقة الجماعة وزم على المخالفة
وتواعد عليه ولو كان المراد بالجماعة كل الامة لما تحقق ذلك الى يوم
العمه بل انما اراد به من تصورهم الموافقة والمخالفة وهم اهل الحل
والعقد دون الصبان والجانين ومن ليس له اهلية الموافقة والمخالفة
لغة قولهم ان الخطا متصور على كل واحد منهم حالة الانفراد قلنا الحكم
الثابت للافراد لا يبرهان بكون ثابته للجملة قولهم متى يجب على المخترع
اتباع الاجماع اذا كان مضيا في اجتهاده او غطيا قلنا اذا ثبت الاصابة
فيما اجمع عليه الامة فقد اجمعوا على انه يجب اتباع الاجماع مطلقا ويلزم ان
يكون اتباع الاجماع صوابا وان كان صوابا كان خلافه خطأ ويلزم

الصحيح

اتباع الاجماع مطلقا ذم النبي صلى الله عليه وسلم مخالف الجماعة على ما سبق
والاستقصاء في هذا الباب لا يوق باصول الاحكام قولهم محمل واحد
من اهل الحل والعقد كان شطط في بعض البلاد النائية قلنا الغالب
من حال من هو من اهل الحل والعقد ان يكون مشهورا معروفا وليس في القصر
الاول لثقل المجتهدين فيه وعند ذلك فالغالب معرفة مذهبه ومراجعته
في ذلك كيف وان احتمل عينية المجتهد كما ذكرنا واحتمل عدم الغيبة الاصل
عدم الغيبة فمن ادعاه محتاج الى الدليل وما ذكره في الوجه الاول من
التفصيل وان كان حقا الا ان القابل به مسبق بالاجماع فكان حجة
عليه وما ذكره في الوجه الثاني من التفصيل في غير مسلم وذلك لان المعرفة
الواجبة ينقسم الى ما حصولها عن معرفة الدليل مرجحة الجملة لا مرجحة
التفصيل وان لم يكن مقدورا على تجريره وتقريره والانفصال عن
الشبه الواردة عليه والى ما حصولها عن الدليل المعلوم بحجة التفصيل
المقدور على تجريره وتقريره ورفع الشبه الواردة عليه وعلى المناظرة فيه
فلا جرم اختلف الاصحاب فمنهم من قال المعرفة بالاعتبار الاول واجبة على
الاعتقان والمعرفة بالاعتبار الثاني واجبة وجوب كفاية اذا ضرب عنها
الجمع اتموا وان قام بها البعض سقطت عن الباقي ومنهم من قال المعرفة
بالاعتبار الثاني واجبة على الاعيان لكن ان كان الاعتقاد موافقا للمعتقد
من غير دليل ولا شبهة فصاحبه مؤمن عاصم بترك النظر الواجب ومنهم
من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن عن دليل
وسماء علما وصارا بوهائهم من المعتزلة الى ان من لا يعرف الله تعالى بالد
ليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر واقبحا بنا مجموعا على
خلافه وعلى هذا قلنا ان الواجب هو الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن
عن دليل فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر وان قلنا
الواجب هو المعرفة المستندة الى الدليل المفصل لزم عليه تقرير العوام
على تركه فلم يبق الا المعرفة بالدليل مرجحة الجملة لا مرجحة التفصيل
وذلك ما لا نسلم انتفاء في حق العوام حتى يقال بعدم وجوبه في حقهم
مع التقرير لهم عليه بل التقرير انما هو على عدم المعرفة بالدليل المفصل
وهو غير واجب على الاعيان عندنا والدميل الى المعانيه دفع الاشكال
واما الكاراضيا النظر الى العلم فقد سبق جوابه قولهم لا نسلم توقف

المعرفة

المعرفة على النظر قلنا نحن انما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له
العلم بالله كما بغير النظر والاف من حصلت له المعرفة بالله كما بغير النظر
فالنظر في حقه غير واجب قولهم لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فقد اجاب عنه بعضهم بانه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به فواجب
ذلك الواجب يكون تكليفا بما لا يطاق وهو غير سديد فانه انما يكون
تكليفا بما لا يطاق ان لو كان ما توقف الواجب على فعله غير ممكن
وعدم اجابه لا يخرج عن الامكان والاتوب في ذلك ان يقال ان انت
وجوب المعرفة بالمعرفة من حربه حقيقتها وما يثبتها الا بوصف بالوجوب
الثابت بخطاب التكليف فان خطاب التكليف بالوجوب والتحريم
انما يتعلق بافعال المكلفين والمعرفة ليست من صفات الافعال و
لهذا لا يقال لمن عرف شيئا من حربه كونه عارفا انه فعل شيئا فاذا قيل
بوجوب المعرفة بمعناه وجوب تحصيلها والتحصيلا انما يكون سلبا
ما به يحصل المعرفة فاذا قلنا يجب التحصيل ما ليس واجبا كان متنا
فضا لفظا ومعنى وهو ممنوع واما ما يتوقف عليه الواجب فما ليس
فعلا للمكلف ولا مقدورا له فلا يمكن اجابه الاعراض لا يمنع التكليف
بما لا يطاق بخلاف ما كان مقدورا للمكلف كما لنظر ونحو قولهم لا ينقل
عن النبي عليه السلام ولا عن احد من الصحابة الحوض في النظر مثل هذه
المسائل قلنا لا نسلم انوا مساهدين للوحى والتنزيل وعبادهم صا
فيه وادلتهم من الكتاب والسنة ظاهرة ولم يكن في زمانهم من يخرج
الى النظر والمناظرة اما ان كانوا جاهلين بادلة هذه المسائل ومع
فتا الله يعي مع صفاء اذهانهم وشدة فرائضهم وصلابتهم التنقير
عن قواعد الدين وتحقيق حراسه والكتاب والسنة مشكورا ان ياد
لهم مع معرفة الاطاد منا ذلك فهو بعيد لا يقتدر مره ادى تحصيل
كما لم ينقل عنهم انهم وصعوا كتب في التفسير والحديث والجرح والتعديل
والناسخ والمنسوخ والاحكام الفقهية على الترتيب الحاضر والمراسم
المهودية في زمانها هذا مع انهم علم الناس باصولها وقرعها قولهم ان
النسب علم السلم والهجاية انكروا النظر لا نسلم ذلك فانما تنزل النظر و
حب بالمرطيقين السابقين وما يكون واجبا لا يكون منكرا في كيف يكون
النظر منكرا وقد اثنى الله تعالى على الناظرين والمتفكرين بقوله تعالى وتفكروا

والتيهم وضعها وهم يتبعونها صح

في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً والمنكر لا ينه علي
 فله بل لا نكار ان كان فانما كان على المجاداة والمناظرة ولا كل مناظره
 ومجادلة بل المناظرة بالهواء والمجادلة لغرض التشكيك في الحق والاغواء
 وذلك بتقريب التشبه الفاسدة والاداء الباطلة ودرع الحق الحقه
 والمكابرة عليها والتدليس والتكليس باظهار الباطل في صورة الحق
 كما قال تعالى وخادوا بالباطل ليدحضوا به الحق وتقول ومن الناس من
 يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير واما المجاداة والمناظرة
 بالحق ولغرض اظهرها بالحق مما ورثه وما دون فيه يقول بعد جاد لهم
 بالتي احسن قولنا ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي احسن وقد نزل
 ظل النبي عليه السلام لعبد الله بن الزبير حيث اعترض على النبي عليه السلام
 عند نزول قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
 لها واردون فقال عبد الله بن الزبير فتد عبت الملائكة والمسبح
 افتراهم يعدلون فقال له النبي عليه السلام ما اجهلك بلغه قولنا ما
 علمت ان ما لا يعقل وكان اهل مكة يحجون النبي صلى الله عليه
 وسلم ويوردون عليه الشبه والتشكيكات ويطلبون بالحق
 على التوحيد والنبوة على ما قال الله بل هم قوم خصمون وكان النبي
 عليه السلام يحاجهم وينظرهم بايراد الايات والدلائل الواضحات
 وقد كان الصحابة رضوا عنهم ينظرون في ذلك كما روى عن علي بن
 الله وجهه انه قال لمن قال في ملكي حركاتي وسكناتي وطلاق ذروني
 وغتق امتي املكها دون الله اقلكمها مع الله فان قلت املكها
 دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد
 اثبت مع الله سبيكا الى غير ذلك من الوقايع الجارية بين الصحابة ولو
 كان ذلك منكرا لما وقع منهم وقولهم عليه السلام العجائز ذكراة الحد
 انه لم يثبت ولم يصح وان كان صحيحا فيجب تحمله على الورع و
 التفويض الى الله في ما قضاه وامضاه مجتعا بين الادلة قولهم ان
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس كالمعرفة لعدم المعرفة
 وان كان شرطا في الامر بالنظر فليس كل ما يكون شرطا في الواجب
 يكون واحدا الا ان يكون مقدورا وعدم العلم بابه غير مقدور
 فلا يكون واجبا قولهم العلم بوجود النظر ضرورة او نظرا قلنا نظري

قولهم ان ذلك بفضي الى الدور ممنوع على ما سبق من ان الوحد الشرعي
 غير متوقف على النظر بل على امكان النظر قولهم لا نسلم انحصار مدرك
 الوحد في الشرع قلنا دليله ان القائل بالوجوب قائلان قائل بالجوهر
 وقائل بعدم الحصر وقد اجمع الكل على ان مدرك الوحد لا يخرج عن
 العقل والشرع فاذا بطل ان يكون العقل مدركا لقبول الشرع و
 بيان امتناع كون العقل موجبا انه لو كان موجبا لم يحل ان يوجد
 لفائدة اول لفائدة فان كان لفائدة فهو عبث والعقل لا يوجب
 عبثا وان كان لفائدة فاما ان يرجح اليه او الى المعبود لا جائز ان يبر
 جع الى المعبود فانه تعالى وتقدس عن الاعراض وان رجعت اليها فاما
 في الدنيا واما في الاخرى لا جائز ان يرجح اليه في الدنيا اذ لا حظ له في
 ذلك غير البعث والنصب والكلفة بما يوجب العقل وهو غير مطلوب
 للعقل ولا جائز ان يكون الغرض منه معرفة الشيء على ما هو عليه والا
 لوجب النظر في معرفة موجودات الاعيان على ما هي عليه بما يورثه و
 هو محتجج ولا يكون حسنا في نفسه اذ هو مبني على التحسين والتشبيح
 وسباق ابطاله ولا جائز ان يرجح اليه في الاخرى فان العقل بما لا
 يستقبل معرفتها دون اخبار الشرع عنها فان قيل اجمال العقاب
 بترك المعرفة والشكر والامن منه بالمعرفة والشكر قائم والعقل
 لا يخلو عن خضوع هذه الاحتمالات له والعقل يدعو الى سبلوك
 طريق الامن فلو حله لا نسلم امتناع خلو العاقل عن خضوع
 هذه الاحتمالات له وورد ليله الشاهد في الاكثر وان امتنع ذلك
 لكنه معارض باحتمال نفسه وهو احتمال التقبيل على النظر والشكر
 بايقام لنفسه وبصرفه في ملك الله تعالى بغير اذنه من غير منقته
 يرجع اليه ولا الى الله تعالى والامن في ترك النظر والشكر وعند
 ذلك فليس القول بالوجوب اولى من القول بعدمه واذا بطل
 جمع الاقسام الممكنة التي لا يخلو لا يجب العقل عنها فقد بطل
 القول بالاعجاب العقلي وتعيينه لا يجب الشرع كيف وان لا معنى
 للاعجاب الا بوجه احد طرفي العقل على الاخر والعقل يعرف البرحم
 لانه من جمح فلا يكون موجبا قولهم ذلك بفضي الى افي امره سلم عنه
 جوابان الاول منع توقف استقرار الشرع على النظر على ما تقدمه

احتمال

الثاني انه انما لا زمر على من قال مدرك الوجوب هو العقل وذلك لان العقل غير موجب لذاته دون نظر وتامل والا لما انفك عاقل ما عن معرفة الوجوب بل لا بد من النظر والتامل وعند ذلك نللمدعو انما ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر بالعقل ولا اعرف ذلك ما لم انظر فيكون ايضا دورا والحواس عن الاشكال يكون مستحضر ان رجوعا في ذلك الى امتناع خلوا العاقل عن الحاطرين كما ذكره يدل فالجواب ما تقدم وعلى الجملة فمسئلة وجوب النظر ضمنية لا قطعية **الفصل الثاني** في اول واجب على المكلف وقد اختلفت في ذلك فقال بعض اصحابنا اول واجب على المكلف معرفة الله تعالى اذ هي الاصل في المعارف الدينية والواجبات الشرعية وقال غيره في النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاتفاق وبه يحصل المعرفة وهو متقدم عليها فهو اول واجب على المكلف وقال غيره بل اول واجب على المكلف اول جزئ من النظر اذ النظر متقدم على المعرفة اول جزئ من النظر متقدم على النظر وهو اختيار القاض وقال غيره بل اول واجب انما هو المقصد الى النظر اذ النظر يستدعي القصد اليه والقصد اليه متقدم عليه وهو اختيار الاستاذ ابي بكر وقال ابو هاشم وجوب النظر والقصد اليه يستدعي سابقه الشك في الله تعالى والا كان النظر تحصيل الحاصل وهو محال والشك سابق على ارادة النظر وكان هو الواجبا لاول وزعم ان الشك في الله تعالى حسن وقد قيل في ابطاله ان كل واجب مأمور به ولو كان الشك في الله تعالى واجبا لكان مأمورا به والامر بالشك في الله تعالى يستدعي معرفة امر الله تعالى ومعرفة امر الله تعالى مع الشك فيه تناقض وهو غير سديد فانه اما ان يكون مدرك لوجوب الشرع او العقل فان كان مدرك الوجوب العقل كما هو ملزم به فقد اندفع الناقص وان كان مدرك الوجوب الشرع كما هو مذهبه فلا اشكال كما هو وارد عليه في اجاب الشك هو وارد علينا في اجاب النظر والمعرفة فان الامر بالنظر والمعرفة ليستدعي عدم المعرفة بالله تعالى ومعرفة الله تعالى مع عدم معرفة ممنوع فما هو جواب لنا يكون جوابا له بل الحق ان يقال ابتداء حصول الشك في الله تعالى ليس

واره كان

مقدورا

مقدورا للمكلف بل هو واقع من غير اختيار والوجوب انما يتحقق بالمقدور لا بغيره بخلاف دوام الشك على ما سبق في اضداد العمل والاختيار ان كان المقصود بيان اول واجب مما هو مقصود في نفسه فهو المعرفة وان كان المقصود بيان اول واجب وان لم يكن مقصودا لنفسه فهو ارادة النظر او دوام الشك اذ قلنا به وعلى هذا فلو قلنا ان اول واجب هو النظر او ما هو متقدم فان معنى عليه زمان يتبع للنظر والتوصل الى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كافر وان شرع فيما كلف به من غير تاخير كما اخترته المسئلة قبل انقضاء الزمان الذي يتبع للنظر المورد الحالم معرفة فحكمه حكم من ما ب صبيبا وان اخر الشرع فيما كلف به عن اول زمان التكليف من غير عذر كما اخترته المسئلة قبل ان يقضى زمان يتبع للنظر بل لبعضه والا صلح الحكم بكفره اذ مات غير عالم مع ظهور التقصير منه وسين عدم اتساع الزمان للنظر من ابتداء التكليف الى حاله الاكتمال مما لا يمنع من كفره بعد دخول وقت التكليف وتقصيره كما لو اصبحت المرأة مقطرة فانها تائم وان طراب الحيضة عليها وتبين ان زمان طهرها لم يكن مقسوما لسوم اليوم حيث فقت في البعض وبالجملة فاحتمال عدم التكفير منقذ القاصد

عقبة الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية

المقدمة وبابين اما المقدمة فهو ان كل شئ اما ان ينظر اليه من جهة ذاته ونفسه او من جهة نسبة الى غيره نفيا واثباتا فان كان الاول فالعلم به يسمى تصوريا كعلمنا بمعنى الجوهر والعرض وكحوزه وان كان الثاني فالعلم به يسمى تفهيميا كعلمنا بان العالم حادث وان الصانع موجود وان له ليس محذورا والعلم بكل واحد من هذين التسميين اما ان يكون ضروريا مطلقا او نظريا مطلقا او البعض ضروريا والبعض نظريا الاول والثاني محالان لما تقدم في قاعدة العلم فلم يبق الا الثالث وكل واحد من النظريين منها لا بد له من طريق سوسل تصحيح النظر فيه اليه والا لما كان العلم به نظريا وهو خلاف الفرض لكن ما كان من هذه الطرق موصلا الى التصديق بيسم دليلا وما كان موصلا الى التصديق

الشرع فيها

يسمى صدا ولا يوصل احدهما الى ما يوصل اليه الاخر البته فلا جرم
دعت الحاجة الى تحقيق كل واحد منها ولرسم في ذلك **باب** بين الب
ب الاول في الحد ويشبه على لمربعة فصول في ان الحد يرجع
الى قول الحاد اذ اولى صفة المحدود في حد الحد واقسامه ح في
شروط الحد وما يجتمع جملة اقسام الحدود فيه في التنبيه على ما يجب
التحرر عنه في الحدود **الفصل الاول في ان الحد راجع الى قول الحاد**
او الى صفة المحدود وقد اختلف ائمة ذلك فذهب اكثرهم الى ان
الحد راجع الى نفس المحدود وصفته في نفسه فالحد والحقيقة
عندهم بمعنى واحد ولهذا قالوا الحد حقيقة الشيء ومعناه وذهب
القاضي الى ان الحد راجع الى قول الحاد المسمى عن حقيقة المحدود وصفته
بمعنى في ذلك على انه لو كان الحد هو الحقيقة لصدق
اطلاق الحد على كل ما يصدق عليه اطلاق الحقيقة وهو غير مطرد
في حق الله بل يثبت لبقائه حقيقة ولا يقال له حد والحق في ذلك
ان الحد في اللغة عبارة عن المنع ومنه يقال للمبوء حذار لمنعه
بعض الناس عن الدخول والمحدد حديد لا يمنع من الدخول بل يسهل
والعقوبات حدود ولا فصاها الى المنع من الاقدام على الجنايات
وعند ذلك فلا ينبغي صحة اطلاق الحد لغة على حقيقة الشيء من حيث
انها حاضرة بها ما نعه من دخول غيره فيه والقول المعبر عن الحقيقة
ايضا مطابق لها فيكون مشاركا لها في المنع من دخول ما حرج عن
الحقيقة فيها ولا يمنع ايضا اطلاق اسم الحد عليه لغة ولا معنى
لتصويبا صد القولين وابطال الاخر من جهة اللغة وامتناع اطلا
ق اسم الحد على الله تعالى وجواز اطلاق الحقيقة عليه لا يدل على امتناع
كون الحقيقة حدا بالمعنى اللغوي وان امتناع اطلاق ذلك شرعا لعدم
ورود الشرع به او لوروده بالمنع منه لكن مع هذا كله ليس
المقصود بالحد عن معنى الحد لغة بل الحد عن الحد الذي هو طريق
تعريف الحقيقة بالكشف عنها وذلك لا يكون بنفس الحقيقة بل بما
هو خارج عنها وهو دليل عليها وذلك هو القول وليكن البيان
مختصا به **الفصل الثاني في حد الحد المعرف للمحدود** وقد
اختلف في ذلك وقال قوم هو الجامع المانع وهو باطل بالوسئل

عن حد الانسان فقيل هو انسان فانه جامع مانع ومع ذلك لا يكون
حدا صحيحا لما فيه من تعريف الشيء بنفسه وهو محال اذ المعروف يجب
ان يكون اعرف من ذلك الشيء واسبق منه في المعرفة وتعرف الشيء
بنفسه يوجب كونه الشيء اسبق في المعرفة من معرفة نفسه وهو
ممتنع والحق في ذلك ان يقال هو ما يعرف المطلوب ويميزه عن سواه
هذا هو حد الحد مطلقا ويدخل فيه حد حد الحد ولا يعضد التسلسل
كما ظهر وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام لانها ما ان يطلب به شرح الحقيقة
او شرح اسمها فان طلب به شرح الحقيقة وتميزها فلا يخلو اما ان
يكون متميزا لها متميزا ذاتيا او عرضيا فان كان الاول فيسمى حدا حقيقيا
وان كان الثاني فيسمى حدا رسميا وان كان شارحا للاسم فيسمى حدا
لفظيا اما الحد الحقيقي فهو ما يتميز المطلوب عن غيره بالمر ذاتي
وهو ينقسم الى تام وناقص والتام هو ما يتميز المطلوب عن غيره
بتميز ذاتي مع دلالة على كمال الماهية المشتركة من غير خروج عن
دلالة المطابقة والتضمن كقولنا في حد الانسان مثلا انه حيوان
ناطق فانه مشتبه على جميع الذاتيات العامة والخاصة والنا
قص هو متميز المطلوب عن غيره بتميز ذاتي من غير دلالة على كمال
ماله من الذاتيات العامة كقولنا في حد الانسان انه جوهر ناطق
او ان يقصر على قولنا ناطق فان الناطق دلالة له على الذاتيات
العامة بغير التزام اذ الناطق شيء ذو نطق تفق ان كانت
حيوانا ولا اعتبار بهذه الدلالة في الحدود الحقيقية والجوهر
لا يطابق ما نفي حتمه من الذاتيات العامة كالجسم والحيوان
ولا يتضمنها اذ ليست جزء معناه ولا يلتزمها اذ لا عم لا يلزم
منه الاخص واما الرسمي فهو ما يتميز المطلوب عن غيره بتميز
عرضيا وهو ايضا اما تام وناقص فان كان تاما فهو ما يتميز
المطلوب عن غيره بتميز عرضيا وله دلالة على كمال الماهية
المشتركة دلالة لا يخرج عن المطابقة والتضمن كقولنا في
رسم الانسان انه حيوان ضاحك والناقص ما يتميز المطلوب
عن غيره بتميز عرضيا من غير دلالة على كمال الماهية المشتركة
باحد الدلائلين وهو المطابقة والتضمن كقولنا في رسم الانسان

انه ضاحك او جوهر ضاحك فان الضاحك شئ ذو ضحك اتفق
ان كان حيوانا فلا يطابق الذاتي المشترك ولا يتضمنه والجوهر
ايضا لا دلالة له على ما تحته من الذاتيات باحد الطرق كما سبق
واما الحد اللفظي فهو ما يطلب به شرح دلالة الاسم على مسماه لغة
وذلك لما يكون في حق العالم حقيقة المسمى الجاهل بدلالة الاسم
عليه كما اذا سأل من عرف حقيقة الحجر عن شرح لفظ العقار عند
جمله بدلالته فجوابه اما بلفظ مرادف يكون أشهر عند السائل
كالخمر او حده او رسمه وهو ان يقال هو المانع المعتصر من العنب
المشتمل ومعناه دلالة لفظ العقار على هذا وهذه الاقسام متنا
وته الرتب فاعلاها الحد الحقيقي في الرسم ثم اللفظي وقد ورد على
هذه الحدود وتشيكيات ابطلنا ما في كتاب ذوات الحقايق
واما التعريف بالمتاهة كتعريف النفس في البدن بالزمان في السفينة
وكنزه في غير مستعمل بالتعريف فانه كما ان الربان في السفينة مشبه
للنفس في البدن فمشابه لرب البيت في بيته والملك في مدينته فلا
يتم التمييز وان كان مقسوما على الفهم فلا يكون التعريف به
خلافة الحدود كما ظهر **الفصل الثالث** في شرط الحد وما
يجتمع جملة اقسام الحدود وفيه وما لا يجتمع وشرط الحد على اختلاف
اقسامه ان يكون جامعا لا يخرج عنه شئ من المحدود وما لا يرد
خل فيه ما هو خارج عن المحدود فانه اذا لم يكن جامعا كان المحدود
اعم من الحد ولو لم يكن مانعا كان الحد اعم من المحدود وعلى كلا التقديرين
لا يكون الحد مميزا للمحدود ولا معرفا له ويلزم هذا الشرط ايضا
ان يكون الحد مطردا مع المحدود ويلزم من وجوده وجود الحد
ومنعكسا اي يلزم من انتفاء الحد وجوده ولا يرد لو لم يكن مطردا
لما كان الحد مانعا ولو لم يكن منعكسا لما كان الحد جامعاً للشئ
المحدود اما ان يكون من جنس او بسيطاً لا تركيب فيه فان كان مركباً
فيمكن تحديده بالحد الحقيقي لتركبه وبالرسمي لانه لا يخلو شئ من خاقته
تخصه دون غيره وباللفظي ان كان له لفظ مرادف او بوجه او رسمه
كما سبق وان كان بسيطاً لا تركيب فيه وليس له الحد الحقيقي ولا الرسمي
التام وله الرسمي ناقص واللفظي **الفصل الرابع** في التبيين على ما يجب

مقرر

العلم

التحرز عنه في الحد ووجوب نقصان الحد وعن اللفاظ المهملة التي
لا مدلول لها والعربية التي لا يعرفها المخاطب المشتركة كتعريف الكون
بانه مصر الى الجوهر لدخول الحركة المكانية فيه الى الجوهر والمخارج العنبر
منقولة كتعريف الشمس بانها عين النهار لان ذلك مما يحل بالسماع و
الوقوف على عرض الحد الا ان ذلك مما لا يفسد الحد مع التفسير وان كان
استعمال مكررها البعده عن المقصور وان لا يعرف الشئ بنفسه كتعريف
الانسان بانه انسان اذا المراد يجب ان يكون سابقا بالمعرفة على المعرف
وفيه تقديم الشئ على نفسه في المعرفة وهو محال وسواء كانت معرفة
الاخفى متوقفة على معرفة المحدود كتعريف الشمس بالظلمة او لفظي بانها
كوكب يطلع بهاراً ان النهار لا يعرف الا بزمان طلوع الشمس وهو دور
او غير متوقفة عليه كتعريف النهار عن شابهته بالنفس والاولى ان يكون
بالعكس ولا يما هو مستساو في المعرفة والخفاء كتعريف احد المتضامتين بالآخر
كتعريف الاب بالابن اذ لا اولوة وان لا يترك الحسن في الحد التام والرسم التام
وان لا يبدل بالعرض العام كحد الانسان بانه متحرك فاطق ولا الفصل
بالخاصة في الحقيقي ولا ان يذكر الحسن مكان الفصل وكان
الجنس كقولهم العشق افراط المحبة والاولى ان يقال المحبة المفرطة
اذ المحبة جنس والافراط فصل ولا الجنس بالنوع كقولهم الشرط الم
وظلم الناس نوع من الشرط والمادة الكائنة بدل الجنس كقولهم السرور
حسب مجلس علم ولا المادة الكائنة في الفاسدة كقولهم الرماد
خشيب محترق وعكس بالنظر كتبنا المخصوصة بهذا الفن يجد
الكلام في هذا الفصول مستقصى فيها **الباب الثاني** في الدليل ويشتمل
على سبعة فصول في حد الدليل وانقسامه الى عقلي وغير عقلي وان
الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليها **ج** في اقسام صور
مقدمات الدليل **د** في انقسام مقدمات الدليل الى قطعي وغير قطعي
في الدليل في شرط الدليل العقلي في ما ظهر انه من الادلة المفيدة
للبيتين وليس منها **الفصل الاول** في حد الدليل وانقسامه الى عقلي
وغير عقلي والدليل في وضع اللفظ قد يطلق باعتبارين الاول الدال و
الدال قد يطلق بمعنى الذاكر للدليل وقد يطلق بمعنى الناصب
للدليل الثاني ما فيه دلالة وارشاد وهذا هو المسمى بالدال في عرف

ولا يما هو اخفى صح

اقسام صور صح

حد الدليل وانقسامه الى عقلي وغير عقلي

المتكلمين وهو عبارة عما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
مصدقين وانما قلنا يمكن ان يتوصل به ولم يقل هو الذي يتوصل به لان
الدليل يكون دليلا في نفسه وامكان التوصل به فلا ضرورة للتوصل
بالفعل وانما قلنا بصحيح النظر حتى يخرج منه النظر الذي ليس بصحيح
انما لقصور الناظر ولتقاصره فان النظر الذي ليس بصحيح لا يمكن ان
يتوصل به الى المطلوب ولا يخرج الدليل بذلك عن ان يكون دليلا
وانما قلنا الى المطلوب تصديقي حتى يخرج عنه الحد الموصل الى
التصور وهو يتقسم الى ما يدل لذاته والاما لا يدل لذاته بل بالوضع
والاصطلاح وسواء كان من وضع الشارع او من عرفة الاول والاد
ليل العقل والثاني الدليل السمي **الفصل الثاني** في ان الدليل العقلي
مركب من مقدمتين ولا يزيد عليها واعلم ان المطلوب التصديقي
لا بد فيه من نسبة بين امرين ايجابيا وسلبيا فالمستوجب والمستتر
اليه هما جزءا المطلوب وعند ذلك فالدليل العقلي الموصل اليه لا بد وان
يكون افضح سابقا في المعرفة عليه فانه لو كان العلم به مع العلم بالمطلوب
له يكن تعريف احدهما بالآخر اولى من العكس ولو كان متاخرا في المعرفة
كان فيه تعريف المعلوم بالمجهول وهو محال ولا يمكن ان يكون سابقا
والا كان كل معلوم سابقا توصل الى كل مجهول وهو محال بل لا بد وان يكون
مناسبا للمطلوب ولا يكفي ان يكون معلوما واحدا فان المعلوم الواحد
المناسب اما ان يكون مناسبا لكل المطلوب واما لتقيده واما الجز
المطلوب فان كان مناسبا لكل المطلوب كما لو كان مطلوب بان النهار موجود
فقلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالمناسب للنهار طلوع
الشمس ولا يكفي ذلك في المطلوب دون استثناء عين ملزومه وهوان
يقول لكن الشمس طالعة فيلزم النهار موجود واما مقدمتان لا يتم
المطلوب الا بهما ولا يفتقر الى غيرها وان كان مناسبا لنتيجه المطلوب
كما لو كان مطلوبنا ان الشمس ليست طالعة فقلنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فالمناسبا هو نقيض المطلوب وهو طلوع الشمس
والمناسب له وجود النهار ولا يكفي ذلك في المطلوب دون استثناء
بعض لازم نقيض نقيض المطلوب وهوان النهار ليس موجود فيلزم
منه انتفاء ملزومه وهو طلوع الشمس وهو عين المطلوب من غير حاجة

انفق

الى مقدمتها اخرى وان كان مناسبا لجزء المطلوب كما لو كان مطلوبنا
ان العالوجات فقلنا العالم مؤلف فالمؤلف مناسب للعالم و
هو موضوع المطلوب فلا بد وان يكون المؤلف مناسبا للجزء المطلوب
وهو الحاديات وهو ان يقول وكل مؤلف حادث حتى يلزم العالم
حادث ولا يتم المطلوب دون هذين العلمين التصديقيين من
غير حاجة الى ثالث فقد بان انه لا بد من علمين تصديقيين سابقين
هما مقدمتا المطلوب ولا يكفي ذلك بل لا بد من ترتيب خاص ومنه
خاصة معينة بين العلمين التصديقيين كما ياتي في الاقان كل ترتيب
يلزم عنه المطلوب وهو محال فالمعاني السابقة المناسبة للمطلوب
كالمادة للدليل والتأليف الخاص كالصورة وهو مركب منها ولا
يصح الا بصحتها وفادة قد يكون لفسادها او بفساد احدها
الفصل الثالث في اقسام مقدمات الدليل ولما بان ان الد
ليل العقلي لا يتم الا من مقدمتين فالمقدمة لا يخلوا اما ان لا يوجد
جزئها عند التحليل نسبة خبرية او توجد فان كان الاول فيسمى
عملية وهي ما يحكم فيها بشئ على غيره انه هو وليس هو فالمحكم عليه
يسمى موضوعا والمحكم به يسمى محمولا والموضوع فيها اما ان يكون
شخصيا او كليا فان كان شخصيا فيسمى مخصوصة وشخصية وهي
اما موجبة او سالبة فالموجبة كقولنا زيد انسان والسالبة كقولنا
زيد ليس هو حيوان وان كان الموضوع كليا فاما ان يدخل عليه سورتين
كمية نسبة المحرر اليه وليس فان كان الاول فاما ان يكون السور
كليا او جزئيا فان كان كليا فيسمى مخصوصة كلية وهي اما موجبة
او سالبة فالموجبة كقولنا كل انسان حيوان والسالبة كقولنا
لا شئ من الحيوان حجر وان كان السور جزئيا فيسمى مخصوصة جزئية
وهي اما موجبة او سالبة فالموجبة كقولنا بعض الحيوان انسان
والسالبة كقولنا ليس كل حيوان انسانا وان لم يدخل على الموضوع
سورتين فيسمى مهمل كقولنا الانسان حيوان ولما احتمل ان يصدق
كلية وجزئية وصدق الجزئية لازم من صدق الكلية ولا
عكس كان حكمها حكم جزئية محصورة لاستقربها هذا ان قلنا ان
الالف واللام ليست للعموم في لغة العرب والافلام مهمل لغتهم

خبرية

بل هي محصورة كلية وان كان الثاني وهو ان يوجد لاجزاء المقدمة
 عند التحليل نسبة جزئية فيسمى شرطية وهي اما ان يكون النسبة هي
 جزئها في حالة الانجاب بالضرورة والايصال واما بالعناد والانفصال
 فالاول يسمى متصل والثانية يسمى منفصلة بالمتصلة فمنها كلية
 موجبة كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومنها كلية سالبة
 كقولنا ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومنها جزئية
 موجبة كقولنا قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومنها جزئية
 سالبة كقولنا ليس كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود واما المنفصلة
 فمنها ما هي حقيقة ومنها ما هي غير حقيقة اما الحقيقية فهي ما لفظها اما
 اما فيهما ما يجمع بين الجزئين والخلو منها وهي اما كلية موجبة كقولنا
 دائما اما ان يكون العدد زوجا واما فردا واما كلية سالبة كقولنا دائما
 اما ان يكون العدد زوجا واما منتهما واما جزئية موجبة كقولنا
 لنا قد يكون اما ان يكون العدد زوجا واما فردا واما جزئية سالبة كقولنا
 لنا ليس دائما اما ان يكون العدد زوجا واما منتهما بمتساويين
 واما غير الحقيقية واما ما يجمع دون الخلو واما ما يجمع دون الخلو فان
 كانت ما يجمع دون الخلو فاما كلية موجبة كقولنا دائما اما ان يكون
 المتحرك جمادا واما نباتا واما كلية سالبة كقولنا دائما ليس اما ان يكون
 المتحرك انسانا واما ناطقا ولا يخفى مثال الجزئين منها واما ان كانت
 ما يجمع دون الخلو فاما كلية موجبة كقولنا دائما اما ان يكون الجسم
 اسودا واما ابيض واما كلية سالبة كقولنا دائما ليس اما ان يكون الجسم
 ابيض واما اسود ولا يخفى مثال الجزئين منها فلهذه جملة اصناف
 المقدمات **الفصل الرابع** في انقسام مقدمات الدليل الى
 قطعية وغير قطعية اما القطعية فانواع سبعة النوع الاول الاولي
 وهي التي يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها من غير توقف على نظر
 واستدلال ولا احد الانسان من نفسه بعد تصور المفردات الخلو منها
 كما لعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وان الواحد اقل من الاثنين ونحوه
 الثاني **المقدمات الفطرية** وهي كل قضية اوجب التصديق بها
 التصديق الضروري بمقدمااتها كلعلم بان الادبقة زوج لعلمنا بان الاد
 له منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالث

واما فردا واما كلية سالبة
 كقولنا دائما ليس اما ان
 يكون العدد زوجا صح

المشاهد وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحس كعلمنا
 بحرارة النار وبرودة الثلج ونحوه الرابع **المجربات** وهي قضية
 يصدق العقل بها بواسطة الحس مع التكرار ونوع من النظر كالعلم
 بان السقم يتيسر للصفراء الخامس **الحسينات** وهي كل قضية
 يصدق العقل بها بواسطة الحس كالعلم بحكمة صانع العالم عند
 رؤية العالم على غايبه الحكمة والاعتان **السادس** المتواترات وهي
 كل قضية يصدق العقل بها بواسطة احنا رجا عتة تؤمن من
 مثلهم البتواطي على الكذب كلعلم بوجود مكة وبغداد ونحوه السابع
الوهيات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم مجبان يكون مشا
 رآ اليه والى جرمته فهذه هي المقدمات اليقينية التي يجب اشتراطها
 ليل اليها قطعاً للتسلسل والدليل المنطقي اليها يكون قطعياً اذا كانت
 صورتها صحيحة كما ياتي الا انما حصل لبعض الناس من تجرته أو تواتر
 حدس وان كان حجة عليه مع نفسه فلا يكون حجة على غيره الا ان يشا
 ركة فيما حصل له واما المقدمات التي ليست قطعية فمنها ظنيية
 ومنها غير ظنيية اما الظنيية وهي ما يصدق العقل بها مع نجوس
 يقضيها تجوزاً بعيداً فانواع اربعة **الاول المسلمات** وهي كل قضية
 يصدق العقل بها على انها مبرهنة في موضع اخر التمام الشهوات وهي
 القضايا التي وجب التصديق بها اتفاق الجمهور الغفيل والعدد الكثير عليها
 كالحكم بان العدل حسن لذاته والجرم رقيق لذاته الثالث المقبولات وهي
 القضايا التي يصدق العقل بها الحس الظن بمنزلة عتة كاعتقاد
 ما احد التلميذ عن ابيه ونحوه الرابع ما اوجب التصديق بها قران
 الاحوال الظاهرة كالتصديق بنزول المطر عند طلوع السحاب ونحوه
 فهذه هي مقدمات الدليل الظني واما الغير ظنيية فاما ان يؤثر في
 النفس تأثير من ترغيب ووفرة من غير تصديق بها اذ لا يؤثر شيئا و
 اصلاً والاولى يسمى الخيالات وهي ما يقال لاجل الترغيب في ما يقصد
 الترغيب فيه والتفكير عما يقصد التفكير عنه كنسبة العسل بالمرق
 الصفراء ونحوه فهذه هي مقدمات الدليل الخيالي وان لم يكن مؤثره
 تأثيراً اما او كانت مؤثرة لكنها كاذبة في نفس الامر والدليل المفرد
 بها يكون فاسداً **الفصل الخامس** في انقسام صور الدليل

ظنيية

ان ليس هو مع

ان الدليل لا بد وان يكون مناسباً للمطلوب فاما ان يكون الجزوي المطلق **الجملة**
 فان كان الاول فيسمى اقترانيا وان كان الثاني فيسمى استثنائيا اما
 الاقترانية فلا بد فيه من مقدمتين كل مقدمة يتصل على مفرد من احد
 هما ليست موضوعا وهو المحكوم عليه بالانterior وليس بالآخر تسمى
 محمولا وهو المحكوم به على الاخر انه هو الا ان احد المفردات لا بد وان
 يكون متكررا في المقدمتين ويسمى جدا او وسط والآخران المختلفان في
 المقدمتين مماجر المطلوب الا ان ما كان منها محمولا في المطلوب يسمى جدا
 اكبر وما كان منها موضوعا في المطلوب يسمى جدا اصغر والمقدمة التي
 فيها الاصغر يسمى صغرى والتي فيها الاكبر يسمى كبرى وهو اربعة انواع
 لانه اما ان يكون احدا او وسطا محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى واما
 محمولا فيها واما موضوعا فيها واما موضوعا في الصغرى محمولا في
 الكبرى **اما النوع الاول** فشرط لزوم المطلوب عنه ايجاب صفرا
 وان يكون في حكم الموجبة وهي ان يكون ممكنة سالبة والا فلا يلزم
 من الحكم على احد المتباينين بامر الحكم به على الآخر لا ايجابا ولا سلبا و
 ان يكون كبراه كلية والافعالا وسطا يكون مختلفا وهو اربعة اضرب
 الضرب الاول من كليتين موجبتين كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان
 ن جسم فاللازم كل انسان جسم **الضرب الثاني** من كليتين والكبرى سالبة
 كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان حجر فاللازم لا شيء من الانسا
 حجر **الضرب الثالث** من موجبتين والصغرى جزئية كقولنا بعض
 الحيوان انسانا ناطقا فاللازم بعض الحيوان ناطق **الضرب**
الرابع من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان
 انسانا ولا شيء من الانسان حجر فاللازم بعض الحيوان ليس حجر واللازم
 في هذه الضروب بين لاد الحكم على العالم يكون حكما على الخاص **واما**
النوع الثاني وهو ما الحد الاوسط فيه محمول في المقدمتين فشرط
 لزوم المطلوب عنه اختلاف مقدمية في الايجاب والسلب والافعالا
 يلزم من ايجاب شيء لسببين او سلبه عنها ايجاب احد السببين الاخر
 ولا سلبه عنه وان يكون كبراه كلية والافعالا خارجا عن
 المحمول في الكبرى من الموضوع امكن ان يكون سلبا عن الحد الاصغر و
 امكن ان يكون تابا له فلا اسماح لا بسلب ولا بايجاب ولا سلب غير السلب

وهو

وهو ايضا اربعة اضرب **الضرب الاول** من كليتين والكبرى سالبة
 كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر حيوان فاللازم لا شيء من الانسان
 حجر **الضرب الثاني** من كليتين الصغرى سالبة كقولنا لا شيء من الانسان
 فرس كل صاهل فرس فاللازم لا شيء من الانسان صاهل **الضرب الثالث**
 من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسانا
 ن ولا شيء من الحجر انسانا فبعض الحيوان ليس حجر **الضرب الرابع** من
 جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة كقولنا بعض الحيوان ليس انسانا
 وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ليس ناطقا واللازم في هذه الضروب
 غير بين الابتيان وهو ان يقول ان لا يصدق المطلوب في كل واحد من
 هذه الضروب صدق نقيضه لم يجعل نقيض المطلوب صغرى الكبرى
 الكل فانه نتج نقيض المقدمة الصغرى الصادقة من احد الضروب النوع
 الاول البين وهو محال وليس المحال لازما عن نفس الصورة لانها حق
 ولا عن نفس المقدمة الكبرى لانها صادقة فلم يبق لزوم الا عن نقيض
 المطلوب فيكون كاذبا ويلزم من كذبه صدق المطلوب وان ثبتت
 بينت بالعكس وهو ان يعكس الصغرى من الاول ويبقى بها محالها فيعود
 الى الضرب الثاني من النوع الاول ناتجا عين المطلوب ويعكس الصغرى من
 الثاني ويجعلها كبرى فيعود الى الضرب الثاني من النوع الاول ناتجا كلية
 سالبة عكسها عين المطلوب ويعكس الكبرى من الثالث ويبقى بها محالها
 فيعود الى الضرب الرابع من الاول ناتجا عين المطلوب لو عكست **والرابع**
 فلا يبين بالعكس لان الصغرى جزئية سالبة ولا ينعكس الكبرى
 لو عكست عادت جزئية ولا اتاح عن جزئيتين **النوع الثالث**
 وهو ما الحد الاوسط فيه موضوع في المقدمتين وشرط لزوم المطلوب
 عنه ايجاب صفرا لما ذكرناه في النوع الاول وكلية احد مقدمتيه انهما
 كانت والا كان الحد الاوسط مختلفا ولا ينتج غير الجزوي وضرورية المنتجة
 ستة الضروب الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل انسان حيوان وكل
 انسانا ناطق فبعض الحيوان ناطق **الضرب الثاني** من جزئية صغرى موجبة
 وكلية كبرى موجبة كقولنا بعض الحيوان جسم وكل حيوان تحتاس فبعض
 الجسم حساس **الضرب الثالث** من كلية موجبة صغرى وجزئية موجبة
 كبرى كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ناطق فبعض الحيوان ناطق **الضرب**

الرابع من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان
 ولا شئ من الانسان حجر فبعض الحيوان ليس حجر **الضرب الخامس** من كلية
 صغرى موجبة وجزئية كبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان
 ليس حجر فبعض الحيوان ليس حجر **الضرب السادس** من جزئية صغرى
 موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شئ من الحيوان
 حجر فبعض الانسان ليس حجر واللزوم في هذه الضروب ايضا غير من دور
 بيان وهو ان تاخذ نقيض النتيجة في الكل فيجعله كبرى للصغر فينتج نقيض
 المقدمة الكبرى الصادقة فيكون نقيض المطلوب باطلا لما حققناه في
 النوع التاوان شئت بينت بالعكس والرد الى النوع الاول البين فبعكس
 الصغرى من الاول والتاوان الرابع والسادس ويبقى بها بما لها فان الاول
 والتاوان يوردان الى الضرب الثالث من النوع الاول ناتجا غير المطلوب والرابع
 والسادس يوردان الى الضرب الرابع من النوع الاول ناتجا غير المطلوب
 والرابع والسادس يوردان الى الضرب الرابع من النوع الاول باحتا عن
 المطلوب واما الثالث فبعكس فيه الكبرى ويجعله صغرى فيعودان
 الى الضرب الثالث من النوع الاول ناتجا جزئية موجبة عكسها عين
 المطلوب واما الخامس فلا يتبين بالعكس لان الجزئية السالبة منه
 لا ينعكس وعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة ولا انتاج عن جن
 وتبين **واما النوع الرابع** وهو ما الحد الاوسط فيه موضوع في الصغر
 ومحمول الكبرى وشروط انتاجها يجب احدي مقدمته فانه لو كان
 الحد الاوسط مابين الطرفين لما لزوم من الطرفين ايجاب ولا سلب
 كما بيناه في النوع الثاني وكلية احدي مقدمته والاختلاف الحد الاو
 سط وكلية السالبة من مقدمته فانها لو كانت جزئية فان كانت
 صغرى فالحد الاوسط لا يكون متحد او ان كانت كبرى فلجواز ان يكون
 البعض الخارج عن المحمول الكبرى ثامنا للاصغر تارة ومستلويا عنه
 اخرى فانتاج لا يجب ولا سلب وان يكون صفرا كلية موجبة ان
 كانت كبراه جزئية موجبة حتى يدخل كل الاوسط تحت الا صغرا فاذ
 بايجاب الاوسط على بعض الاكبر كان الاكبر محكما به على بعض الاو
 سط على بعض الاصغر فيكون الاكبر محكما به على بعض الاصغر فيكون
 الاكبر محكما به على بعض الاصغر وان يكون كبراه كلية سالبة ان كانت

والاوسط مع

صفرا جزئية موجبة لانه اذا كان الاكبر مابين الاوسط والاو
 سط هو بعض الاصغر فالاكبر يكون مابين بعض الاصغر وضروره
 النتيجة خمسة الضرب الاول من كلية سالبة صغرى وكلية موجبة
 كبرى كقولنا لا شئ من الانسان حجر وكل ناطق انسان فلا شئ من الحجر ناطق
 طبقا للضرب الثاني من كليتين موجبتين كقولنا كل انسان حيوان
 وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ناطق الضرب الثالث من كلية
 صغرى موجبة وجزئية كبرى موجبة كقولنا كل انسان حيوان و
 بعض الناطق انسان فبعض الحيوان ناطق الضرب الرابع من
 كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة موجبة كقولنا كل انسان
 حيوان ولا شئ من الحجر انسان فبعض الحيوان ليس حجر الضرب
 الخامس من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا
 بعض الحيوان انسان ولا شئ من الحجر حيوان فبعض الانسان
 ليس حجر واللزوم ايضا في هذه الضروب بعيد عن الطباع
 غير بيان وهو ان تاخذ نقيض النتيجة في الكل ويجعله في
 الاول صغرى للكبرى فيعود الى الضرب الثالث من الاول ناتجا
 جزئية موجبة عكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة و
 كبرى للصغرى في الثالث والثالث فانه يعود الى الضرب الثاني من
 النوع الاول ناتجا كلية سالبة عكسها نقيض المقدمة الكبرى
 الصادقة ويجعله صغرى للكبرى في الرابع والخامس فانه يعود الى
 الضرب الثاني من النوع الاول ناتجا كلية سالبة عكسها نقيض
 المقدمة الصغرى الصادقة فيكون النقيض محال لما سبق وان
 شئت بعكس بالعكس وهو ان يجعل الصغرى في الكل كبرى للكبرى
 فيعود الى الضرب الثاني من النوع الاول ناتجا كلية سالبة عكسها عين
 المطلوب وان يجعل الصغرى كبرى للكبرى في الثالث فيعود الى الضرب الاول من
 النوع الاول ناتجا كلية موجبة عكسها عين المطلوب وكذلك في الثالث
 وان يعكس الصغرى والكبرى في الرابع والخامس ويبقى بها بما لها فانه يعود
 الى الضرب الرابع من النوع الاول ناتجا غير المطلوب اما الاستثنائ
 فاما ان يكون المناسب للمطلوب فيه مناسبة لزوجا ومقابلته فان
 كان الاول فيسمى استثنائيا متصلا وان كان الثاني فيسمى استثنائيا منفصلا

اكثر جزئيات الحيوان والحكم التماسح على خلافه وان كان تاما فاما
 يلزم ان يكون الحكم الثابت لكل واحد من الجزئيات ثابتا للاصل الكلي
 المشترك ان لو ثبت امتناع ثبوت لكل واحد من الجزئيات خصوصه
 وعينه وهو عسرا وعدم العلم بدليله لا يدل على عدمه في نفسه
 كما في بعد الدليل الثاني الحكم بانتفاء المدلول لا انتفاء دليله وهذه الطريقة
 انما يتم ببيان انتفاء الادلة وبيان لزوم انتفاء المدلول من انتفائها ولا
 طريق الى الاول الا بالبحث والسرع مع عدم الاطلاع عليه واما الثاني
 فطريقه ان يقال لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما ثبت المدلول
 عند وجود دليله لاحتمال ان يكون الغلط واقعا فيه مع عدم الدليل
 ولما كان يكون بين ابدنيا جبال شامخة وامور هائلة وان كما لا يحسن
 بها ولا قاما لدليل على وجودها وهو محتسب وهو ايضا غير نفسي فانه لا يلزم
 من البحث والسير العلم بعدم الدليل بل غاية عدم العلم بالدليل ولا
 يلزم من عدم العلم بالدليل عدم الدليل في نفسه سلمنا انتفاء جميع
 ادلة الاثبات ولكن لا نسلم انه يلزم منه عدم المدلول فانا لو قدرنا
 انه لا دليل على وجود الاله كما في غير حدوث الحوادث وقد رنا عدم
 حدوث الحوادث لم يلزم منه عدم الاله كما في اما العلم بانتفاء الغلط
 عند العلم بلزم والمدلول عن النظر الصحيح مستند الى دليل انتفاء الغلط
 وهو العلم بالمقدمات البديهية او المستندة الى البديهيات لا الى
 عدم دليل الغلط والعلم بعدم الجبال الشامخة بين ابدنيا اذ لم يكن
 محسوسة فبديهية لانه مستند الى العلم بانتفاء دليل الوجود والا كان
 نظريا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على عدم المدلول ولكنه معارض بما يدل على
 انه غير معدوم وهو انتفاء دليل عدمه على ما قررتموه ولا سبيل الى جمع
 بين الوجود والعدم ولا سبيل الى ترجيح لعدمه الا وليه كيف وان يلزم
 منه الاعتراف بان انتفاء دليله لا يقتضي دليله على عدمه وان قيل باطلا
 لهما معا فبديهية تسليم المطلوب لكن هذا السؤال فيه نظر فانه اذا سلم الحكم
 انتفاء دليل الثبوت وانه دليل المنفي فان انتفاء دليل الثبوت من جملة ادلة
 المنفي وعند ذلك ان ادعى نفي جميع ادلة المنفي في المعارضة على وجه يدخل
 فيها انتفاء ادلة الاثبات فقد منع ما سلم وان ادعى انتفاء بعض ادلة المنفي
 فلا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء المدلول لاحتمال وجود دليل آخر

تسيم

الدليل الثالث قياس التمثيل وهو الحكم باشتراك معلومين في
 حكم احدهما بناء على جامع بينهما كالحكم بان البار في مسارا اليه والى حسته
 لكونه موجودا كلفه الشاهد وقد يسمى الصورة المتنازع فيها فرعا او
 المنفوق على حكمها اصلا والوصف الجامع علة والمعلل حكما وهو ايضا
 غير يقيني فانه ليس من ضرورة اشتراك امرين في صفة عامه لهما
 اشتراكهما في حكم احدهما الا ان يكون ما به الاشتراك علة للحكم المتنا
 زع فيه وليس ما يدل على كونه علة عند القائلين به غير طريقين احدهما الطرد
 والعكس والآخر السر والتقسيم وهما غير مفيدتين لليقين اما الطرد و
 العكس فلانه لا معنى له غير ملازمة وجود الحكم للعللة وانتفاؤه عند
 انتفائها ولا بد فيه من الاستقلال لجميع الجزئيات وفي سائر الاحوال
 ولا سبيل اليه لخرق الفرع عنه فيكون ناقصا وان سلمنا كون الاستقرار
 تاما ولكن لا يلزم منه ان يكون الوصف المشترك على نحو ان يكون
 العلة مركبة من اوصاف وهو بعضها وحيت وجدا حكم عند وجوده
 يحتمل ان ياتي اوصاف العلة كانت موجودة وبه كمال العلة وحيت
 انتفى الحكم عند انتفائه كان لانه بعض العلة وعند ذلك فلا يلزم من
 وجوده في الفرع وجود الحكم لجواز تخلف باقي اوصاف العلة وبعضها
 وان تعرض مع ذلك الى بيان نفي وصف آخر غير المدار المذكور في سابق ابطاله
 في السر والتقسيم كيف وان الدوران وجودا وعدمه ما يتحقق في الطرد
 فليس جعل اصل الدارين علة للاخر باعتبار الدوران اولى من العكس
 وان بين كون الوصف صالحا لاثبات الحكم عن صالح لاثبات الوصف
 بطريق آخر فلا حاجة الى الدوران ولالك القياس على الاصل المذكور
 واما السر والتقسيم فهوان يحصل اوصاف محل الحكم المجمع عليه وسطل
 التعليل عما عدا المستقبلي وهو انما يفيد كون الوصف علة بحد الحصر و
 لا دليل عليه غير البحث والسرع مع عدم الاطلاع على غير المستقبلي وقد
 بينا ان ذلك لا يدل على عدمه في نفسه وان سلم الحصر فلا بد من ابطال
 التعليل بكل واحد من الاوصاف المحدوفة وابطال الكل رتبة
 يحصل من اجتماعها ولا يكفي في ابطال المحدوف وتصحيح المستقبلي ثبوت
 الحكم مع المستقبلي في صورة وانتفاء المحدوف لجواز ان يكون الحكم
 معللا في صورتين بعلمتين والوصف المستقبلي مشترك بينهما هذا

كله ان ذكر في التمثيل جامعا والا فالجمع محض رد عوى لا دليل عليها و
يلزم القائل بذلك ان يعترف بصحة حكم من حكم بان جميع الادميين سودان
اذ لم يشاهد غير الزنوج وان جميعهم لا هميون اذ لم يشاهد ميتا ولا سمع به
ولا يحق ما فيه من الجهالة الدليل الرابع قياس الغراسة ويسمى اثباتا قياس الدلا
له وهو نوع من التمثيل الا ان الوصف المشترك بين الاصل والفرع دليل
على العلة وليس علة في نفسه وذلك لاستدلال عرضا على الانسان
على شجاعة بناء على انها تافان مزاج واحد في بدن الاسد ومعلولان
له فيلزم من اصد الموصيين في الانسان وهو عرض الاعلى وجود موجبة و
من وجود موجبة وجود الموجب الاخر وهو الشجاعة ولا تساعد ذلك
غير الطرد والعكس والقسمة وقد عرف ما فيها وان سلمنا اتباع
الحكيم في الاسد مزاج واحد فوجود اصد هما في الانسان غير واجب ان يكون
معللا بما كان معللا به في الاسد بل جاز ان يكون بغيره فانه لا مانع من
تعديل الحكم الواحد بعلمتين بالنسبة الى محلين مختلفين ومع ذلك فلا
يلزم الموجب الاخر لحواله ان لا يكون علة عرض الاعلى في الانسان علة
الشجاعة الدليل الخامس اتفق الاصحاح على الحاق الغائب بالشاهد عجا
مع الحد والعلة والشرط والدلالة اما الحد فقالوا اذ اثبتت ان حد العالم
في الشاهد من قام به العلم فيجب ان يكون حده في الغائب كذلك لان الحد
يجب اطراره ولا يختلف ساهدا ولا غائبا واما العلة فقالوا اذ اثبتت
كون العالم معللا بالعلم في الشاهد وجب ان يكون معللا به في الغائب
لان ما ثبت لاصد المثلين ان ثبت للاخر واما الشرط فقالوا اذ كان شرط
كون العالم عا لما في الشاهد قيام العلية وجب ان يكون العالم في الغائب
كذلك لما تحقق في العلة واما الدلالة فقالوا اذ اذ كان قبول الحوادث شا
هدا على احتماله يعرى القائل لها عنها لزم مثله في الغائب لان شرط الدلالة
الاطراد وناد الاستناد وبواسطه طريقا اخر فقال كل امرين ثبتت بلادها
في الشاهد لزم ان يلا وما غائبا ولو يعبر في ذلك جامعاً عند هذا فتقول
اما الجمع بالحد فان ثبتت اصد العالم من قام به العلم واثبتت ان مسمى العالم
متخذ في الغائب والشاهد فلا حاجة الى القياس والاعتبار به لان
نسبة الحد الى جميع محارم الحد وواحد فليس الحاق البعض البعض
اولى من العكس فان لم يثبت الحد واثبت ولكن لم يثبت اتحاد مسمى

العالم

العالم فالاحاق تتعذر وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط و
يزيد في العلة والشرط اشكالا اخر وهو احتمال كون العالم في الشا
هد معللا بالعلم او مشروطا به لكونه جائزا وهذا المعنى غير موجود في
الغائب فلا يلزم من البعدته او لمعنى اخر لم يطالع عليه ولا يلزم من
عدم العلم به وبديله العلم بعده كما سبق وتمثل هذا الاحتمال
بكن التدح في الطريقة الرابعة وهو ان يقال الدال على امتناع تعري القبا
بل للحادث في الشاهد ليس مطلق قبول الحوادث بل قبول الجائز لها او
لمعنى اخر خصته من حيث هو شاهد ويتقدير ان يكون ذلك لكونه قائل
للحادث فلا حاجة الى الحاق الغائب بالشاهد ولا بالعكس لئلا يدل
له بالنسبة لهما واما طريقة الاستدلال في اسحق فيلزم من علمها ان يكون
الباري وجودا ضروريا كونه قائما بنفسه وضرورية التلازم بينهما
الشاهد فان كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر وكل جوهر قائم بنفسه
ولا يخير عن الطريق السادس لاستدلال بما ستوقف كونه دليلا على
معرفة مدلوله وذلك كما استدلال كلام الله تعالى على صدق رسوله و
جود الباركة ونحوه وهو رد وممتنع حيث اننا لا نعرف كون المذكور من
كلامه الا بعد معرفة وجوده وصدق رسوله فاننا نوقف معرفة وجوده
وصدق رسوله على معرفة كلامه كان دورا فهذه الطرق غير يقينية و
ان كان بعضها مفيدا للظن القاعدة الرابعة في انقسام المعلول
الى الموجود والمعدوم وما ليس بوجوده ولا معدوم ويشتمل على ثلاثة
ابواب الباب الاول في الموجود والثاني في المعدوم والثالث
فيما ليس بوجوده ولا معدوم الباب الاول في الموجود ويشتمل
على مقدمة وتسمين اما المقدمة فهو ان العلم بالوجود سر حيث هو
وجوده هو فطري مالا وقد ذهبت الفلاسفة الى ان العلم به فطري
محتاجين على ذلك بوجوده الاول انه لو كان العلم به نظريا فبانه تعريفه اما ان
يكون وجودا اوليا يكون وجودا فان كانا اول فففيه تعريف الوجود بالو
جود وهو ممتنع وان كان الثاني ففيه تعريف الوجود بعد الوجود و
هو ممتنع ايضا الثاني هو ان العلم بالتحالة اجتماع الوجود والعدم في
شيء واحد من جهة واحدة يد بهي ولا حد عاقل من نفسه عند عدم
اخذ العلم من النوم والفغلة والذهول وغيره الخلو عنه ولو كان

العلم بالوجود في حيث هو وجوده جعل فطري
املا
اما ذهب الفلاسفة فكذا

العلم بمفرده واما الوجود والعدم نظريا لتوقف العلم بالنسبة بينهما على
تحصيل العلم بهما بالنظر وهو خلاف ما عاقل من نفسه الثالث هو
ان كل عاقل يجد نفسه العلم بالذي هو وجود فانه ومفهوم الوجود في
الكلمة واحد على ما سياتي فكان العلم بالوجود المطلق فظريا وهو بنامهم على
ان المفهوم من الوجود في كل موجود واحد وان زائد على ذات الموجود وهو غير
صحيح على اصول اصحابنا حيث اعتقدوا ان لفظ الوجود مشترك وان
المفهوم منه مختلف لان وجود كل شئ هو ذاته وذاته وجوده على اصولهم
والذوات مختلفة فكان مفهوم الوجود مختلفا على ما سياتي تحقيقه و
ليس معنى عاما متخذا في كل موجود وعلى هذا فانه ما هو نظري كالعالم بمعنى
النفوس والعقل وغيره ومنه فظري وهو ما كان من الذوات والوجودات
مبدأ للنظريات على ما سلف وعلى هذا الاصل يمكن تخرج ما اوردوه
من الحجج اما الحجة الاولى فلان مفهوم الوجود ليس معنى عاما مشتركا
بين الذوات حتى اذا قيل بتعريفه باهو موجود كان تعريف للشئ بنفسه
بل لفظ الوجود مشترك بين وجودات مختلفة بعضها فظري والبعض
نظري وتعريف البعض بالبعض لا يكون تعريفا للشئ بنفسه واما الحجة
الثانية فلانه يمكن ان يقال اذا كان العلم ببعض الوجودات بديهيا كما
سلف فالعلم بلحالة الجمع بينه وبين عدمه هو البديهي الذي لا يتصور
خلو نفس العاقل عنه بتقدير عدم الاضداد دون ما عداه اما ان يكون
هو الوجود المطلق العام فلا لعدم تحققه في نفسه كما ياتي واما الحجة
الثالثة فمبني على ان المفهوم من الوجود في الكلام واحد وهو ممتنع كما
ياتي واذ عرفت ذلك فيقول مسمى الوجود اما ان بحيث يلزم المحال من
فرض عدمه لذاته او لا يلزم المحال من فرض عدمه لذاته فان كان الاول
فهو واجب الوجود وان كان الثاني فهو الجائز الوجود ولا بد من بيان كل
واحد منها وما يتعلق به **القسم الاول** في واجب الوجود لذاته و
النظر فيه في سبعة انواع الاولى اثبات واجب الوجود وبيان حقيقته و
وجوده الثاني في الصفات الوجودية لواجب الوجود الثالث في ما يحور
عليه لغة الرابع فيما لا يحور عليه لغة الخامس في وحدانية الله لغة السادس
في افعال الله السابعة في اسماء الله لغة **النوع الاول** في اثبات واجب
الوجود لذاته وبيان حقيقته ووجوده ويشتمل على اربعة مسائل

المسئلة

هذا هو الوجود
الاول
ثبات الوجود لذاته

تعالى

المسئلة الاولى في اثبات واجب الوجود مذهب اهل الحق من المتشركين
وطوايفا الاثمين القول بوجوب وجود موجوده لذاته لا غيره وكل ما
سواه فموقوف في وجوده عليه خلافا لطائفة شاذة من الباطنية و
منتها الاحتجاج على ذلك ما نشاهد من الموجودات العينية وحققه
من الامور الحسية فانه اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون واجبا
لذاته فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فكل موجود لا يكون
واجبا لذاته فهو ممكن لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لما كان موجودا و
اذا كان ممكنا فالوجود والعدم عليه جازان وعند ذلك فاما ان يكون
في وجوده منقترقا لمرجح او غير مقتطرا ليه فان لم يكن منقترقا لمرجح فقد
تخرج احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع وان افتقر لمرجح فذلك
المرجح اما واجب لذاته او لغيره فان كان الاول فهو المطلوب وان كان
الاول فيلزم ان يكون كل واحد منها مقوما للآخر ويلزم من ذلك
ان يكون كل واحد منهما مقوما للمقوم نفسه فيكون كل واحد
منها مقوما لنفسه لانه يقوم المقوم مقوم وذلك يوجب جعل كل واحد
حده من الممكنين مقوما بنفسه لا يكون ممكنا وهو خلاف الفرض و
لان التقويم اضافة بين المقوم والمقوم فيستدعي المتمايزة بينهما
ولا تمايزة بين الشئ ونفسه وان كان التما هو ان يكون ذلك الغير
معلولا للغير فالكلام في ذلك الغير كالكلام في الاول وعند ذلك فاما
ان يقف الامر على موجود هو مبدأ الموجودات غير منقترق في وجوده
الى غيره او تسلسل الامر الى غير النهاية فان كان الاول فهو المطلوب
وان كان الثاني فهو ممتنع اما على الرأى الفلسفي فلا ينهم قالوا لو فرضنا
عللا ومعلولات لانهاية لها قلنا ان فرض الوقوف على الواحد منها
فلو كان ما قبله لانهاية له فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة
المفروضة وليكن الزيادة عشرة مثلا فالجملة الاولى اما ان يكون
مساوية لنفسها مع العرض الزيادة المتناهية عليها او ازندا وانقض
القول بالزيادة والمسألة محال ذلك الشئ لا يكون مع غيره كصلا مع
غيره ولا ازندا وان كانت الجملة الاولى ناقصة بالنظر الى الجملة الثانية
فمن المعلوم ان التفاوت بينهما انما هو بامر متناه وعند ذلك فالزيادة
لا بد وان يكون لها نسبة الى الباقي بحجة من جهات النسب على نحو زياده

والتقوم
نفسه

الثاني في ذلك الغير اما ان يكون معلولا
لمعلوله او لغيره قال كان صح

ازيد من الاخرى باو متناه
فلنطبق به الطرف الاخرى
ان ياخذ من الطرف الاخر
من احد الجملتين صح

المتناع على المتناع ومحال ان يحصل بين ما ليسا بتناهيين النسبة الوا
قعة بين المتناهيين وايضا فانه اذا كانت احد الجملتين عددا مفروضا
ومن الاخرى مثله وهلم جرا فاما ان تسلسل الامر الى غير النهاية فيلزم
منه مساواة الانقصر للاريد في كل طرفيه وهو محال وان قصرت الجملة الثا
قصة في الطرف الذي لانهاية له فقد تناهت والزيادة انما زادت على
الناقصة باو متناه وكل ما زاد على المتناع باو متناه فهو الا ان هذا
بما لا يستقيم على موجب عقليهم وتحقيق قوا عدم حيث انهم فضوا
بان كل ما له الترتيب الوضعي كالأبعاد والامتدادات والترتيب الطبيعي
واحاده موجودة معا كالعقل والمعلومات فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل
واما ما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل وسواء
كانت احاده موجودة معا كالعقوس بعد مفارقة الابدان او هي
على التعاقب والتخرد كالازمنة والحركات الدورية فان ما ذكره
وان استمر لهم في ما قضا عليه بالنهاية فهو لازم لهم في ما قضا
عليه بالنهاية فهو لازم لهم في ما قضا عليه بعدم النهاية وعند
ذلك فلا بد من بطلان احد الامرين اما الدليل ان كان اعتقاد عدم
النهاية حقا واما اعتقاد عدم النهاية ان كان الدليل حقا لاستحالة
الجمع وليس لما ذكره الفيلسوف المتأخر من جهة الفرق بين العلو
المعلومات والازمنة والحركات تدح في الجمع وهو قول ان ما لا يرتب
له وصفا ولا احاده موجودة معا وان كان ترتبه طبيعيا فلا يمكن
فرض جواز قبول الانطباق وفرض الزيادة والتقصان فيه بخلاف
مقابلته لان المحصل يعلم ان الاعتماد على هذا الخيال تناهي
ذوات الاوضاع وفيما لم الترتيب الطبيعي واحاده موجودة معا
ليس الا من جهة اقصاء الى وقوع الزيادة والتقصان بين ما
ليست بينهما وبين وذلك انما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف
عنده من نقطة ما من البعد المفروض او وحدة ما من العدد المفروض
وعند ذلك فلا يخفى ان كان فرض الوقوف على جملة من اعداد
الحركات والتفوس الانسانية المغارقة لا بد منها وجواز فرض
الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها واذ ذلك فالحذر المستعمل
في القياس المذكور في محال الاستدلال بعنفها مستعملة في صورة

متناهيين

الالزام

الالزام مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق وايضا فانه ليس
كل جملتين تفاوتا باو متناه يكونان متناهيين فان عقود
الحساب مثلا لانهاية لاعدادها وان كانت لا واثلا اكثر من التوا
باو متناه وهذه الامور وان كانت تقديرية ذهنية فلا
خفاء ان وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الامور المو
جودة بالفعل فلا يتوهم الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف
والقول بان ما زادت به احدي الجملتين على الاخرى لا بد وان
يكون له نسبة الى الباقي غير مسلم ولا يلزم من قبول المتناع بالنسبة
المتناع اليه قبول غير المتناع بالنسبة المتناع اليه واما المتكلم فله
في ابطال القول بعدم النهاية طرق الاول ما اسلفناه من الطريقة
المذكورة ويلزم غلظه ما ذكرناه ما عدا التناقض الالزام للفيلسوف
من ضرورة اعتقاده عدم النهاية فيما ذكرناه من الصور وعدم
اعتقاد المتكلم لذلك غير ان المناقضة لازمة للمتكلم من
جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته مع
وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها وما
يقال من ان المعنى يكون المعلومات والمقدورات غير متناهية
صلاحية العلم لتعلقه بكل ما يصح ان يعلم وصلاحية القدرة
لصلاحية تعلقها بكل ما يصح ان يوجد وما يصح ان يعلم ويوجد
غير متناه ولكن من قبيل التقديرات الوهمية والتجوزات
الامكانية وذلك مما لا يمنع كونه غير متناه عندها بخلاف الامور
الوجودية والحقايق العينية فلا اثر لم في التدح ايضا فان
هذه الامور وان لم يكن من جودات الاعيان غير انها مستحقة
في الازمان ولا يخفى ان نسبة ما فرض استعماله في عالم وجود
ذهني على نحو استعماله في عالم وجود عيني الطريق الثاني قول لو وجد
اعداد لانهاية لها لم يخل ما ان يكون شفعا اكثر تصبيرا وترا بريا
دة وان كان وترا فهي تصبيرا شفعا بزيادة واحد واعوان
الواحد لما لا يتناهي محال وان كانت شفعا وترا معا فهو محال
لان الشفع ما يقبل القسامة بين وبين والوتر غير قابل لذلك
والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له فان لم يكن

متناه

ذكرناه

يقبل صح

او وتر او شفع او وتر معا اذ لا يشفع
والوتر فانه كانت شفعا صح

شفاً ولا وترًا فيلزم منه وجود واسطة بين المنفي والاثبات
وهو محال وهذه الحالات انما لزم من القول بعدد لا نهاية له
فالقول به وهو ما نتمط الاول في الفساد لوجهين الاول ان قد
لا سلم استحالة الشفعية او الوترية في ما لا نهاية له والقول
بان ما لا يتناهي لا يعوره الواحد الذي يصير به شفاً ان كان وترًا
او وترًا ان كان شفاً فدعوى مجرده ومحصرا سببها لا دليل
عليه الوجه الثالث انه يلزم عليه عقود الحسب ومعلومات الله
لح ومقدوراتها فانها غير متناهية امكانا مع امكان اجزاء الد
ليل المذكور فيها الطريق الثالث انه لو وجد اعداد لانهاية لها
فكل واحد منها محصور بالوجود فالحكمة محصورة بالوجود
وما لا يتناهي لا ينحصر كحاصر اضلا وهو ايضا فاسد لثلاثة اوجه
الاول اننا لا نسلم ان الوجود زائد على الموجود زائد على الموجود
حتى يقال يكون الوجود حاصرا له بل الوجود هو ذات الموجود عينه على ما
يأتي التاوان كان زائدا على كل واحد من اجزاء الجملة فلا سلم كونه حاضرا
بل عارض مقارن لكل واحد من الاحاد والعارض المقارن للشيء لا يكون
حاصرا له الثالث سلمنا ان الوجود حاصر لكل واحد من اجزاء الجملة ولكن
لا سلم ان الحكم على الاحاد يكون حكما على الجملة ولهذا تصدقات
يقال لكل واحد من اجزاء الجملة انه جزء الجملة ولا يصدق على الجملة انها
جزء الجملة الطريق الرابع انه لو وجد علل ومعلولات لانهاية لها فما
من وقت تعدد الاو العلل والمعلولات منتهية الله وانتهاء ما لا يتناهي
هي محال وهو غير سديد ايضا فان الانتهاء من احد الطرفين وهو الاخر وان
سلم الخصم فلا يوجب النهاية في الطرف الاخر فيلزم عليه عقود الحسب
ونعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار فانه وان كان متناهيًا من طرف الابتدأ
فغير متناه ان كانا في طرف الاستقبال والاخر في ذلك ان يقال لو كانت
العلل والمعلولات غير متناهية وكل واحد منها ممكنا على ما وقع بالفرض
فهي ما متعاقبة او معافا فان كانت متعاقبة فقد قيل ان ذلك محال
لثلاثة اوجه الاول هو ان كل واحد منها يكون مسبوقا بعدم نفسه والجملة
مجموع الاحاد فالجملة يكون مسبوقا بعدم وكل جملة مسبوقا بعدم
فلوجودها او كشيء اليه وكل ما لوجوده اول ينتهي اليه فالقول بكونه غير

يشتهى

متناه محال التام هو ان كل واحد منها يكون مشروطا في وجوده بوجود
علته فله فلا يوجد حتى يوجد علته وكذلك الكلام في علته بالنسبة الى
علتها وهلم جرا فاذا قيل بعد النهاية فقد تعدد الوقوف على شرط الو
جود فلا وجود لواحد منها وهذا كما اذا قيل لا اعطيك درهم الا قبله
درهم فانه لما كان اعطاء الدرهم مشروطا باعطاء درهم قبله وكذلك
في اعطاء كل درهم مروض الى غير النهاية كان الاعطاء محالا الثالث هو ان
القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر الى تأثير العلة في معلولها بعد عدمها
وتأثير المعدوم في الموجود محال وهذه الحجة مألوفة لها اما الاول فلانه
لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الاحاد سبقه على الجملة فان
الحكم على الاحاد لا يلزم ان يكون حكما على الجملة كما سبق تحقيقه واما
الثانية فانما يلزم ان لو كان ما توقف عليه الوجود وهو شرط في الوجود
غير موجود كما في المثال المذكور واما ان كان موجودا فلا يلزم امتناع و
جود المشروط والقول بان الشرط غير موجود محل النزاع فلا يقبل
الدعوى من غير دليل واما الثالثة فانما يلزم ايضا ان لو كان معنى
التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته وليس كذلك بل معناه وجود
المعلول متراخيا عن وجود علته مع بقاء علته موجودة الى حال وجوده
وتعاقبه موجودا بعد عدم علته وكذلك في كل علة مع معلولها وذلك
لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود ولا ان يكون العلل والمعلولات
موجودة معا وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار والاخر في
ذلك ان لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث
لا محالة وعند ذلك فلا يخ امان يقال بوجود شيء منها في الاول اذ لا يوجد
شيء منها في الاول فان كان الاول فهو ممتنع لان الاول لا يكون مسبوقا
بالعدم والحادث مسبوق بالعدم فلو كان شيء منها في الاول لكان
مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا وغير مسبوق بالعدم ضرورة كونه
اذى وان كان الثاني فحمله العلل والمعلولات مسبوقا بالعدم ضرورة
انه لا شيء منها في الاول ويلزم من ذلك ان يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف
على سبق عن علته وهو المطلوب واما ان كانت العلل والمعلولات
المفروضة موجودة معا فلا يخني ان النظر الى الجملة غير النظر الى كل واحد
من احادها فان حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الاحاد وعند ذلك

فالمجمل موجوده وهي اما ان يكون واجبه لذاتها او ممكنه لاجازان يكون
واجبه والاما كانت احادها ممكنة وقد قيل انها ممكنة كما سبق ثم وان
كانت واجبه فهو مع الاستحالة غير المطلوب وان كانت ممكنة فلا بد لها
من مرجح والمرجح اما ان يكون داخلها او خارجا عنها لاجازان يقال
بالاول فان المرجح للجزء مرجح لاحادها ويلزم ان يكون مرجحا للنسبة ضرورة
انه كونه من الاحاد يخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض
وان يكون مرجحا لعلة لكونها من الاحاد وفيه جعل العلة معلولا والمعلول
علة وهو دور ممنوع وان كان المرجح خارجا عنها فهو ما يمكن ان يكون واجب
فان كان ممكنا فهو من الجملة وهو خلاف الفرض فلم يبق الا ان يكون واجبا
حيث لذاته وهو المطلوب فان قيل سلمنا ان الوجود المفروض ممكن وان
الوجود والعدم عليه جائزان ولكن لا نسلم احتياجه الى المرجح في وجوده
وبيانه من احد عشر وجهها **الوجه الاول** انه لو احتاج الى المؤثر في وجوده
به فتاثر المؤثر في الوجود ما في حال وجوده او في حال عدمه فان كان
الاول ففيه تحصيل الحاصل واجاد الموجود وهو محال وان كان الثاني
فيلزم منه اجتماع الوجود والعدم في حال واحدة وهو محال **الوجه**
الثاني لو احتاج الى المؤثر في وجوده لكونه ممكن احتياج الى المؤثر
في عدمه لكونه ممكنا وهو ممنوع لوجهين الاول ان المؤثر يستدعي اثرا
والعدم نفى محض فلا يكون اثرا وسواء كان اصليا او طاريا ويختص
العدم الاصل بامتناع التاثير فيه لما فيه من تحصيل الحاصل وهو ممنوع الثاني
هو ان المرجح للعدم اما ان يكون هو المرجح للموجود وغيره فان كانت
الاول فيلزم منه ان يكون ما اتفقت عليه مقتضيا لتفويضه وهو
محال ولانه يلزم منه ان لا يتحقق احدهما ضرورة استواء النسبة الى
المرجح وان كان الثاني فيلزم منه امتناع الوجود والعدم فانه ليس العمل
باصد المرجحين اولى من الاخر **الوجه الثالث** انه لو افتقر في وجوده
الى المرجح والعلة فذلك المرجح اما ان يكون دائما علة او حدث كونه علة فان
كان دائما علة وجب ان لا يتاخر معلوله عن وجوده ويلزم من ذلك امتناع
حدوث الممكن وان لا يكون في العالم ممكن حادث وهو محال وان كان الثاني
فالكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في الاول وذلك يورث الى
علل ومعلولات لانهاية لها ولم يقلوا به **الوجه الرابع** هو ان الممكن

لو احتاج

40 لو احتاج الى المؤثر في وجوده فالحاجة الى المؤثر صفة زائدة
على نفس الممكن وهي اما ان يكون واجبا ممكنا لاجازان يكون
واجبة فانها صفة ممكنة والصفة مفتقرة الى الموصوف و
المنفتر الى غيره لا يكون واجبا لذاته وان كانت ممكنة فاما ان
يكون محتاجة الى المرجح او غير محتاجة اليه فان كان الاول فقد يلزم
التسلسل ممنوع وان كان الثاني ففيه تسلسل المطلوب **الوجه الخامس**
انه لو احتاج الممكن الى المرجح فالحاجة منه ثبوتية لان تقيض الحاجة
واضافة امر عدمي ولهذا يتصف بها المستحيل الوجود ولو كانت صفة ثبو
تية لما اتصف بها النفي المحض وان كان لاحاجة عدما فالحاجة يكون
صفة ثبوتية وهو ممنوع لوجهين الاول ان الحاجة الى التاثير مقدمة على
التاثير المتقدم على الوجود الكهواثر والصفة الثبوتية للشيء لا يكون
صفة متقدمة على ثبوت ذلك الشيء الثاني ان الحاجة الى التاثير معللة
بالامكان ولهذا يقال انها احتياج لكونه ممكنا ولهذا فان ما ليس ممكنا لا يكون
محتاجا والامكان صفة عدمية فلا يكون عليه الامر الثبوتى وبيان كون
الامكان عدميا امران الاول ان ما وجد بعد العدم يصح اتصافه بالامكان
قبل وجوده فلما كان الامكان وصفا وجوديا كانت الصفة الوجودية
لما ليس بوجوده وهو محال الثاني انه لو كان لامكان وجوديا فاما ان يكون
واجبا او ممكنا لاجازان يكون واجبا والاما كان صفة لغيره على ما سبق
وان كان ممكنا فممكن ان يكون **الوجه السادس** انه لو احتاج الممكن الى المرجح
في ذلك الامكان كالكلام في الاول وهو تسلسل ممنوع **الوجه السابع**
انه لو احتاج الممكن الى المرجح في ابتداء وجوده لكونه ممكنا احتياج في حال بقائه
اليه لكونه ممكنا فانه لو لم يكن ممكنا حال بقائه لكان واجبا لاستحالة
فرض عدمه واحتياج **الوجه الثامن** انه لو احتاج الممكن الى المرجح
فيه من تحصيل الحاصل **الوجه التاسع** انه لو احتاج الممكن الى المؤثر
فالمؤثر اما ان يؤثر في ماهية الممكن او في وجوده او في صورته لما
هية بالوجود وعلى كل تقدير فيلزم منه خروج الماهية او الوجود او
موصوفية الماهية بالوجود عن حقيقته عند فرض عدم ذلك المؤثر
وهو محال **الوجه العاشر** انه لو افتقر الممكن الى المؤثر فتاثير
المؤثر فيه صفة زائدة على ذات المؤثر والاراد التاثير بسببه واضافه

وتوكله وابيا صح

بين الاثر والمؤثر والنسبة بين الشئيين صفة لهما والصفة زائدة
 على الموصوف ولهذا فانه يمكننا تعقل ذات كل واحد منها مع الشئ
 هذا اير او كون هذا مؤثراً والمعقول غير المجهول وانما كان التأثير صفة
 زائدة على ذات المؤثر والاثر فالتأثير نقيض لا تأثير ولا تأثير عدم فالتأثير
 ثبوت وهو ان يكون واجبا او ممكنا لا جاز ان يكون واجبا والامكان
 مفتقر للغير والصفة مفتقر الى الموصوف فلا بد وان يكون ممكنا ولا
 بد من مؤثر والكلام في تأثير وتأثير المؤثر في الكلام في الاول وهو
 متمنع وهذا المحال انما لزم من القول بافتقار الممكن الى المؤثر فيكون محالا
الوجه التاسع انه لو افتقر الممكن الى تأثير المؤثر في وجوده لكان
 التأثير متقدما على الاثر لاقتدار الاثر اليه ويمتنع ان يكون تأثير للمؤثر
 متقدما على الاثر اذ التأثير نسبة واطرافه بين الاثر والمؤثر كما سبق
 فيكون التأثير صفة للاثر والمؤثر والصفة متأخرة عن الموصوف
 لافتقارها اليه وفي ذلك ما يوجب جعل المقدم متأخر والمناخر متقدما
 وهو محال **الوجه العاشر** انه لو افتقر الممكن الى المؤثر لكان ما وجد من
 الحوادث مفتقرا الى المؤثر لكونه ممكنا والمؤثر في ان كان حادثا لزم
 التسلسل والدور وان كان قديما فقد تحددت له صفة التأثير بعد
 ان لم يكن مؤثراً والكلام في تحدد صفة التأثير كالكلام في الاول
 ويلزم منه التسلسل والدور **الوجه الحادي عشر** انه لو افتقر الممكن
 الى المرحح لما مرجح ممكن الامرحح وليس كذلك والعطشان اذا جرح بين قد
 حين متساويين من كل وجه فانه يختار باحدهما من غير سبب مرجح ضروري
 ففرض المساواة من كل وجه وكذلك القاصدا الى مكان معين
 اذا عرض له طريقان متساويان من كل وجه فانه يسلك احدهما من
 غير سبب مرجح مع تساويهما في الامكان سلطنا انه لا بد للموجودين
 مرجح ولكن ما المانع من كون المرحح لوجود الممكن ذاته لاعلى وجهته
 لما صد الوجوب المانع من العدم بل بمعنى ان ذاته اولى بالوجود من العدم
 مع جواز فرض العدم سلطنا انه لا بد من مرجح خارج ولكن لا نسلم انه لا بد
 وان يكون وجوديا فان وجود الممكن مقابل لعدمه فكما جاز ان يكون
 عدم علة الوجود مرجحا للعدم وعدم شرط الوجوب مرجحا للعدم
 فما المانع من ان يكون عدم علة العدم او عدم شرط العدم مرجحا للوجود

مخبر

لزم

سلطنا انه يمتنع ان يكون مرجح الوجود عديميا ولكن ما المانع من كونه
 غير موجود ولا معدوم كما ذهب اليه الملاحدة وبيان جواز ذلك هو
 ان صفة الامكان تابعة للماهية الممكنة ومطولة بها من حيث هي لا
 موجودة ولا معدومة فان الماهية من حيث هي موجودة يستحيل
 ان يكون ممكنا العدم وممكنا حيث هي معدومة نستحيل ان يكون ممكنا
 التعدم ومن حيث هي معدومة يستحيل ان يكون ممكنا الوجود و
 صفة الامكان ثابتة للماهية بالنسبة الى الطرفين فاذا نعلم
 صفة الامكان في الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة سلطنا
 انه لا بد وان يكون المرجح موجودا ولكن ما المانع من كونه ممكنا ولم قلتم
 بامتناع التسلسل قولكم اما ان يكون العلة والمعلولان متعاقدان
 او معالمة قلتم بامتناع التناقض قولكم ان لو يوجد منها شئ في الاذن
 فلها اول وبداية فنقول لا يلزم من كون كل واحد من العلة والمعلولان
 غير موجود في الاذن ان يكون الجملة غير لازية فانه لا يلزم من الحكم على
 الاجاز ان يكون حكما على الجملة بل جاز ان يكون كل واحد من اجزاء الجملة
 غير لازي والجملة لازية بمعنى تعاقب اجزائها في غير النهاية سلطنا انها
 غير متعاقبة لكن لم قلتم بوجود واجب الوجود قولكم النظر في الجملة غير
 النظر في الاحاد مقول لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتنازع ليصح
 ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتنازع مع اشعاره بالحصر صحته
 في غير المتنازع سلطنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتنازع وانه ممكن ولكن لان
 مستحتم انه زائد على الاحاد المتعاقبة في غير النهاية وعند ذلك فلا يلزم
 ان يكون معللا لغير علة الاحاد سلطنا انه زائد على الاحاد ولكن ما المانع
 ان يكون مترجحا باطرافه الداخلة فيه لا بمعنى انه مترجح واحد منها بل لزم
 ما ذكرناه بل مترجح بالاحاد الداخلة فيه مترجح كل واحد من اجزائه
 بالآخر الى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره الى المرحح الخارج عن
 الجملة ولا ان يكون المرحح للجملة من حجج النفسه ولا لعلة سلطنا انه
 لا بد من وجود واجب الوجود ولكن لا نسلم انه غير قابل للعدم كما
 ذكرتموه وانما يمتنع كونه قابلا للعدم ان لو افتنع انقلاب الوجوب الى
 الممكن والممتنع وهو غير مسلم ولهذا قلتم بان العالم متمنع الوجود
 جاز الحدوث فاذا جاز انقلاب الممتنع جائزا مع انه احد قسمي الضروري

لزم

فلا مانع من انقلاب الواجب جائزاً والجائز واجباً وعلى هذا فلا يمنع على
واجب الوجود والعدم السابق ولا العدم اللاحق فلا يلزم ان يكون اذلياً
ولا ابدياً سلمنا دلاله ما ذكرتموه على اثبات واجب الوجود بالاعتبار اذ
ارادتموه ولكن معارض بما يدل على انه غير ثابت وبما انه لا يخلو عما ان
يكون ممكناً وليس يمكن ان كان ممكناً ليس واجباً بالاعتبار المذكور
وان لم يكن ممكناً فليس ممكناً ان يكون لا يكون موجوداً وما لا يكون
موجوداً لا يكون واجب الوجود والحوادث اما منع احتياج الممكن الى مرجح
في وجوده فغير صحيح لان الممكن قابل للوجود والعدم وهما بالنسبة الى
ذات الممكن مساويان وعند هذا قال بعض الاصوليين والشئ الذي يكون
كذلك يمتنع ان يدخل في الوجود لا بعد ان يصير وجوده راجحاً على عدمه
فذلك الرجحان سابق على وجوده ويمتنع ان يكون محل ذلك الرجحان هو وجوده
لان ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده لكان متأخراً عن وجوده
لكننا بينا انه يتقدم على وجوده وهو راجح وذلك الرجحان يجب ان يكون
صفة لشئ آخر يلزم من وجوده وجوده وذلك هو الموثق ثبت ان
كل ممكن فهو مفتقر الى الموثق وقال بعضهم اذا كانت ماهية الممكن مقتضية
للتساوي والتساوي مقابل للرجحان فلو حصل الرجحان فيلزم اجتماع
المتقابلين في شئ واحد وهو محال والمحتمل باطلتان اما الاول فلان
الحصم قد يمنع توقف الدخول في الوجود على سابقه الرجحان فانه لا يمنع
للرجحان الا الدخول في الوجود دون العدم وكذلك بالعكس وعند هذا
فلا يكون الرجحان سابقاً على الوجود ليلزم ما قيل من انه لا يكون راجحاً
لو كان الرجحان سابقاً على الوجود لكان صفة لغير الوجود حتى لا
يقضي الى الدور كما قرر ولو كان كذلك لكان الموصوف به هو المرجح لا
نفس الوجود وهو محال واما الثانية فاما يلزم ان لو كان حصول
الرجحان مستنداً الى ذات الممكن اما اذا لم يكن مستنداً اليها ولا الى
غيرها فلا راجح في ذلك ان يقال ان است ان الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن متساويان فاحتاج وقوع احد المتساويين الى المرجح
معلوم بالضرورة ولهذا ان العاقل قد اراد في موضعاً خلت عن
العمارة والابنية المرتفعة ثم رآه مشغولاً بها بعد ذلك ورأى صفة
محكمة فان عقله نصطره الى العلم بوجود سبب موجب لذلك ولو جاز

في القتل وجود احد الجائزين دون الآخر من غير مرجح لما كان كذلك
وهذا بما لا محذور من العقلاء في نفسه مخالفة ولا منكرته و
على هذا فما اورد من النسب والتشكيكات فحاصله يرجع الى
التشكيك في البيهيات وهو غير مقبول وعلى تقدير القبول فيجب
عن كل ما ذكره قولهم تاثير الموثق في حال وجوده او في حال عدمه
قلنا بل في حال وجوده لا معنى له او جده بعد وجوده بقائه بتحصيل
الحاصل بل بمعنى انه لو لا الموثق لما كان موجوداً في الحال التي فرض كونه
موجوداً فيها قولهم لو احتاج الى الموثق في وجوده لاحتاج الى الموثق
في عدمه قلنا وهو كذلك فانه مهما كان الشئ ممكناً فلا بد من مرجح
في وجوده يفتقر الى المرجح فلذلك في حال عدمه قولهم العدم نفى شخص
فلا يكون اثره قلنا معنى كونه اثره لا معنى له بل بمعنى انه لو لا الموثق
لما كان معدوماً وسواء كان بالعدم طارئاً او اصلياً قولهم المرجح للعدم
اما ان يكون هو المرجح للوجود وغيره قلنا المرجح للعدم هو المرجح للوجود
ولكن ان كان مرجحاً بذاته عند القائلين بذلك فعدمه هو المرجح للعدم
لانفس وجوده وان كان مرجحاً بالقدرة والاختيار عند القائلين به
فيصحا به يقال ان عدم المعدوم في حال عدمه مستند الى عدم تعلق
القدرة بايجاده والارادة بتخصيصه في ذلك الوقت ويصح ان يقال كونه
مستنداً الى قدرة قديمة اقتضت عدمه وارادة قديمة اقتضت
تخصيصه بذلك الوقت كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت آخر كما
ذهب اليه القاضي ابو بكر في احد قوليه قولهم لو افتقر الى مرجح في وجوده
فذلك المرجح اما قد يجرى حادث على ما قرره واما يلزم ان لو كان
مستنداً للحادث موجباً لذاته وطبيعته حتى يلزم من حدوثه التسلسل
ومن قدمه قدم معلوله وليس كذلك بل هو فاعل مختار اقتضى بقدرة
قديمة وخصصه بآرادة اذلية وجود الحادث حال حدوثه من غير
تقدمه ولا تاخره ولا يلزم من قدم القدرة والارادة قدم المقدور
والمراد بالقدرة عبادة عن معنى من شأنه محصر الحادث بالوجود
دون العدم لا ما يلزمه الوجود والارادة عبارة عن معنى من شأنه
محصر الحادث بوقت دون وقت فاذا قيل لمكانت الارادة
مقتضيه للتخصيص بوقت دون وقت مع قدمها واستواء نسبتها

حتى مع

وعدمه والا فهو واجب او يمتنع
فكأنه في حال وجوده صح

الى جميع الاوقات فكانه قيل لو كانت الارادة ارادة وهو غير مسموع
كما لو قيل لو كان الانسان انسانا وانفسا فربما ونحوها وهذا مما
وافق عليه الفلاسفة الالهيون حيث قالوا ان الاندراك متحركة
على الدوام لتحصل ما لها من الاوضاع الممكنة لها على جهة
التعاقب والتحد وطلباً للتشبه بمعشوقها مقتضية للحركة
كانت الدورية بارادة قديمة للنفس العلية وهو سبط الحركات
الدورية والاتصالات الكوكبية وجد في عالم الكون والفساد
امتزاجات واعتدالات وحوادث عرضيات وتوسط هذه الامتزا
جات وتحدد قبول القابليات الانفسية الانسانية والتهور الحو
ثوية للعناصر والمركبات لا بمعنى انها الفاعلة لها بل المفاعل لها
انما هو العقل المفعال الموجود مع جرمه فلك القمر وما لم يوجد منها
فليس يعدم الفاعل بل لعدم القابل فاذا تحقق القابل والفاعل
موجود لزم القول بوجودها قولهم ان حاجة الممكن الى المؤثر
اما واجبة او ممكنة قلنا كونه محتاجا لا معنى له الا ان لا يتم وجو
ده دون المؤثر وذلك لا يستدعي احتياج الى مؤثر آخر ليلزم
التسلسل كما قيل فان قيل الحاجة تقضي لاجابة ولا حاجة يجوز
اتفاف المعدوم والمستحيل الوجود بها فلا حاجة عدم والا كان
الاثبات صفة للنفي المحض وهو محال واذا كان لاجابة عدما
فالحاجة ثبوت واجاز ان يكون واجبة والا لما كانت صفة
مفتقرة الى الموصوف فلم يبق الا ان يكون ممكنة وعند ذلك
وان افتقرت الى المرشح لزم التسلسل وان لم يفتقر فهو المطلق
فربما قيل في دفعه لودل ما ذكرتموه على كون لاجابة عدما فلا يخفى
ان نقض الامتناع لا امتناع والعدم الممكن يفتح وصفة بانية
غير ممتنع فلا امتناع يجب ان يكون عدما حتى لا يكون العدم مو
ثوقا بالثبوت وما لزم من ذلك ان يكون المناقضة له ثبو
ثيا فان الامتناع صفة للممتنع الذي ليس يتوقى فلو كان الامتناع
صفة ثبوتية لكان الثبوت صفة لما لا ثبوت له وهو ممتنع
وهو مدح في البداهات فلا يسل فالواجبان بيناه قد بينا
ان معنى حاجة الممكن الى المؤثر وجوده دون المؤثر فنقيض الحاجة

وجبت صح

فربما صح

انه لا يتم صح بهذا

بهذا التفسير انه يتم وجوده دون المؤثر وعند هذا فنقيض الح
اجة لا يصح ان تكون صفة للممتنع والا كان مما يتم وجوده دون المؤثر
والممتنع غير موجود وعلى هذا فقد اذعت الشبهة الخامسة
ايضا قولهم لو اصحح الممكن في ابتداء وجوده الى المرشح لاحتياج
في حال بقاءه عنه جوابان الاول منع اللزوم فانه لا يلزم من
احتياج الممكن حال حدوثه الى المرشح احتياجه الى بقاءه اذ الب
قاء هو عن المرشح حالة الحدوث الثاني انه وان احتاج ما لث
بقائه الى المرشح فلا يلزم منه تحصيل الحاصل فانه لا معنى لاحتياجه
الى المرشح حال بقاءه الا انه لولا المرشح لما كان باقيا قولهم يلزم
من ذلك خروج الاثر عن حقيقته عند فرض عدم المؤثر مسلم
ولكن لا نسلم كون ذلك محالا كيف وان لو امتنع خروج الاثر
عن حقيقته عند عدم علته لا ممتنع انقلاب ما ليس موجودا مو
ثورا وهو خلاف ثبوت الحدوث قولهم تأثير المؤثر في الاثر
صفة زائدة على ذات الاثر والمؤثر مسلم ولكن لا نسلم ان الثا
ني صفة ثبوتية فانه لا معنى لتأثير المؤثر في الاثر لانه لو لم
لما وجد الاثر وعلى هذا فنقيضه لا يكون ثابنا للعدم لما سبق
في الشبهة الرابعة وربما حيب عن هذه الشبهة انها جارية
في امتناع حدوث حادث تما في وقت معين وهو ممتنع وذلك
انه لو حدث حادث في وقت معين فحدث في ذلك الوقت
صفة زائدة على ذات الحادث لان الحدوث في ذلك الوقت
فنسبة بين الذات والحادث وذلك الوقت والنسبة بين الشئين
صفة زائدة عليها ولانا نفعل ذات الحادث ونجهل كونه حادثا
في ذلك الوقت والمعلوم غير المجهول واذا كان صفة زائدة فيجب
ان يكون صفة ثبوتية لان نقض الحدوث لاحدوث ولا صدق
صفة للمستحيل فيكون عدما فالحدوث ثبوت ولا بد وان
يكون حادثا في ذلك الوقت بحدوث آخر والكلام في ذلك الحدوث
العام كما لكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وهو غير سديد اذ
لقابل ان يقترن الحدوث وان كان صفة ثبوتية زائدة وهو
حادث لكن حدوث هو نفسه لاحدوث زائد عليه فلا

تسلسل فقولهم التاثر صفة لا اثر فلا يكون التاثر متقدماً عليه لا
سليم ان التاثر صفة الاثر بل صفة للموثر فلا يسمع ان يلو متقدماً عليه
والتاثر وان كان مصاباً للتاثر فلا يسمع ان يكون متقدماً عليه
كما في التقدم والتاخر فانهما وان يصابنا فالمتقدم سابق على
التاخر وان سلمنا ان التاثر صفة للاثر فلا يلزم ان يكون التا
ثر متقدماً على الاثر لضرورة افتقاره اذا المفسر اليه اعم من
المتقدم قولهم الموثر في الحوادث اما قدما واحداث فلنا بل هو
قد يجر قولهم ان ياتر في الاثر صفة مجرده بعد ان لم يكن يلزم
من ذلك التسلسل والدور ليس كذلك فانه وان كان التاثر صفة
بمجرده بعد ان لم يكن ولا معنى له غير وجود الحوادث بقدره الموثر
في وقت حدوث الاثر ومحددا للحادث بالقدرة من مضمون
القدرة المقترنة فان القدرة عبارة عن ما من شأنه محض الحيا
ث بالوجود دون العدم لا ما يلزمه المحض فلا يلزم من ذلك
وجود سبب اخر وموثر اخر فلا دور ولا تسلسل قولهم ان المحررين قد
حين او طرفين متساوين قد عتار احدهما من غير سبب مرجح فلنا التساوي
انما وقع في الفرض والمقصود وهو عندنا غير متبني الترجيح كما ياتي بالمرج
انا هو القدرة المتقلبة بالاحاد والارادة المحصنة وهو موجود لا
بجالة حتى انه لو لم يكن قادراً على احداث الوجدان وسلك احد الطرفين
ولا يعلقت ارادته باحدهما فان الترجيح يكون ممنهقا قولهم ما المانع
ان يكون ذات الممكن اولى بالوجود من العدم على وجه لا ينهي الى صدق
حوب بالذات فلنا لو كانت داتة اولى بالوجود فان لم يحوز مع ذلك
عدمه فلسس اجبا الداتة ولا يمكننا وهو خلاف العرض وان حوز مع
ذلك عدمه نفرض عدمه غير محال وعند فرض عدمه فان كان العدم
اولى به فالافات متشابهة ويلزم من ذلك ان يكون الوجود والعدم
اولى بالممكن معاً وفيه جمع بين متقابلين وان لم يكن العدم اولى به فلا
يد من علة حارصة والا كان الممكن قد يرجح من غير مرجح اصلا وهو
محال وعند ذلك فالمرجح للعدم اما ان يكون متساويًا فمضاه
للعدم لما انفصل الوجود ادراجا او مرجوحا لاجاز ان يقال بالاول
والالا يسمع الوجود والعدم اذ لا اولويه لاحدهما وان كان الثاني و

الثالث فلو لم يسمع من الوجود والاحتياج واستناع اثر المرحوح وقد قبل
نحو ان كل واحد منهما وهذه المحالات انما اترهت من فرض ان الممكن اولى با
لوجود من عدمه فيكون محالا قولهم لا نسلم ان المرحح للوجود وجوري
فقد قبل في جوابه انه لا فرق من عدمه الموثر ومن الموثر العدمي وقبل
ايضا ان العدم لا يمتزله في نفسه لانه لو كان متميزا لكان ذاتا وما
ليس متميزا فلا يمكن اسناد الاثر اليه وهما باطلان اما الاول فلان
الحصم قد لا نسلم عدم الفرق بين عدمه الموثر والموثر العدمي ولهذا
فان عدم الشرط موثر في عدم الشرط ولو عدم هذا الموثر بان عدم
عدم الشرط لما يلزم منه استغناء الشرط واما الثاني فانه يلزم
في العدم المطلق دون العدم المضاف والا فرب في ذلك ان يقال لو كان
الموثر في حدوث الممكنات عدما فتموا ما قدما واحداث فان كان حا
دثا فالكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل والدرور
هما مسمعان كما سبق وان كان قدما فاما ان يتوقف تاثره في الوجود
الحادث على محذور لم يكن اولا يتوقف فان ياتر في الوجود على مجرد
امر فالسلسل والدور لا دمان وان كان التاثر يلزم من عدم الموثر قد
الاثر او حدوث الاثر حدوث الموثر حدوث الموثر وهو خلاف
الفرض ولا يلزم على هذا اذا كان الموثر وجوديا لا مكانيا ايضا
لقدرة والارادة العدمية الموثر في محض الحوادث كما سبق بخلاف
الموثر العدمي قولهم ما المانع من كون الموثر غير موصوف بالوجود ولا بالعدم
فلنا بطلان امر لا معدوم ولا موصوف بسياتي في مسألة الاحوال
قولهم ان الامكان معلل بالمهية مرجحت مع لا موجودة ولا معدومة
انما يلزم ان لو كان الامكان صفة ثبوتية وليس كذلك فانه لا يمنع
للامر كان غير سلب الاستغناء عن الموثر في الوجود والعدم و
ينقد بران يكون صفة اثباتية فلا نسلم ان الماهية علة موثر
فيه بل قابلة والقابل غير الموثر وان سلمنا انها علة موثر فيه
فما ذكره انما يلزم ان لو كان الوجود رايدا على الماهية وليس كذلك
بل الوجود هو نفس الماهية والماهية نفس الوجود كما ياتي قولهم
الماهية مرجحت مع موجودة ممتنع ان يكون ممكنة العدم وكذلك
بالعكس فلنا اذا فرضنا الماهية موجودة فمقتضى كونها ممكنة

العدم انه لو فرض العدم بدلا لوجود لما كان متمنعا وكذلك بالعكس
والامر كان بهذا الاعتبار لا بنا فيه الوجود ولا العدم قولهم لا يلزم
من كون كل واحد من القليل والمعلولات عز موجود في الازل طبعيا حكم
بذلك على الجملة قلنا اذا كان كل واحد من الاحاد لا وجود له في الازل
وهو بعض الجملة فليس بعض من العاض الجملة يكون موجودا في الازل واذا
لم يكن شئ من الاعراض موجودا في الازل فالجملة عز موجودة في الازل
فانه لا وجود للجملة دون وجود اعراضها قولهم لا نسلم وجود ما يسمى
جملة في غير المتناهي قلنا مسمى الجملة هو ما وصفتموه بكونه عز متمناه
ولا شك انه عز كل واحد من الاحاد اذ كل واحد من الاحاد متمناه وللجو
صوف بما لا يناهى هو الاعداد المفروضة بحيث لا يخرج منها واحد قولهم
لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الاحاد المتعاقبة الى غير النهاية
قلنا ان اردتم ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الاحاد
فهو ظاهر الاحالة وان اردتم به الهبة الاجتماعية من احاد الاعداد
فلا حياء يكون زائدا على كل واحد من الاحاد وهو المطلوب قولهم ما
المانع ان يكون الجملة مترجحة باحد هذه الداخلات فيها كما قررناه قلنا
اما ان يقال صرح الجملة بمجموع الاحاد الداخلة فيها او لواحد منها
فان كان بواحد منها فالمحال الذي الرضا حاصل وان كان لمجموع
الاحاد فهو نفس الجملة المفروضة وفيه صريح الشئ بنفسه وهو محال
قولهم لا نسلم ان واجب الوجود لذاته عز قابل للعدم قلنا لو كان قابلا
للعدم فما مع سببه كونه واجب الوجود ولا يمنع سببه كونه واجب فان كان
الاول فهو محال اذ الواجب هو المفروض معدوما عرض عنه المحال لذاته وان
كان الثاني فلو فرض انه يتلاب حصة الواجب لذاته حاز او جمعا و
تلب الحقائق محال ولو طاز فلان لما نفى الوثوق بالفضاء البديهة
لحوار ان يتلاب بعضها وعانل ما لا يتدرج في صحة المضاهاة البديهة و
لا تشكك وعلى هذا فالسليم استناعه من العالم انما هو الوجود الازلي الممكن
انما هو الوجود الحادث اما ان يكون المحسوس هو الممكن فلا قولهم لا يخ اما ان
يكون الواجب بذاته ممكنا او عز ممكنا قلنا يمكن بالمعنى العام اي انه عز
ممسح الوجود وتكون ممكنا بالمعنى العام لا سماع الوهوب بالذات كما لان في
الامكان الحاصر وليس ممكنا بالمعنى الحاصر وسلب الامكان بالمعنى الخاص

لا يناهى الوجود بالذات ايضا كما لا ساقى الامناع واما مسخ كونه واحدا لذاته
ان لو كان ممكنا بالمعنى الحاصر وعز ممكنا بالمعنى العام وعلى هذا فيقد
بان انه لا بد من موجود هو واجب الوجود لذاته وانه يجب ان يكون ازليا
انديا لا تصور عليه العدم متقدما عليه ولا مباحرا عنه **المسئلة**
الثانية ان جمعة واحب الوجود هل هي مشاركة لذاته الحقائق في مسمى
الجمعة او مخالفة لها وقد اختلف في ذلك فذهب بعض المنكلمين الى ان
مسمى الجمعة والذات مشترك بين واجب الوجود وعز من الذوات
واما متمنذات واحب الوجود وجمعة عز باقى الذوات بوصف يكون
احض وصف الالهة ولا بد وان يكون تبوسا فان لمتمن من الذوات في
عصل بالصفات السلبية ككونه لا صلها ولا نهية ولا جسم ولا
عرض ومحوه لكن هل يجوز ان يكون ذلك الوصف بما يدرك ولا يتلفوا
فيه وقد اجمع صاحب هذا المذهب على ان مسمى الجمعة والذات مشترك
بين جميع الذوات محض الاولى انه يفتح ان يقال الذات ما واحده ام يمكنه
والذات هو مورد القسمة ومورد القسمة محاذ يكون واحدا مسمى
الذات واحدا لذاته هو ان المفهوم من مسمى الذات لا يختلف باختلاف
اعداد كون الذات واحدة او ممكنة ولو كان مسمى الذات في الواجب و
الممكن مختلفا لا صنف باختلاف هذه الاعداد قالوا وان ثبت ان
مسمى الذات واحدا وان لا مساندة بين الذوات فلا حياء ان المفهوم من
واجب الوجود متمن عن المفهوم من ممكن الوجود وليس التمايز في
مسمى الذات فعين ان يكون بصفة زائدة على مسمى الذات لان ما به
الاقتراق عز ما به الاتفاق قالوا وان ثبت انه لا بد من وصف ذواته
التمايز بين ذات واجب الوجود وذوات الممكنات فلا حياء ان يكون
التمايز بصفات سلبه محضة بكل واحد من الذوات او بعض الذوات
دون البعض اما الاول فلان ما سلب عز احد الذوات ان كان مسلوبا
عن الذات الاخرى فلا تمايز وان لم يكن مسلوبا عن الذات الاخرى فما
لذات الاخرى محضة بوصف يتوقى لا سلبى واما الثاني فلان الذوات
متعددة متكررة فانما احصر بغيرها بالوصف الوجودى والبعض سلبه
فاما ان يحصل الواحد من الذوات بالثبوت والبيانة بالسلبى الواحد با
لسلب والبيانة بالثبوت وعلى كلا التقديرين فالتمايز وان حصل بين

ت

ما احصى بالثبوت والسلب فالماز من الذات المشتركة في
الثبوت او السلب مع واصفاً فانه لو استعيب الذات من حيث
انها ذات عن الصفة مع اتحادها لما وقع الفرق بين ذات السواد
وذات البياض وذات الجوهر وذات العرض ونحوها فاذن ما به
التمايز وجود من المتكلمين من قال التمايز بالوصف الحاصل بما يكون
عند الاشتراك بين الذات في مسمى الذات والخمسة وليس كذلك
بل واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقي الذات ولا يشترك
سنة وبينها عن السمة مجازاً على ذلك بانه لو كان مسمى الذات
مجرد الوجوب الاشتراك من واجب الوجود وممكن الوجود في ما هو ثابت
ببالات لكل واحد منها لانه متى سلبت فاضاء الذات لحكم لذات
تباها كان ذلك تاماً باهما كانت ثابته وبلوغ من ذلك ان يكون ذا
ت الممكن واجبه لذاته باضروية هون لها واجب الوجود وان يكون
ذات واجب الوجود ممكنه لذاته باضروية ثبوت ذلك لها في
ممكن الوجود وكل ذلك محال وان حل احصاء واجب الوجود
وممكن الوجود بما احصى به من الوجوب والامكان ليس مسمى الذات
المشتركة بل لما به نفس كل واحد منهما وما به المعين مختلف
قلنا فالكل في احتصاص كل واحد الذات بتعريفها مع اتحاد مسمى
الذات كالكل في الاول وهو تسلسل مسمى والوعلى هذا
توثر القسمة الى الواحد الممكن ليس مسمى الذات بل اسم
الذات والقول بان مسمى الذات لا يختلف اختلاف الاعتقاد
من معنى الجوهر والعرض والواجب والممكن غير مسلم بل الذي لا
يختلف انما هو الاسود من المسمى وان سلمنا ان مسمى الذات
واحد ولكن لا نسلم ان التمايز لا بد وان يكون بوصف ثبوت بل
جاز ان يكون ذات واجب الوجود متميزة عن غيرها من الذات
لسلب ما واجب لغزها عنها وتماز باقي الذات صفات وجودية
كل واحد منها مختص بوصف وجودية وجود له في باق الذات
الاخر والقول بانه لو استعملت الذات عن الصفة مع اتحادها
لما وقع الفرق بين الذات المختلفة قلنا عدم استغناء الذات
عن الصفة المميزة لا يوجب كون الصفة المميزة وجودية فلا

بلوغ من عدم الفرق عند الاختلاف بالصفة عدم الفرق مع فرض
الاختلاف بالسلب والاحجاب **المسئلة الثالثة** في
ان وجود واجب الوجود هل هو نفس ذاته او زايد عليها ذهبت
الاشاعة والفلاسفة وبعض المعتزلة الى ان وجود واجب الوجود
لا يرد على ذاته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته وقالوا في ذلك طائفة
من المتكلمين بما حجة من قال بان الوجود لا يرد على ذاته انه لو كان و
وجوده زائداً على ذاته لم يخل انما ان يكون واحداً او ممكناً لا حاز ان يكون
واجباً لانه مسمى الذات ضرورة كونه صفة لها ولا شيء من المفسر الى غير
يكون واحداً لذاته فاذن وجوده لو كان زائداً على ذاته لما كان واجباً فليد
سواء ان يكون ممكناً واذا كان ممكناً فلا بد له من موثر والموثر فيه اما الذات
او خارج عنها فان كان الاول فهو مسمى الوجود من الاول ان الذات بسيطة
لا تركيب فيها وهي فائدة للوجود فلو كانت موثرة لكانت قابلة و
فاعلة فلها قوتان قوة القبول وقوة الفعل والبسط الواحد ليس
له قوتان مختلفان فان الكلام في قبوله للقوتين المختلفتين كالكل
في الاول وهو تسلسل ممتنع الثاني انها لو كانت موثرة في الوجود
فالموثر في الوجود لا بد وان يكون موجوداً على ما سبق فاذن تاتى
الماهية في وجودها معتقداً وجودها والوجود منفرداً بنفسه
وهو محال كما سبق وان كان الثاني وهو ان يكون الموثر في الوجود
غير ماهية واجب الوجود فوجود واجب الوجود مستفاد له من
غيره وكل ما استفاد وجوده من غيره فليس واجباً لذاته وهذه الحجة
لا تانما الرمت من كون وجوده زائداً على ذاته فلا يكون زائداً هذه
الحجة ضعيفة ادل لقائل ان يقول ما المانع من كون الوجود الزائد على
الماهية واجباً بنفسه فلو لم يكن ممتنعاً للماهية والمفتقر لغيره
لا يكون واجباً لذاته لا نسلم ان الواجب لنفسه لا يكون مفتقراً الى
غيره بل الواجب لنفسه هو الذي لا يفتقر الى موثر فاعل ولا يسمع ان
يكون موجهاً لنفسه وان كان مفتقراً الى القابل فان الفاعل الموجب
بالذات لا يسمع توقف تاتره على القابل وسواء كان اقبضاً وبالذات
لنفسه او لما هو خارج عنه وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعالة
فانه موجب بذاته للصور الجوهرية والانساني لانسانه وازكان ما

افصاه لذاته متوقفا على وجوده الهوي للتعاقبلة وان سلمنا انه لا بد
ان يكون ممكنا ولكن لا سلمنا ان الممكن هو المنفرد الموتر بل الممكن هو المصغر الى
الغنى والافتقار الى الغنى من الاغنى من الموتر وقد تحقق ذلك بالافتقار
الى الذات القابلة سلمنا ان لا بد من موتر فلهذا لم يستنع كون الذات مع الموتر قولكم
انها قابلة وقابلة مسلم ولكن لم يقدح باستنع ذلك في البسيط الواحد فان
القول في الفعل غير خارج عن النسب والاضافات ولا مانع من اضافة البسيط
الواحد نسب مختلفه كما يضاف لوحدة التي هي مبدأ العدد بانها نفس الاشياء وثبتت
الثلاثة وهم خزاو الله محض الفيلسوف ان تقام ما المانع من ان يكون
القابلة والفاعلية باعتبار صفات لا يوجب التعدد والتكرار في ذات
البسيط الواحد ولا يوجب التسلسل كما قلتم في صدور الكثرة عن المعلوم
الاول لذات واجب الوجود فانكم قلتم الصادر عنه عقل ونفس وحرمة هو حرم
العقل لا فصر ذلك باعتبارات متعددة لضرورة ان الواحد عندكم لا يقدر
الا وادفان كان هذه الاعمال صفات وجودية وامورا حقيقة فقد
ناقضتم مذهبكم في قولكم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وان لم يكن هذه
الاعمال صفات وجودية ولا موصولة للتكرار ولا التسلسل في المانع من
الذات الواحدة قابلة وفاعلة تمثل هذه الاعمال في ذاتها وانما العمل للثاني بان
استناع كون الذات موتره فلا حجج عنه والاحراز اسناد الامور الحادثة
الى ما ليس بوجود ولا معدوم وبطل القول بوجود واجب الوجود انما الطريق
الرد على هذه الحجة بالاصحاح على الاشكال السابقة فان مثل كل مذهب يتاثر
الذات في الوجود لما قدم من افعال الوجود الى الوجود فمنع ان يكون
الذات قابلة للوجود لان العاقل للوجود لا يكون الا موجودا وقد افتقر
الوجود الى الوجود قلنا لا سلمنا بل ضرورة كون الفاعل للوجود موجودا
ان يكون العاقل للوجود موجودا بل شرطه ان يكون ثابتا والثبات اعم من الوجود
اما القابلون بما هو الوجود اذ عاقله قد احوح في الاول فالواحد البصحة قول
القابل ذات واجب الوجود موجوده هر حكم بصدره مستند محكوم عليه وهو
ما هو فلو كانت ذاته وجوده كان حاصل القضية ذاته او وجوده وجوده وهو
في الكلام الثانية قد قيل وجود واجب الوجود من محمل حقيقته و
المعلوم من الجهر الثالثة ان مفهوم واجب الوجود مشترك بين جميع
الموجودات على السوية لا سيما بعد والمفهوم من الذات مختلف كما سبق

وعنه

وعند ذلك فيحتمل ان يكون زائدا على الذات لثلاثة اوجه الاول انما لا يحتل
بحسب ان يكون غير ما به الالف اق الثالث انه اذا كان الوجود هو نفس ماهية
والوجود مشترك فليس ليقول بان وجود واجب الوجود علة لوجود
غيره وفيه من العكس الثالث انه اذا كان سمي الوجود واحدا فلو كان هو نفس
الذات لكان سمي الذات واحدا ويلزم من ذلك ان ما كان ثابتا لبعض
الموجودات يقتضي ذاته ان يكون ثابتا للاخر ضرورة الابدان في المعنى و
يلزم من ذلك ان يكون واجب الوجود ممكنا لذاته ضرورة ان غيره من الموجودات
تتمكن لذاته وان يكون غيره واجبا لذاته ضرورة مشاركته لواجب
الوجود في المنفعة لوجوب الوجود وفيه ما يوجب جعل الواجب ممكنا
والممكن واجبا وهو يدب الحسنة فتمنع هذه الحجة ايضا بعدة عن التحصل
بل بعد ما بعد ما الحجة الاولى فلنقابل ان نقول الحمل والوضع والمحموم
والمحموم عليه ليس في المعنى بل في اللفظ وعندا خلاف اللفظ لا يكون
هدرا بل هو كقول القائل الانسان شئ وكذا في جميع الالفاظ المترادفة
فانه قد يعصده بان ان مدلول هذا اللفظ هو مدلول الاخر بخلاف
ما اذا اتخذ اللفظ واما الحجة الثانية فممنه على ان الوجود زائد على
الحقيقة والافعال القول بان الوجود هو نفس الحقيقة ممسح سلم التلم
بالوجود مع الجبريل بالحسنة واما الحجة الثالثة فممنه على ان المفهوم
من الوجود واحد مشترك من واجب الوجود ويمكن الوجود وسياتي
ابطال في المسئلة التي بعد فريده في هذه المفريقين وان كانت حجة
المذهب الاول اشبه وعسلي ان يكون غيره محققا صلا لطرفين
المسئلة الرابع في از وجود واجب الوجود وهل هو مشترك لوجود
الممكنات في المعنى ام لا وقد اختلف في ذلك فذهب الاشعري
وابي الحسين البصري انه غير مشترك لما في الوجودات في معناه وانما
هو مشترك لها في الاسم وذهب الحدائق من النلاسفة وبعض
المتكلمين الى مفهوم الوجود في الكل واحد وقد احوح من قال باختلاف
بان وجود واجب الوجود نفس ذاته وذاته مخالفة لباغ الذات
على ما تقدم برهان كل واحدة من المقدمتين فسمي الوجودين
واجب الوجود وغيره فمن اربعة وجه الاول هو انه يصح ان يفسر
الوجود الى الواجب والممكن والتقدير والحادث فالوجود مورد

القسمه وكل ما يكون مورد القسمة محبان يكون واحدا فالوجود
واحد الثاني هو ان اذا اعتقدنا شيئا موجودا فاعتقدنا كونه موجودا
حودا مختلفا باختلاف الاعتقاد بكونه واحدا او ممكنا ولا يكون
جوهر او عرضا او سوادا او باصنا ولو لم يكن المفهوم من الوجود
في الكل واحدا لختلف باختلاف الحقائق الثالث ان اذا قلنا هذا
لوجود خاص كان هذا الحكم صدقيا حقا والتصديق يستدعي سببا
فيه التصور واحدا للتصور والوجود مطلقا والآخر الخاص بالتصور
للوجود المطلق سابق على التصور للوجود الخاص ولا معنى للوجود المطلق
الا ما كان صالحا لاشتراك كثير من الموجودات فله يكون مسمى الوجود
من حيث هو وجود متحد الرابع هو ان قول الغايب مسمى الوجود غير مشترك
فيه في الماهية اما ان يكون المراد به الوجود المطلق والخاص فان اراد
بما للوجود الخاص فلا نزاع فيه ولا حاجة الى نفي ما وقع الاتفاق عليه وان
اراد به الوجود المطلق فالحكم على الوجود المطلق بانه لا يقع الاشتراك
فيه اعتراف بالوجود المطلق لان التصديق نسبي بالتصور
فكون القول متناقصا اذا الوجود المطلق هو الصالح للاشتراك
فيه والقول بانه لا اشتراك فيه والقول بانه لا اشتراك فيه يكون باوصاف
وفي هذه الاصح نظر ايضا اما الاولى والثانية فقد سبق الكلام عليهما
مسئلة ان مسمى الذات واحدا لا واما الحجة الثالثة فمبدئية ان
لغايب ان يقول الحاصل من قولنا هذا الوجود خاص انه مخالف لذاته لباقي
الوجودات وذلك لاستدعي كونه مطلقا واما الحجة الرابعة فالمراد من
قولنا مسمى الوجود ليس مشترك بين الذات اي انه ليس لاهل الوجود
وجود مسمى مشترك بين الذات وليس حكما بعدد الاشتراك على مسمى
بمعنى لا مطلقا ولا خاصا ولا معنى الفرق بين الاعبارين وعانه بالبرز
في ذلك التاويل يحمل اللفظ على ما ليس ظاهرا فيه وهو غير بعيد الاقرب
من المذهبين انما هو الاول لما تقدم **النوع الثاني** في
الصفات الوجودية لذات واحب الوجود وتشمل على احدي
عشر مسئلة في اثبات الصفات التفانية على وجه عام
في اثبات صفة القدرة **ح** اثبات صفة الارادة **د** في اثبات
صفة العلم في اثبات صفة الكلام **هـ** اثبات الادراكات **ز** في

اثبات

اثبات صفة الحيوة **ح** في انه هل له صفة رابطة على هذه الصفات **ط** في
ان الصفة هل هي نفس الوصف او غيره **ي** في ان الصفة هل هي نفس الموصوف
او غيره او لا هي هو ولا هي غيره **يا** في تعلق هذه الصفات بتعلباتها وانه
وجود عام لا وان الصفة هل يوصف ام لا **المسئلة الاولى** اثبات
الصفات الوجودية على وجه عام مذهب اهل الحق من الاشعرية ان الواجب
ذاته قادر بقدره مراد ارادة عالم يعلم متكلم بكلام سميع **ح**
بصير بصير حي حيوة وهذه كلها صفات وجودية ازيله زائدة على
ذات واحب الوجود وزهت الفلاسفة والشيعة وانفسها ثم
اختلف الشيعة منهم من يطلق عليه شيئا من الاسماء الحسنية ومنهم
من لم يجوز خلوه عنها واما المعتزلة فلم يوصل مذهب في الصفات
ت باقية شرحة في كل مسئلة على التفصيل ونحن الان سعدى معتد
المعظمة والثنية على وجه ضاده ثم نذكر ما هو معتد اهل الحق في ذلك
فقول قالت النفاة لو قدر له صفات وجودية زائدة على ذاته فاما ان
يكون كلها واجبه او ممكنة او البعض واحبا والبعض ممكنا الا حازان
نقال بالاول اذ هو معتد ان الذات ضرورة كونها صفات للذات و
المفتقر الى غيره لا يكون واحبا لذاته ولا حازان نفاة بالثانية والاشعرية
الى علمه بوحده لهما والعلة الوحيدة لهما اما الذات او غيرها لا يمكن كون
الموجب لهما الذات اذا الذات قابلة لهما والقابل لا يكون هو الفاعل من
جهة كونه قابلا وان كان من جهتين فالجهايات لا بد وان يكون وجودية
فان نفي الحرية لاجهة ولا جهة عدم فاحتمة وجود الكلام في تلك
الجهايات كاللزام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور وهو ممتنع وان
كان الموجب لهما غير الذات توجب الوجود وهو غير الى غيره في افادة كما لا يله
ويلزم ان يكون مشروفا بالنظر الى ذلك الغير وهو ممتنع ثم ذلك الغير اما ان
يكون قدما او محدثا لا حازان كون قدما اذ لا قدما عنده غير واحب الوجود
وصفات وان كان صادقا وصفات واحب الوجود كون حادثة ضرورة
حدوث المحرث لهما وهو غير قابل للحول الحوادث في ذاته كما ياتي بعدوان
كل الثالث وهو ان يكون البعض منها واحبا والبعض ممكنا في طيات
كل واحد منها بما به بطلان انفسهم الاولين فاذا واجب الوجود وا
جب من جميع جهاته وليس له صفات وجودية رابطة على ذاته ولا ما يجب

فه بعدد اول اكثره وما يوصف به واجب الوجود فلا يخرج عن ان يكون
من اسماء الذات كقولنا انه ذات وموجود وما هيده وشئ ومعنى وكوه
او من الصفات بسلسلة كقولنا انه واجب لغيره في وجوده
وكوه او الاضائه كقولنا انه جواد وعلية ومبداء وخالق ومبدع وكوه
واما ما حصل المعتزلة والسنة فانهم قالوا لو كان له صفات وجودية
زائدة على ذاته لم يحل اما ان يكون هو ذاته فان كانت هي صفات
له زائدة عليه وان كانت غيره واما قدمة ارحادته فان كانت قدمة فالقدم
احصر وصف الالهية وذلك ينص الى القول بعدد الالهة وهو محسوس كما
ياتي وان كانت حادثه بلزم ان يكون واجب الوجود محلا للحادث وهو
تمسح كما ياتي واصفاً له لوقام به صفات وجودية لكانت منفردة الى
الذات في وجودها وذلك يورث للاثبات خصائص الاعراض لصفاته وا
حبا للوجود وهو محج واصفاً فان الله تعالى كلف النصارى اثباتهم الاقام
الثلاثة وهي الوجود والعلم والحياة فمن اثبت له ذلك وزيادة كان اولي
بالتكفير والخراب اما البشيرة الاولى فقد سبق الخراب عنها في ان وجود
واجب الوجود هو زيد على ذاته ام لا وما قل من ان العدم احصر وصف
الاله تعالى وان اريد بانه حاضر بالله تعالى وجه لا يشترك فيه غيره من الموجد
ذات الحارصه عن تسميته نفسه ولكن ليس في ذلك ما يدل على نفي العدم
عن صفاته وان اريد بانه غير منصور ان لم يشحن على وجه يدخل
فيه ذات واجب الوجود وصفاته فهو المصا درة على المطلوب ثم
هو لازم للمحصن ان كان ممن يعتقد كون العدم مساوياً له في
العدم في حاله العدم على ما لا يحق وقد اصاب بعض الاصحاب عن هذه
الشبهة بان قال لو كان العدم احصر وصف الالهية ثم فهو لا محالة
يريد على مفهوم كونه موجوداً وعند ذلك فالوجود اما ان يكون اعم من العدم
او احصر منه فان كان اعم فقد تركيب ذات واجب الوجود من صفات
اعم واحصر فان كان احصر بلزم ان يكون كل موجود له وسقط الالتزام
وهو غرض صواب لحوال ان لا يكون اعم ولا احصر بناء على ان سمي الوجود
مختلف وان احدها هو الوجود كما سبق ولا يلزم من تعدد مفهوم اسم الوجود
والقدم والتكثير في مدلول اسم الاله تعالى الا ان يكون المفهوم من القدم امراً
وجودياً او معنى جمعياً وليس كذلك بل حاصله راجع الى سلب الاوليه

لا غير وهذا بخلاف الصفات الوجودية التي سلبت عليها الاوليه واما
القول بان ما مل الصفات بذاته يفض الى ثبوت خصائص الاعراض لها
فالناستحقاق لو ثبتت ان حاصه العرض قامة بالمحل مطلقاً وليس
كذلك بل خاصه العرض وجوده في الحيزينغ المجله فيه وهو غير متصور في
صفات الله تعالى او بغيره خاصة العرض قامة بالمحل مع حدوثه وتعدده
وهو ايضا غير متصور في صفات الله تعالى واما تكفير النصارى فلم يكن اثباتهم
الوجود والعلم والحياة بذاتها بل لانه على ما قاله لعد كبر الدن
قالوا ان الله ثالث تلبته هذا ما اعتمد عليه السعيات واما اهل الاثبات
فقد سلك بعضهم في الاثبات مسلكاً ضعيفاً وهو انهم يعرضون لاثبات
احكام الصفات ولا يوصلوا منها الى اثبات العلم بالصفات بانها
فتاوى العالم الاعماله علم غائبة الحكمة والابيان وهو مع ذلك حازن وجوده
وحازن عدده كما سياتي وهو مستند في التخصيص والاحاد الى واجب الوجود
حود كما سياتي ايضا فيجب ان يكون قادراً عليه من يداله عالمه كما وقع به
الاستفراق في الشاهد فان من لم يكن قادراً الا على صدور شئ عنه ومن
لم يكن من يداله لم يكن محصياً بعض الحازنات عنه دور البعض اولى من
العكس انما نسبتها له نسبة واحدة ومن لم يكن عالماً بالشئ لا تصور
منه المقصد الى اجاده ولا الايمان والاحكام في صفته فالواو ان
اثبت كونه قادراً من يداً عالماً واجب ان يكون حياض الحياة شرط هذه الصفات
على ما عرف في الشاهد وما كان في وجوده او عدمه شرط لا يحلف شاهداً
ولا غائباً ويلزم من كونه حياً ان يكون سمياً بصيراً متكلماً فان لم
يكن له هذه الصفات من الاحياء فهو يصف باضدادها كالعمى والطرش
والحرش على ما عرف في الشاهد ايضا والاله لم يبعث عن الاضافه بهذه
الصفات قالوا اذا ثبت هذه الاحكام فهي في الشاهد معلله با
لصفات فالعلم في الشاهد علة كون العالم عالماً والعدرة علة كون
القادر قادراً وعلى هذا النحو في باع الصفات والعلية لا يخلق لاشا
هدا ولا غائباً وايضا فان هذا العالم في الشاهد من قام به العلم والفتا
در من قامت به القدرة وعلى هذا النحو الحدار صلا لا يختلف لاشا
هدا ولا غائباً وايضا فان شرط العالم في الشاهد قيام العلم به وكذلك
في القدرة وغيرها والشرط لا يختلف شاهداً ولا غائباً واعلم ان هذه

الحجة ما تضعف التمسك بها جدا فان حاصلها يرجع الى الاستفراء
في الشاهد والحق الغائب بالشاهد يعبر عن التمسك وقد سبق
ابطال في الفصل السابع من الباب الثاني في الدليل والذكر به هنا
ان نقول القاسم ههنا يعرف بالتفاد من صفات الغائب والشا
هد حتى ان العذرة في الشاهد لا تصور سرها عنده الاحجار بخلاف
العذرة في الغائب وكذلك الارادة في الشاهد لا تصور سرها بالخصم
بخلاف الارادة في الغائب وعلى هذا المحور باقي الصفات فاذا ما
وجد في الشاهد غير موجود في الغائب وما وجد في الغائب غير مو
جود في الشاهد فلا يصح القاسم وايضا فان التوصل من الصفا
ت الاحكامته في حق الغائب الى الصفات المناسبة لوجوبها
يكون الصفات الاحكامية اعرف من الصفات المناسبة فوجب
والا لما امكن التوصل بها الى معرفتها واذا كانت الصفات المنسا
اخفى فكيف يوجد في صفات الاحكامية وشرط المعرفة ان
يكون اعرف بما يعرف به ولما محل بعض الاصحاح ضعف هذه الطريقة
لم يستند في اثبات الصفات عند ثبوت احكامها الى غير الضرورة
ودعوا البديهة دون الحاق الغائب بالشاهد وهو بعد انما فان
العلم الضروري بذلك وان كان واقعا في الشاهد جريا على العادة
فان من داي ناء مرتفقا وصناعة محكمة في الشاهد اضطره عقله
الى العلم بعلما صاعه وقدرته و ارادته الى غير ذلك من الصفات ولا يلزم
مثله في الغائب والاطرد ذلك في ما يعلمه بالضرورة في الشاهد من
كون صانع الناء المحكم حيوانا متحركا بالارادة مقتديا تاميا بولدا
وليس كذلك وايضا فانه لو طلى الانسان ودواعي نفسه من مبداء اشئ
الى اخر عمره من غير المعات الى بطر او نيلد لم يجد من نفسه العلم بذلك
في حق الغائب صلا ولو كان بديهيا لما كان كذلك ولما خالف فيه اكثر
العقلاء وان اكتفى في ذلك بنحو الدعوى فقد لا يومن المقابلة بمثله في
طرف القبح هذا كله بعد تسليم ثبوت احكام هذه الصفات و
راء تمام الصفات بالذات والا فلا استدلال باطل والقول بان لو
لم يكن متصفا بهذه الصفات مع كونه حيا لكان متصفا بما قبلها
فالحق في توقف على بيان حقيقة المتقابلين وبيان اقسامها

بقول

50
بقول اما المتقابلان فما لا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة
وهو ما لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب اذ يصح ذلك في احد
الطرفين فالاول هما المتقابلان بالسلب والاحبار والسلب على وجه
لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتهما نقولنا وبند حيوان
زيد ليس حيوانا ومن حاصلة احتمالة اجتماع طرفيه في الصدق او
الكذب وانه لا واسطة بين الطرفين ولا احتمالة لاحد الطرفين
الى الاخر والثاني فلاح اما ان يحافظا ولا يتحافظان محافظتهما
المتقابلان بالصانف وهما اللذات لا تقبل لكل واحد منها الا مع
تقبل الاخر نقولنا زيدا ب زيدان وخاصة توقف كل واحد من طرف
فد على الاخر في العزم وان لم يحافظا فاننا ان هب كل واحد منهما الاخر
اولا سد فان كان الاول فيها المتقابلان بالنضاد والمتضاد ان كل
امر من تصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق وسد كل واحد
منها الاخر وسواء كانا وجودا كالسواد والبياض او وجودا
وعدمًا كالرؤية والفردية ومن حواصة احتمالة كل واحد من طرفيه
الى الاخر في بعض صورة وجودا واسطة من الطرفين من عليه
الاستحالة من احد الطرفين الى الاخر كالصفرة والحمرة من السواد
البياض وان كان لا سد كل واحد منهما الاخر فهو يقابل العدو والملكة
اما الملكة بالمعنى الخاص فهو كل معنى وجودي يمكن ان يكون ثابتا
لشئ اما بحق جنسه كالبصر للانسان اذ بحق نوعه ككسابة دندا بحق
شخصه كاللحمة للرجل اما العدو والمتايل للملكة فهو ارتفاع هذه
الملكة وسواء كان ذلك قبل الامكان كالامه بعد البلوغ اذ قبله
كعدمه الكسابة حالة الصغر وسواء كان يمارس ذلك المروزة او لا يمارس
كالعمى ولما لم يكن ملكة البصر المتغير المذكور ثابته للحق لا يقال له اع
ولا يصح ومن خواص هذا التقابل حوانا انقلاب الملكة الى العدو ولا
عكس وعلى هذا ان اريد بالتقابل ههنا تقابل التناقض بالسلب و
الاحباب وهو انه لا يحلو من كونه سميعا وبصيرا ومتكلما او ليس
فهو ما نقول الحضم ولا يقبل نفسه من غير دليل وان اريد بالتقابل تقبل
المتضادين فهو غير متحقق بين البصر والعمى والسمع والطيش و
نحوه ثم وان كان من قبل تقابل الصانف فلا يلزم من نفي احد المتضا

سوى

ثبوت الاخر بل ربما اسعيا معا وان اريد بالتقابل بقابل الفيد
فانما يلزم ان لو كان واجب الوجود قابلا لتوارد الاصدار عليه
وهو غير مسلم وان كان قابلا فلا يلزم من نفي احدا الضدين وجود
الاخر لحواز احتما عطف القدم ووجود واسطة بينهما ولهذا
يصح ان البار ليس اسود ولا ابيض وان اريد بالسائل بسائل العدم
والمملكة فلا يلزم ايضا من نفي الملكة بحقق العدم ولا بالعكس
الا في محل يكون قابلا لهما ولهذا يصح ان سائر الحركات لا يصبر
القول بكون البار تعلقه باللبصر العمي دعوى محل النزاع والمضام
دوره على المطلوب وعلى هذا فقد امتنع لزوم العمي والحس والظن
في حق الله تعالى من ضرورة نفي من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام
عنه واما المعتزلة فانهم قالوا بابطال الحاق الغائب بالشاهد
في هذه الصفات ان هذه الاحكام وهي العالمية والتار ومرد
المريدة ومحوها واحية لله بعين الواجب لا يفتقر الى ما يعلل به كما في
الشاهد فان الحيز للجوه وقبول الجوه للمرض لما كان واجبا
بغيره علة واما المعتبر في العلة ما كان في نفسه حائزا غروا
وذلك ككون العالم عالم في الشاهد ومحوه قال بعض الاصحاب
لكن بان الواجب لا يعلل والحائز هو المعلل مفضو في كلا الطرفين اما
اسعاض طرق الحواز الوجود الحوادث حائز وليس معللا واما
اسعاض طرق الوجوب فهو ان كون العالم عالم في الشاهد بعد ان
ثبت واجب وهو معلل ووده غير صحيح ما قوله الوجود الحوادث
جائز وليس معللا انما يلزم ان لو قيل ان كل حائز معلل بالصفة
وليس كذلك انما قالوا لا يقللوا الحائز ولا يلزم من كون التعليل لا
يكون الا للحائز ان يكون كل حائز معللا واما قوله بان العالم في الشاهد
بعد ان ثبت كونه عالم واجب وهو معلل فنحن نصح ذلك لار الواجب
تنقسم الى ما وجوب بنفسه والى ما وجوب بشرط غيره فان اريد
انه واجب بالمعنى الاول بعدنا فصح جعله معللا فان الواجب
بفسه ما لا يسع في وجوده الى غيره وان اراد به الواجب بالمعنى
الثاني فلا يصح عن كونه حائزا فان كل ما وجوبه بغيره فهو جائز
بفسه على ما سبق واذ كان حائزا فتعلله غير صحيح وما يمنع

تعلله

تعليله ليس الا ما كان واجبا بنفسه او متمتعا بنفسه وهذا فان
كان واجبا فلس وجوبه بنفسه فلا يصح به البعض وايضا فان الحضم
قد سئل ثبوت هذه الاحكام للبارك ولكن على وجه يكون النسبة
بينها وبين احكام ردوانا على محي النسبة من ذاته وذواتها وعند
ذلك فلا يلزم من تعليل احد المختلفين بتعليل الاخر وان وقع الاشتراك
بينها في التسمية على ما لا يحق ولا يلزم عليه ان يقال مما ذكره
في العلة مع المعلول لانه في الشرط مع المشروط حيث انكر
قلتم البارك حتى ضرورة كونه شرطا لكونه عالما وقادرا او مراد في الشا
هد فمأهرا اعتذاركم في الشرط هو اعتذارنا في العلة فان الحضم
قد لا نسلم ان طريق اثباته كونه حائزا للاشتراط بل غيره من
الطرق كيف فان البنية المخصوصة عند شرط في الشاهد
مع ذلك لو يلزم اطرار ذلك في الغائب فكيف يلزم الاطرار في
غيره واما الطريق في الرد على المعتزلة فيما اردوه ان يقال
ان اردت ان تكونها واجبة للبارك قلنا انها لا يفتقر الى علة فهو
المصادر على المطلوب واز اردت ان لا يبد منها الواجب الوجود
فذلك لا ساقى السلسل بالصفة والقول بان التبر للجوه فضوله للمرض
في الشاهد لما كان واجبا لم يسع له علة فبني على فاسد اصولهم
في قولهم ان هذه توابع الحدوث وتوابع الحدوث اهل الحق بما لا يد
خل تحت المقدرة ولا ينسب الى فعل فاعل وهو غير صحيح عند اهل
الحق بل كل ما حصل في ذات جماله وجوده عنى كان اصليا او
تابعا فهو مقدور به تعالى ومخلوق له ولنسبها بما تقرر في
الشاهد واجبا بنفسه اللهم الا ان يعنى كونه واجبا انه لا زو
لما هو ثابت له على وجه لا يتبع المفارقة منها اصلا لكن الواجب
بهذا التفسير غير مانع من تعليله كما سبق فان قيل هذه الا
سور اللازمة وان كان مفتقرة الى فاعل مرجح لكتبا لا يفتقر
الى صفة فأيتم عملها كونه علة لها كما في افعال العالمنة في
الشاهد الى صفة العدم وهو المقصود بلفظ العلة واذ لم
يسع له علة لكونها لازمة فكذلك فيما نحن فيه فلنا تفسير
عدم افتقارها الى العلة بالمعنى المذكور وان كان صحيحا فقولهم

انها لا تنفصل الى العلل لكونها لازمة ممنوع بل كما مانع ان تكون معللة
وان كانت لازمة وتكون علتها ملازمة ايضا والقول بانه لا
يعدل الا ما كان حائزا فانما يقع ان لو كانت هذه الاحكام غير جائزة
ولا يمنع القول بحوان ما مرحت انه لا يمكن القول بعدمها الا و
قد لزوم المجال عنه لان المجال قد يلزم عند فرض عدمه السمي
لنفسه فتكون واجبا لذاته وقد يكون فرض المجال لا ذما عن من
خارج وان كان الشيء في نفسه حائزا وذلك كما في فرض عدم المعلول مع
وجود علته كالكسر مع الانكسار ونحوه فبالرغم ان المجال لا يلزم عند
فرض عدمه هذه الاحكام لازمة لنفسها بالوجود عللها لا يلزم ان يكون
واحد لنفسها فهذا خلاصة ما ذكره الاصحاح في هذا الباب واعلم
ان ههنا طريقة دسقية سهلا المعرك قرينة المردن بعسر على المصف
المبخر المخرج عنها والتدح في دلالتها يمكن طردها في اثبات جميع الصفات
النفسانية وهي بما المعنى الله تعالى اياه ولم احدها على صورتها ونحوها
لا حد غير ذلك ان يقال المعنى من كل واحد من الصفات المذكورة
اما ان يكون في نفسه وذاته مع قطع النظر عما يصف به صفة كما لا
لا صفة كمال لا حائزان يكون لا صفة كمال والا كان حال من تصف
بها في الشاهد انقص من حال من لم يصف بها ان كان عدمها في نفس
الامر كما لا ريبا وبالحال من لم يصف بها ان لم يكن عدمها في نفس الامر
كما هو موخلاف ما تعلم بالضرورة في الشاهد فلو سبق لا العلم الاول
وهي انها في نفسها وذواتها كمال وعند ذلك فلو قد زعم ان يضاف اليها
في تعالى بها لكان باقتضاها بالنسبة الى من تصف بها من مخلوقاته و
محال ان يكون الخالق العوض من المخلوق فان سئل لا يقول بانها صفة كمال
على الاطلاق ولا انها غير كمال على الاطلاق بل صفة كمال بالنظر الى الشا
هد ولا كمال بالنظر الى الغائب وعند ذلك فلا يلزم منه ان يكون حال
من يصف بها في الشاهد مساويا للحال من لم يصف بها اذ لا يصح لان
يكون الخالق بعض من مخلوقه سئلنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب ايضا
ف واجب الوجود بهذه الصفات لكنه منقوص بالشتم والذوق
واللسر وغير ذلك من الخالات الموجودات في الشاهد فان ما ذكرتموه
جازمها مع انها غير ثابتة لله بل سئلنا عنها لا سقاها ولكن معارض

بما يدل

بما يدل على ان هذه الصفات غير موجودة للرب وذلك لان ما سوره
للرب من هذه الصفات ابا ان يكون من جنس ما في الشاهد او لا من
جنسه فان كان كذلك فهو محال والا لزم ان يكون صفة مشا
ركة لصفته موجودا بالشاهد في العرضة والامكان وان
يكون التارك في محال للاعراض وهو ممسح وان كان الثاني فهو غير معقول
وما ليس بمعقول لا يحركه عليه كونه صفة فضلا عن كونه كمالا لغزوه او
لسر كماله ولا ان يحركه على ما هو معقول بما حركه عليه ولا بالعكس قلنا
اما الاشكال الاول فنذفع فان كل واحد من الصفات مع قطع النظر
عما تصف به لا يخرج عن كونه كمالا او لا ضرورة انه لا واسطة بين
النفي والاثبات فالقول بان كل واحد من احاد الصفات مع قطع
النظر عما يصف به لا يكون كمالا كالات واسطة بين النفي والاثبات
وهو ممسح واما البعض بما ذكره من الكمالات فالوجه في دفعه ان
كل صفة كونه كمالا في الشاهد فان لزم من اثباته بصفة حق الغائب
فلا يسئل الى اثباته والافلا مانع من اثباته للغائب على اصول اصحابنا
وان تعدر اطلاقه لفظا لعدم ورود الشرع به وعند ذلك فمن
ادعى ان اثبات ما ذكرناه من الصفات في حق الغائب مما يلزم منها
بصفة حقه فعلية البيان قولهم اما ان يكون من جنس ما في الشا
هد او لا فلنا من جنس ما في الشاهد قولهم يلزم منه ان يكون صفة
مشتركة لما في الشاهد في الامكان والعرضة قلنا ان عنوا كونهما
ممكنا انها غير واحدة بذاتها وكونها عرضا افتقادها الى المحل فذلك
غير ممسح وان عنوانه معنى اخر فهو غير مسلم فلا بد من بضرورة وقد
يحه على هذه الطريقة اشكالات اخرى خاصة بكل صفة باق تفصلها
والجواب عنها في كل مسئلة من مسائل الصفات على التفضل ان ثنا
الله **المسئلة الثانية** في اثبات صفة العذرة لله تعالى وقيل الخوض
في ذلك بالنفي والاثبات لا بد من محصور معنى القدرة فنقول القدرة عبا
رة عن صفة وجودية من ثباتها في الاحاد والاحداث معا على وجه
يصور من قامت به العقل بدلا عن الترك والترك بدلا عن العقل وهو
ينقسم الى درهم وحادث اما العذرة الحادثة فسألنا الكلام فيها و

فما سئل بها ما بعد واما القدرة العذبة فمد اجاب اصحابها
الله يوبى بالنظر المعقول اما النظر فتقول بى والوروا ان الله الذي خلقهم هو
اشد منهم قوة وقوله تعالى واصنا لنفسه ذ والقوة المتين وقوله تعالى
القرى العزيز فان قيل الاستدلال بالنصوص على وصفه بالقدرة فرع اثبات
صفة الكلام وهو عز ثابت بعد فلا يصح الاحتجاج بها وان صح الاحتجاج
بها الا انها متروكة الظاهر فان القوة في الحقيقة عبادة عن الصلاة
المتأقصة للمحور والله تعالى يتقدم عن الاوصاف بذلك واذ ال الامر الى
المحور فليس حمل الامر على القدرة اولى من حملها على كونه محال يصدر
عنه جميع الموجودات والحوادث اما السؤال الاول فمدفع وذلك
انه لا مخلو اما ان يكون صفة الكلام ثابته او غير ثابته فان كانت
الاول فقد صح الاستدلال وان كان الثاني فليس من شرط الدليل
ان يكون مسلما بل شرطه ان يكون محال يمكن سلمه بالدلالة عليه
وتقريره واثبات صفة الكلام بهذه الحالة فانما سندس كونها
ثابته فما بعد وما ذكره من مخالفة الظاهر لمخبر فان القوة
وان كانت في افضل الوضع عبارة عن الصلاة كما ذكره الا ان
استنبها لها ازا القدرة محبان مشهور ولهذا اذا صل فلان قوى على
كنا سار الى الفهم منه عند الاطلاق انه عليه قدرة ولا كذلك ما
ذكره من التاويل والذى يدل على استناع الحمل على ما ذكره من
المجاز قوله تعالى اشد منهم قوة فمد اثبت لهم اصل القوة ومع غير
متسرة في حقهم بالاجاد فانما سلبت لانه لا يوجد عن الله تعالى متيقين
تفسير القوة بما ذكرناه وبالحجة فطريق الاستدلال بالموضوع
المذكورة في هذا الباب لا يخرج عن الظن والتخمين وهو غير مكفى
به في التيقنيات واما من جهة المعقول فهو انهم قالوا اذا ثبت حدو
ث العالم وهو كل موجود سوى الله تعالى فاما ان يكون وجوده
او محارج عنه لا حان ان يكون وجوده بنفسه لما سبق في اثبات
واجب الوجود وان كان لغز ذلك لغز ان كان غير الله تعالى فهو من
العالم فيكون حادثا ولا بد له من محدث والكلام فيه كالكلام في
الاول فلا بد من الاستناد الى الله تعالى قطعا للتسلسل والدور المتسلسل و

عنه

عند ذلك فاما ان يكون البار تعالى موجودا له بذاته او بصفه باذرة
على ذاته فان كان موجودا له بذاته فاما ان يتوقف محاده لم على امر او لا
يتوقف فان توقف على امر فاما بدورها وحادث فان كان قدما لزم
من قدم الذات وقدم الشرط قدم الحادث عنه وهو محال وان كان
الشرط حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل تمسح وان
له يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم ما صدر عنه او من حدث
ما صدر عنه حدوثة وكل واحد من القسمين محال وان كان البار
موجودا له بصفة باذرة على ذاته فاما ان يكون قدمة او حادثا لا
حان ان يكون حادثا اذ الكلام في حدوثة كالكلام في ما حدث
بها وهو تسلسل تمسح كيف ويلزم منه ان يكون البار تعالى محال
للحوادث وهو ممسح كما تاتي وان كانت الصفة قدمة فلا مخلو اما
ان يكون صفة وجودية او عدمية اذ لا وجودية ولا عدمية لا جا
زان تعالى يكونها عدمية ولا كونها غير موجودة ولا معدومة
لما سبق في اثبات واجب الوجود فلم يتبق الا ان يكون وجودية و
هي اما ان يكون محث بلارمها الاحاد ولا بصور معها الترك
بدلا عن الفعل اذ فان كان الاول فلزم من قدمها قدم معلولها
او من حدوث معلولها حدوثةا وهو محال واذ كانت محث بصور
معها الترك بدلا عن الفعل فهو المنع بالقدرة فان قيل لا سلم
حدوثة كل موجود سوى الله تعالى وان سلمنا حدوثة كل موجود
سوى الله تعالى فما المانع من ان يكون البار تعالى موجودا له بذاته قوله لو كان
موجودا له بذاته اما ان يتوقف محاده لم على حدو امر او لا يتوقف
فلنا ما المانع من ان يكون الازلية مانعة من وجوده ورواها شرطا
في وجوده وكون البار تعالى متوقفا على محاده لم بذاته على زوال المانع
وتحقق الشرط سلمنا ان الازلية ليست مانعة ولا زوالها شرطا وكنا
الجمعنا على ان اجاد العلة المعلولها دسواء كانت موجبه له بالطبع او
الاختار ان يكون المعلول ممكنا في نفسه فان ما ليس ممكنا لا يكون معلولا
لغيره وعند هذا فلا مخلو اما ان يكون وجود العالم في الازل ممكنا او غير
ممكنا فان كان ممكنا فقد بعد عنكم القول باسناغ قدمة فان لم يكن
لا يكون ممثنا وهو خلاف مذهبكم فطارة لا يسع ان يكون وجوده واجبا

في الازل بالواجب بذاته وكونا معاً بالوجود وان تفاوت في التقديم
والتاخر بالذات كتقدم حركة البدع على حركة الحاتم وان كانا معاً بالوجود
وعند ذلك فتمسح القول باثبات القدرة لله تعالى اذ هو مبني على حدوث
العالم وان لم يكن العالم في الازل ممكناً فقد فات شرط ايجاد العلة لعلو
له في الازل فلذلك امسح ان يكون العالم موجوداً مع التاخر في الازل بخلاف
الحكم في حالة الحدوث ثم ان لا يمكن المتجدد امان ان يكون وجوداً
او عدماً فان كان وجوداً فقد تجد امر لم يكن والكلام فيه كالكلام
في الاول ويلزم منه التسلسل الممتنع ان كان عدماً فقدمه في الازل
وجوداً لان عدمه لعدم وجوده وليس ممكناً الا ان كان الموجود الممكن
ثابتاً في الازل وهو خلاف الفرض فهو واجب لذاته فاذا اصل بعده
فقد صل بجواز عدمه الواجب بذاته وهو ممتنع سلمنا انه لا يتوقف
ايجاد له على شرط ولكن ما المانع من ان يكون التاخر مقتضياً بذاته
لايجاد العالم حادثاً لا ازلماً وعند ذلك لا يلزم من قدم العلة قدم
المفعول ولا من حدوث المفعول حدوث العلة سلمنا دلالة ما ذكرتموه
على وجود القدرة القديمة ولكن معنا ما يدل على انها غير موجودة و
سائر من عشرة اوجه الوجه الاول انه لو كان موجداً بالقدرة العديمة
فاما ان يتوقف ايجادها بالقدرة على حدوث امر ولا يتوقف لزوم التسلسل
وان لم يتوقف فلزم عدم المقدور لعدم القدرة او حدوث القدرة
لحدوث المقدور وكل واحد من الامرين محال لثانيهما وان وجود المقدور
بالقدرة اما ازل لا يكون متوقفاً على تعلق القدرة به اذ يكون متوقفاً
على تعلق القدرة به فان كان الاول فلا يكون وجوده اولى من عدمه
ولا وجوده اولى من وجود غيره بها لعدم تعلق القدرة وان كان
الثاني فلا يحق ان تعلق القدرة بالمقدور نسبة اضافة
من القدرة والمقدور والنسبة بين الشئين متوقفة عليهما وا
صدا المتعلقين هو المقدور فتعلق القدرة متوقفة عليه فاذا كا
ن وجود المقدور متوقفاً على تعلق القدرة به كان دوراً مستغنياً
الثالث ان وجود المقدور امان يتوقف على تعلق القدرة فيه او
لا فان كان الاول فالثاني ايضا نسبة اضافة بين الاثر والمؤثر
دلالة نصها في الدور لما سبق في تحقق التعلق وان كان الثاني

فلزم

فلزم منه وجود الازل من ثابته المؤثر فيه وهو ممتنع الرابع هو ان
ثابته القدرة في وجود الحادث متوقف على مسره في نفسه والاما
كان ثابته فان اول من غيره فادابره في نفسه سواء على ثابته القدر
ة فيه وتحت المقدور في نفسه صفة لم وصفة الشئ متاخرة عنه
والمقدور متاخر عن ثابته القدرة فيه فالتميز الذي هو متاخر عن
المقدور التاخر عن ثابته القدرة فيه يكون متاخر عن ثابته القدرة
وقد كان متوقفاً عليها وهو محال الخامس ان ثابته القدرة في الوجود
يؤيد بدلا عن العدم والعدم بدلا عن الوجود امان ان يكون متوقفاً
على مرجح لاحد الطرفين على الاخر او لا الا حازان يقال بعدم المرجح
والا لزم منه مرجح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح وهو محال
لما سبق وان كان متوقفاً على مرجح فينبغي وجود المرجحات واتفا
المراجع امان ان يكون الترتيب ممكناً اولاً فان كان الاول فلا يلزم من
فرض عدمه المحال فاذا الفعل والترتيب ممكنا والنسبة محقق
الوجود دون العدم يكون عابداً ويلزم منه التسلسل الممتنع وان
كان الثاني فقد صار وجوده واحداً وصلاً لازماً وخرج عن ان يكون
موجوداً بالقدرة اذ القدرة ماسية بها الاحاد ولا تمسح معها
الترك بدلا عن الفعل السادس هو ان وجود الحادث في وقت
حدوثه امان ان يكون معلوماً لله تعالى او لا فان لم يكن معلوماً كان
حاملاً لعواقب الامور وهو على الله بغير محال وان كان معلوماً
فلا بد من وقوعه حتى لا يكون علمه جهلاً وعند ذلك فلا حاجة
الى القدرة وان كان لا بد من القدرة فلا حاجة اليها لانها مسموعة
الترك حتى لا يكون العلم جهلاً فلا يكون قدره السابع هو ان وجود الحما
دث في وقت حدوثه امان ان يكون مراداً لله تعالى او لا يكون مراداً له فان
كان مراداً له فممتنع ان لا يقع وعند ذلك فلا حاجة الى القدرة اذ
يكون القدرة مما لا يسميها الترك وهو ممتنع على ما سبق وان لم
يكن مراداً له فهو غير مختار في ايجادها الثامن انه لو كان موجداً بالقدرة
فاما ان يكون مراداً له فممتنع لوجوه من الاول هو ان ارادته
ايمان يكون سابقاً على الحادث اذ معه فان كانت سببته فهي غير مية
انما تصور في حق من اجمع على شئ بعد رده فيه وذلك في حق الله تعالى محال

وان كان وجودها مع وجود الحادث فهي حادثة وهو محال الوصف الثاني
هو انه لو كان مريدا المفذور فاما ان يكون ارادته له اولى لا ياداه اوله يكون اوله
له فان لم يكن ارادته له اولى له فليس ارادة الفعل اولى من الترك اولى
فان لم يكن ارادته له اولى له فليس ارادة الفعل اولى من الترك اولى ان كانت
ارادته اولى به فهو لا محالة تستتد ارادته له كما لا يوجد الارادة بقول عليه
ذلك الكمال ويلزم من ذلك ان يكون كمال الرب مستغفرا له من مخلوقه وهو
محال وان لم يكن مريدا لما يوجد فهو غير موجود بالاحياء والسابع هو ان
الاجزاء بالقدرة اما ان يكون العدم معه متدورا او لا طرزا في حال الاول
اد العدة صفة مؤثرة تستدعي الابدال عدم نفي محض فلا يكون اثر التقدير
وان قبل بالثالث فهو غير موجود بالاحياء فان الوحد بالاحياء من صح
منه الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل العاشر لو كان موجودا
لقدرة والقدرة قدومه لوجب تعلوها بجميع المتعلقات فانه ليس بخصيص
العدم ببعض الحائزات دون البعض اولى من العكس لو كانت متعلقة بجميع
الحائزات فهو ممتنع لوجه من الاول هو ان العالم مشتغل على جهات ورسوم
فلو كان موجودا لوجب ان يكون صرا على ما يعرفه العقول
من حرية موجد الخير وشره موجد الشر وذلك على الله تعالى محال الثاني
هو ان من جملة الحائزات افعال العباد فانها مقدورة لهم وكما سيأتي بعد
لغيره فلو تعلقت بقدر الرب لغيره لزم منه وجود معدودين قادرين
وهو ممتنع كما سيأتي ساءه وايضا فان كثيرا من الموجودات الحائزة متولد
بعضها من بعض كالذي شاهد من تولد حركة الحمار من حركة اليد وكذا في
حركة كل منخرن حركة ما هو قائم به وملازم له ولا يمكن ان يقال بان حركة
الحائز مخلوقه لله تعالى وانها غير متولدة من حركة البدن والحائزات
مخلوق احدك الحركيين دون الاخرى وهو ممتنع سلمنا انه موجد بالقدرة
ولكن هل القدرة العدة واحدة او متعددة وان كانت واحدة
فهل هي متناهية في ذاتها او بالنظر لمتعلقاتها اولا وان كانت
غير متناهية في ذاتها فما على الله تعالى ان لا يكون هل يكون مقدور
الكون ام لا و اجواب قولهم لا نسلم حدوث كل وجود سوى الله
يعتبر سببا ذلك فاما بعد قولهم ما المانع من ان يكون الازلية مانعة من
الوجود وعدمها شرطا قلنا ما من وقت يفرض وجود العالم فيه حادثا

الا يمكن فرض وجوده قبل ذلك مع انقضاء الازلية المانعة فلو كان
البار موجودا له في كل وقت يفرض فيه انقضاء الازلية ويلزم من ذلك ان
لا يكون العالم موجودا وقت وجوده بداته لو حيا لا يكون موجودا قبله
وهو محال ذلك على انه يوجب بالقدرة والاحياء قولهم العالم في الازل اما
ان يكون ممكنا او غير ممكن قلنا هو ممكن غير ممكن لذاته وانما هو ممكن
باعتبار امر اخر فلا منافاه من كونه ممكنا باعتبار ذاته ممسقا باعتبار
غيره قولهم اذ كان ممكنا اولا فلا ممتنع وجوده بالواحد بداته انما يلزم
ان لو كان الاجزاء بالذات ممكنا وهو غير ممكن ولا يستلزم مكان وجود
حركة الحمار من حركة اليد بلهما مملولان لا مرجح وان كان احدهما
لاذما الاخر كما سببه ان شاء الله تعالى قولهم ما المانع من ان يكون البار
مفضيا بداته لوجود العالم حادثا لا لباقلنا فكان محال ان يكون
مفضيا لوجوده في كل وقت يمكن ان يفرض العالم فيه حادثا ويلزم
من ذلك وجوب حدوثه قبل وجوده وهو محال قولهم لو كان
موجدا للعالم بالقدرة فاما ان سوف الاحاد بالقدرة على الحد ما مل
ولا قلنا لا سوف على الحد ما مل ولا يلزم من ذلك من شأنه صفة المقدور
وهو محض الاحاد بوجد الوجود دون ما بعد ما و باخر فستند الى الاز
ده كما سبب قولهم لو كان موجدا بالقدرة العدة فاحاد المعدور اما
ان سوف على تعلق القدرة به اولا عند جوابين الاول انه لا معنى لتعلق
القدرة به غير حصوله غيرها وهو نفس العلول وعند ذلك فلا دور الثالث
في ان هذا لازم على من زعم ان الرب يوجب بداته والحجاب ذلك
يكون محيا ويهدى الحوائس يكون الدفاع الشبه الثالث وبالثنان
منها اندفاع الشبهة الرابعة قولهم تاتى القدرة في الوجود بدلا
عن العدم وبالعكس ما ان سوف على مرجح اولا قلنا هو متوقف
على مرجح هو القدرة ومحصص هو الارادة لا على امر خارج عنها وليس
في ذلك ما يوجب وجود الممكن من غير مرجح قولهم اما ان يجوز ذلك
الترك اولا قلنا اما بعد التعلق فلا ولكن لو قد تاعدم التعلق با
لاحد بدلا عن التعلق بالاحاد لما كان ممسقا ويهدى ان المرجح
بالقدرة عن المرجح بالذات فان المرجح بالذات لا يصور الا يكون
موجبا قولهم وجود الحادث في وقت حدوثه اما ان يكون معلوما

ان يكون عدم المقدور
ان ليس معنى القدرة ما
بلازمة المعدور بل ما

لله اولنا صدوثة معلومة مقدورا الا غير مقدور وعند ذلك
فلو فرضنا صدوثة لا تحرم القدرة كان علمه جهلا قولهم وجود
الحادث في وقت حدوثه اما مراد الله بغير مراد بلنا مراد بجملة القدرة
لا مطلقا وذلك لا ينافي القدرة قولهم الارادة ان كانت سابقة هي
عزيمية لا نسبية ذلك فان العزيمة انما تصور في حق من ارادة التسا
عة مسبوقا بالتردد والمفكر وهو غير مسلم في حق الله بغير خلاف
الشاهد قولهم اما ان يكون ارادة العالم اولى اولنا الاولى انما
يطلب في فعل من يطلب في فعله رعاية الصلاح والاصحح وليس
التأخر كذلك على ما ناتي وعلا هذا فلا يصح القول بان لا اولوية لمخصص
احد الامر من دون الاخر فان هذا هو شيان الارادة وهو حصصا
الحا من دون الاخر فاذا قيل لو كان كذلك كان هذا السوال يتضمن
ابطال حصصه الارادة وكانه قيل لو كانت ارادة ارادة وهو
غير مسموع بغيره وان قدرنا بالاولوية في فعله فانما يلزم نسبه الكمال
والمقتضيان في حق واجب الوجود ان لو كانت حكمة الاولوية عابده
الده وليس كذلك بل عابدة الى المراد دون المراد هو هذا الاشكال
لا يصح اراده ممن يعترف بكون الله بغير مراد من المقتزلة ولا من الفلاسفة
الاهل من حسب تصويبان النفوس الفلكية محصية للحركات الدورية
بارادة نفسه على ما سبق محصية وان كانت النفوس الفلكية تتحرك
من الحركات المحصية بها فهو لازم على العابد بالاحجاب بالذات اد
يمكن ان يقال الاحجاب بالذات اما ان يكون اولى من عدم الاحجاب
اولا يكون اولى وهلم جرا الى اخر الاشكال وعند ذلك فما هو جواب
لم في الاحجاب بالذات فهو جواب لم في الاحجاب بالعدد والاحصاء
قولهم الاحجاب بالعدد اما ان يكون العدم منه مقدورا اولنا
بل مقدورا ما اردود من الاشكال فقد سبق جوابه قولهم العالم
مشتمل على حركات وشروط في احباب عنه بعض الاصحاب بان
قال افعال المكلفين والاشتمت الى حركات وشروط لكن القدرة
انما يتعلق بها من جهة وجودها ومع هذا الوجه ليست شرورا
وانما يلحقها الشر بالنسبة الى صفات هي متعلقة الى فعل العبد
ودورته كما ناتي محصية في مسأله حلوا الاعمال ومع ذلك الجبهة

غير مقدورة لله بغير ولا مراره لانه فاذا ما هو الختم مستندا الى فعل الله
وما هو الشر مستندا الى فعل العبد وسنن ابطاله مسئله
حلوا الاعمال ويتبين انه ما من حادث الا وهو حادث باحداث الله
بغير بل الحق في ذلك ان يقال القدرة انما تتعلق به من جهة حدوده
ووجوده وليس هو من هذه الجهة شر الاد الشئ ليس وصادقاتها
ولا امر محصيا بل حاصله روح له محالها العرض وهو غير خارج عن
الامور النسبية والاحوال الاضافية كما ناتي محصية في مسئله
التحسين والتفخير بغيره وان فقد استناد الشر الى الله تعالى في الخلق
والاحاد فلا يلزم ان يقال له باعتبار ذلك سريرا لا بالنسبة على الشا
هد وهو غير صحيح كما سبق وان كان المورد له معتزليا ملتزمة سمية
الرب بغير مطعما لكونه حاليا للطاعة كما قبل في الشر وليس كذلك فان
قل سمية ما يطعنا انما كان بالنسبة الى ما اوجده مما هو ما مورده
ومحال الله والتأخر في منزله عند ذلك فلنا فما المانع من ان يكون تشبيهه
الواحد من اسرار بالنسبة الى ما اوجده ما من عنده والرب تعالى عن
ذلك قولهم من جملة الجائزات افعال العباد والمتولدات فلنا اما افعال
العباد فتشتمل انها مخلوقة لله تعالى دون العبد فما بعد واما المتولدات
فشيئا قيا ايضا اطالها وان انما من حادث الا وهو حادث باحداث
الله بغيره وبلاذنه حركته الدد غير مانع من حدوثها باصلا الله بغيرهما
فانه لا مانع وجودا من احدهما بل في الاخر اما عادية كما لازمة للشمس
للتأخر واما اشتراطها كما لازمة العلم للارادة والحياة للعلم وليس احد
هما مستفادا من الاخر بل كلاهما مخلوق لله تعالى بغير قولهم القدرة العدمية
واحدة او مستعدة ولنا بل واحدة لا تفقد فيها اوله سلك كان
المسلك الاول انها لو كانت قابلة للبعد فاما ان يكون اعدادها
مساوية او غير مساهمة وان كانت مساهمة فما من عدد بغير الاوه
الزيادة عليه لا يلزم من ذلك المحال فكل عدد بغيره جليله له فهو حزين
عليها وعند ذلك فتخصها بعض اعداد دون البعض اما المخصص
اولا لمخصص في كذا الاول فالمخصص لها بذلك العدد اما موجب بالذات
او الاحصاء فان كان الاول فهو محال فان نسبه الموجب بالذات الى كل
ما عرض الاعداد نسبة واحدة فليس خصصه للبعض دون البعض اولى

من العكس وان كان موجبا لا احتبار والعدده فاما ان يكون تلك
العدده قديمه او حادثه فان كانت قديمه فهي من الحمله المفروضة
وليس جعل العصر منها محصيا للتثا في اولي من العكس وان كانت حا
دثه فالحادث لا يكون محصيا للقدم وان كان ذلك لا المحصر ففنه
فرض وقوع الحاضر لا المحصر وهو محال كما سبق واما ان كانت اعدادها
غير متناهيه فهو مجمع لما سبق ايضا ويلزم من ابطال كل واحد
من القسمين ابطال التقدير المسالك التي انقول لو كانت متعدده
متكبره فلا محلو اما ان يكون متفقه من كل وجه او مختلفه من
كل وجه وسعفه من وجه دون وجه فان كان الاول فلا تعدد
ولا كثرة فان التكثر في الشخص المحقق الواحد من غير محال
وان كان الثاني فالقدرة ليس لاصاحه منها والباقي ليس بقدرة
وان كان الثالث فمابه من كل واحد من اعداد القدرة عن الاخر اما
ان يكون احتصاصه ببلذاته او محصر خارج لا حازان يقال بالاول
والا لما وقع اختلافه من اعداد القدرة لا اشتراك الكل في حصة القدرة
الموجبه للمحصيه ولا حازان يقال بالتثا فالالمحصر لكل واحد منها
يا محصره اما ان يكون موجباً لذلك بالذات وبالقدرة فان كان بالذات
فهو ايضا محال لان نسبة الموجب بالذات الى الكل نسبة واحدة ضرورية
التماثل وليس محصيه لما محصيه به البعض دون البعض ولو من العكس
وان كان محصيا بالقدرة والقدرة المحصيه اما قديمه او حادثه
لا حازان يكون الحمله والكلام فيما محصيه حادثه فان الحادث لا يكون
محصيا للقديم وان كانت قديمه فهي من الحمله والكلام فيما محصيه
به كالكلام في الاول وذلك محال في التسلسل والدور وهو مجمع واد ابطال
كل واحد من الاقسام اللازمه من التعدد فلا تعدد كيف وان الطريق
الحيثوت صفة القدرة انها هو كون الكائنات وذلك انما يدل على انه
لا بد من قديمه محصل بها الاحاد ولا مانع من ان يكون القدرة واحدة
والمتعلقات متعددة وذلك على نحو تعليق الشمس باقاليها وانضاء
بها فانه وان كان متبعداً عن موجب للتعدد في الشمس المتعلقه به فا
لقول بالزيادة على ذلك قول لا دليل عليه وايضا فان القول بالتكثر

يوجب

يوجب التماثل بصفات خارجة عن الصفات النفسانية من غير دليل
عقلي ولا يعلى سمعي وهو مجمع عن هذه استبصارات والبرهان ما
ذكرناه من المسلكين فان قيل ما ذكرتموه انما يلزم ان لو كان ما
وقع به التماثل بين اعداد القدرة من الصفات الوجودية والامور
الحقيقية واما المانع من ان يكون التماثل باعتبار سلب وايجاب
فان ومتعلقات خارجة ليست من الصفات الوجودية وذلك
على نحو ما بقوله الفيلسوف في تعدد الانفس الانسانية بعد معارفة
الابدان بناء على ما حصل لها في حالة مفارقة الابدان من النسب
والاضافات قلنا اما التعدد بالسلب المحصيه بعد وذلك
لان ما سلب عن احدا لا اعدادان وقعت المشاركة فيه بان يكون
مسلوبا ايضا عن الكل فلا تماثل فيه وان لم يكن مسلوبا عن الكل
فما سلب عن بعضها فهو ثابت للبعض الاخر ويلزم من ذلك
اثبات صفة وجودية زائدة يكون التماثل حاصلها لا المحصر
السلب واما التماثل باعتبار الاضافات والمتعلقات فلا محال
ان يكون موجباً بسام صفات وجودية بالمتعلق والافان
كان الاول صفة اثبات صفة وجودية على ما سلف وان لم يوجب
صلم صفة وجودية فهي غير موجبه للتعدد في المتعلق كما ذكرناه
من تعليق الشمس باقاليها وانحصارها في ذاتها صفة القدرة القديمة
واحدة لا بعدد فيها قولهم هل في متناهيه في ذاتها اما بالنظر الى
ذاتها بمعنى حصة واحدة لا انفساء فيها الا حاد ولا ذاتها
ولا النظر الى متعلقاتها صفة واما سلب النهاية عنها باعتبار
متعلقاتها ففناه ان ما يصح ان سلق به القدرة من الحازات لانها
له بالحق وان كان متناهيها بالعين وهذا هو المعنى بسلب النهاية
في متعلقاتها الصفات قولهم فما علم الله لك انه لا يكون هل يكون
معدودا لكون قلنا ما علم الله تعالى لا يكون منه ما هو مجمع الكون
في نفسه كاجتماع الهندس وكون الجسم الواحد معاني ونحوه
ومنه ما هو خارج في نفسه مع قطع النظر عن تعلق العلم بانه لا يكون فما
كان من القسم الاول فهو معدود من غير خلاف سواء تعلق العلم بانه
لا يكون او لم يتعلق واما القسم الثاني فقد اختلف فيه فذهب اليه

واكثر المعتزلة الى انه معدور ضلوا قائلين انه قال هو غير معدور الله
تسا وحاصل النزاع في هذه المسئلة ابدل في العبارة فان من قال بكونه
معدورا لا يعني به غير انه بالنظر الى داته ممكن والممكن من حيث هو ممكن
غير مستحيل الوجود والقدرة من حيث هو قدرة لا مستحيل تعلقها بما
هو في داته ممكن اذا قطع النظر عن تعلق العلمانية لا يكون اذا لم يكن من
حيث هو ممكن لا يسوع عن القدرة العديمة به والقدرة من حيث قد
رة لا يفاصر عن التعلق به لصور فيها ولا ضعف ولا يعنى لكونه
معدورا الا هذا وان كان مستحيل الوجود بالنظر الى تعلق العلمانية
لا يكون حتى لا يفسد المردوقع خلاف المعلوم ومن قال بكونه غير
معدور فهو لا ينافي في كونه معدورا بالتفسير المذكور وانما قال
معدور بمعنى انه يلزم المحال من فرض وقوعه وخصه بالقدرة
من حيث تعلق العلمانية لا يكون وهو غير مجموع عند العاقل بكونه
معدورا بالتفسير المذكور

صحة الارادة مذهب اهل الحوان التارك في حريدي ارادة قائمة بذاته
قدومه اذلية وعودته واحدة لا يبدد فيها سئلته مجمع الحائزات غير
مساهمة بالنظر الى داته ولا بالنظر الى تعلقاتها وذهبت الفلا
سنة والشيعه والمعتزلة الى انكار ذلك واذا قيل له من يدعيه
عند الفلاسنة راجع الى سلب الكرامة عنه وواقفهم على ذلك
الحائز المعتزلة حيث انه فسركونه مريدا سلب الكرامة والعلية
عنه واما النظام والكعبى والبلخي فانهم قالوا ان وصف الارادة
شعرا فليس معناه ان اصف ذلك الحائز الى ان حالها
وان اصف الى افعال العبد فالمراد به انه امر بها وزاد الحافظ
على هو لا يباين ارادة شاهدا وقال بها كان الانسان غير
عاقلا ولا سادعا فاعله بل ان كان عالما به فهو معنى كونه مريدا
وذهب البصريون من المعتزلة الى انه حريدي ارادة قاعة لانه
محل وذهبت الكراهية الى انه مريدا ارادة حادثة في ذاته بعبارة
الله عن قول الراعي وصل الحوض في الحجاج بقا واثباتا لا بد
من محسوس معنى الارادة على مذهب اهل الحق من انسا لكون
التوارد بالنفي والاثبات على معنى واحد وقد اختلف عبارا
نهم

نهم فيها فقال بعضهم في الفصد الى المراد وقال بعضهم في اثار المراد
قال بعضهم في احثار الحائزات وقال القاضي ابو بكر في المسئلة
المتخرجة وفي هذه العبارات بطرا ما العبارة الاولى والثانية
ففيها تعريف الارادة بالمراد والمراد مشتق من الارادة بكونه اخفى
في المعرفة من معرفة الارادة ولا يصح للاخذ في التعريف والذي يحطل بها
رة الاولى ان الاكادة اعم من العصد وتعريف اعم مما هو احص منه مجمع و
لهذا فان الارادة على اى الاصحاب يجوز تعلقها بفعل الغير والفصد الى
فعل الغير مجمع ونول العاقل في العرف فصدى الفعل لاصل مصحلتك فمن
باب التجوز والتوسع والكلام انما هو في الحصة واما العبارة الثانية
وهي الاشارة بعد فعل فيها الاشارة مستور سابقه التردد بين امرين
احدهما اثر من الاحر والارادة اعم من ذلك فانها قد يكون عيبا لا تردد
كالمركة على فعل بشي فانه لا يحطل عن الفعل الذي به حادثة وهو من دله
ويمكن وقوعه بانه موثر لحاب فله على عدمه ولا طول عنه وما مثل هذا
التشكيك فوارد على العبارة الثالثة وهي الاصحاب وبالجملة فحجة
هذه العبارات وارسلها ومها في المعنى عموما وخصوصا فما
صلها راجع الى التعريف بالحد القطعي وهو سديل لفظ بلفظ مراد
فله وهو انما يند عند الحائل بدلالة اللفظ العالم بمعناه واما با
لشبه الى الحائل بغير المعنى فلا والا قرب في ذلك اربعا الارادة
عبارة عن معنى من شأنه خصيصا حد الحائز من دون الاخر لا ما بلا
رمة المحصن ولا يحفى مفارقة العلم والقدرة والكلام والسمع
والبصر والحياة ان ليس من شأن العلم المحصن بل الكشف والاحاطة
بالشئ على ما هو عليه فكونه باسما للمحصن فلا يكون هو المراد
للمحصن ولا من شأن العدره ذلك بل الاحاد واما ما في الصفات فظا
هو وليست في الشهوة ولا التمني ولا العزيمة ولا المحنة ولا الرضى و
فداختلف في ذلك كله اما الشهوة فهي بوقان النفس الى ادراك
بعض المدركات ولا تعلق لجميع الحائزات الواقعة بل بعضها وهي ما
فيه لذة واستنطابة بخلاف الارادة وقد تعلق الشهوة بما فيه لذة
وان لم يكن مرادا ذلك عندما اذا علم الشخص ان لا كفة وحيث يطلق
لفظ الشهوة بارادة الارادة فليس لاجهه التجوز والتوسع واما النفي فقد

قال بعض اصحابنا انه نوع من الارادة حتى فالوا في حده نوارادة ما علم
انه لا يقع او شئت في وقوعه والفق المحققون فرأى اننا ومن المعتزلة على
انه ليس بآرادة لكن اصل قولنا في هاتين في معان بارة هو قول القائل
بل ليس ما لو لم يكن كان وما كان لم يكن زيادة اية ضرب من الاعتقاد
والظنون وباردة انه التهلل والتاسف والحوان الآرادة معارفة
للمتني وسامه من ثلثه اوجه الادلان الهمي قد سلق بما فان وهو ما يدل
علمه بقول العابد ليس ما كان لم يكن وما لم يكن كان والآرادة لا يعلق
بما فات المتني هو ان الآرادة قد سلق بما علم وقوعه بخلاف المتني الثالث
هو ان الآرادة قد سلق بمسال العبد العاصد للهلل بخلاف الهمي فانه
لا يعلق بمسالة واذا عرف الفرق هو الهمي والآرادة بما ذكرنا فمما سيع
جعل الهمي نوعا من الآرادة والالزام من وجود الهمي وجود الآرادة ضرورة
رلة لزم وجود الاعم من وجود الاحصر وهو باطل بما ذكرناه من الفرق
الادل وامسح بنفسه ايضا والقول فان الهمي قد يوجد في حق من لا يقول له
وامسح بنفسه وبالتهافت والتاسف اذ هو مخصوص بما فان والتمني
قد سلق بما هو اب وامسح بنفسه بانه ضرب من الاعتقادات والظنون
اذ هو غير ممن للتمني فان ما عداه من ضرب الاعتقادات والظنون
يصدق عليه بانه ضرب من الاعتقادات والظنون وليس ثانيا والمقصود
انما هو بيان الفرق بين الآرادة والتمني وقد حصل ذلك بما حققناه
فلا حاجة الى تحديد الهمي وشرح معناه واما العزيمة فقيادة عن
توطير النفس على احد من بعد سابق التردد فيها لانهما نفس الآرادة
المستديمة على المراد بان منه كما ذهب اليه المعتزلة حتى انهم منعوا بذلك
من اثبات الآرادة العزيمة لله تعالى ومن اداد لفظ العزيمة ذلك فلا ما
يعم من اثباته في حواله تعالى وان كان اطلاق لفظ العزيمة عليه محتقرا
لعدم وروده في الشرع به واما المحبة والرضى فقد اختلف اصحابنا في ذهب
المعظم منهم الى ان الآرادة هي نفس المحبة والرضى وذهب الباقرين
الى المفارقة بينهما اما القائلون بالاحاد فمما احتجوا به على ذلك
بان والوا لو كانت الآرادة معارفة للمحبة والرضا فلا محلو اما ان يكون
المحبة والرضا محالين للآرادة او مماثلين لها فان كان الاول فاما
ان يكونا مضادين او غير مضادين لها فان كانا مضادين لها فليزمنه

احتماله الجمع بين ارادة الشيء ومحبة والرضى به وهو ممكن وان لم يكن
مضادين فكل مختلفين غير مضادين لا يمنع وجود احدهما مع ضد الاخر
ويلزم من ذلك حوان وجود المحبة والرضى مع وجود ضد الآرادة وهو
الكراهية وهو ممكن فلم يبق الا التماثل ويلزم الاستتراك في معنى الآرادة
ولتأمل ان يقول وان سلمنا انها لا تضادان مع الاختلاف من الجائز
ان يكونا من قبل المتلازمين اللذين لا يتكافأ لحدتها عن الاخر وعند ذلك
فلا يلزم حوان وجود احدهما مع ضد الاخر وان كان ذلك فيما عداها من الخلق
ت الغنى متلازمة المسلك الثاني ان مراد الشيء يستحيل ان لا يكون محاله
وكذلك بالعكس ولو عارض التصور لا يتكافأ بينهما وهو ضعيف ايضا فان
الانكسار من المحبة والآرادة غير ممكن ولهذا فان شرب الدوار المستكره
مرار وليس محبوبا ولو قال القائل هو مرادى وليس محبوبا لم يكن مستويا
وتبدر عدم الانكسار فلا بدك ذلك على الاحاد في المعنى لما سبق في
المسلك الثالث واما القائلون بالمعيار فقد احتجوا بسلك
ايضا الاول قولهم في محبته وقولهم في الله والدين امنوا استجابته
اثبت المحبة المتعلقة بالله فلو كانت المحبة هي الآرادة لما عرفت بالله
كما لو كانت قدما وكون الآرادة لا يعلق بمعنى الحادث وهو ايضا ضعيف
اذا يمكن ان يكون المراد من قولهم في محبته ومن قولهم استجابته آرادة ط
عنه هكذا ذكره ابن عباس وعلى هذا فلا منافاة بين الآرادة والمحبة
المسلك الثاني هو لا قوى وعلمه لا اعتماد انهم قالوا استسرى الله تعالى مراد
لجميع المحاربات والكفر والعناد من حملها فيكون مراد الله فلو كانت الآرادة
هي المحبة والرضا لكان الباركة محبة للعناد ورضا بالكفر وهو محال بقول
تعالى والله لا يحب العناد وقولهم في ولا يرضى لعباده الكفر فان قبل الله
تعالى يحب العناد من حيث هو صافب عليه ولنا فلا منافاة بينه وبين
كون العناد في ذاته غير محبوب على ما دل عليه النص وانما لنا على ما ادونا
حسبه من معنى الآرادة فهي نفس المحبة والرضا والمقصود ههنا انما
هو سواء اثبات آرادة العزيمة لله تعالى واما الآرادة الحادثة فبما في
الكلام عليها فيما بعد ان شاء الله تعالى والمعتمد في ذلك ان يقال انما اثبت
ان العباد الحادث وان من مسال الله تعالى فلا محقق ان تعدد وجوده
فلا يزول وجوده وعلوه وجوده على منكم ومقدار اكبر مما هو واضع من الجائز

و وقوع بعض الحارات دون البعض ليس له لذاته لما سبق فلا بد من
محصروا المحصور ما ذات واحب الوجودا امر خارج عنها الاحار ان يكون هو
ذات واحب الوجود فان نسبة ذاته الى جميع الحارات تسره واحدة فلس
محصروا للمحصور دون البعض اولى من العكس ولم يبق الا ان يكون خارجا
عنها وليس كذلك هو العدة والعلم وباقي الصفات المذكورة من قبل لما سبق
سكونها اذ علمها بذلك هو المعنى بالارادة فان قيل لا سلم صحة اصناف
الرب تعالى بالادارة فقولكم لا احصاها العالم بما هو عليه من الصفات دون
باقي الصفات الحارة تستدعي محصورا بالاصح ان لو سلم لكم ان ما عد الصفات
التي خلق العالم عليها خارجة عن علمه ولم يلقم بان ما وجد عليه من الصفات لم يكن
متضمنه له وان ما عدتها ليس يمتنع عليه خصوص ذاته سلمنا ان ذلك
خارج عن العالم ولكن ما المانع ان يكون الرب تعالى مرجحا للعالم بما هو عليه
باعتبار ذاته لا بصفته زائدة فقولكم لا تسره جميع الحارات الى ذاته تسره
واحدة غير مسلم وما المانع من ان يكون ما اعتبار ذاته لا يقتضي من جهة الصفات
الحارة الا ما وجد وذلك لان الصفات الحارة مختلفة في ذاتها وان اختلفت
في صفة الجواز والموجب بذاته لا بد وان يكون منه وبين ما اوجبه متا
سبة طبيعته باعتبارها محقق جعل المرجب علة والموجب معلول
والان ليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس بل وليس جعله علة
لما فرض معلولا اولى من غيره وعند ذلك فمن الحازن ان يكون ذاته متسبة
لبعض الحارات دون البعض وعلى هذا البعد فلا يستدعي
محصروا سلمنا ان الكل حازن بالنسبة الى ذاته وان محصور كل
واحد بالنسبة الى ذاته حازن ولكن لا يستلزم انه يلزم من ذلك
الافسار الى محصور زائد على الذات والله يدلك على ذلك ان الامر الزا
يد اما ان يكون قدما او حادثا فان كان قدما فاما ان يكون محصورا
تاعنا بذاته او بصفته زائدة فان كان الاول فتد وقعتم فما قرتم
منه وان كان التا فالكلام منه كالكلام في الاول وهو تسلسل جميع
وان كان حادثا افتقر الى محصور اخر والكلام في ذلك محصور ايضا
كالكلام في الاول وهو تسلسل سلمنا انه لا بد من محصور خارج عن
ذاته تعالى ولكن ما المانع من كونه عدما وان اسم اونه عدما فما المانع من كونه
ليس بوجوده ولا معدوم كما قال النجاشي المعتزلة ان المحصور كونه مريدا
لذاته

لذاته في الازل للحازنات فيما لا يراد من غير احتياج الى صفة الارادة وكونه مريدا
حاله لا موجود ولا معدوم سلمنا انه لا بد وان يكون وجودا ولكن لو قلتم
انه لا بد وان يكون قائما بذاته الله تعالى وما المانع من كونه محصورا ارادة
قائمة لذاته كما هو مذهب البصريين من المعتزلة سلمنا انه لا بد وان يكون
المحصور قائما بذاته ولكن ما المانع من كونه حادثا كما هو مذهب الكواهبة
سلمنا انه لا بد وان يكون قدما ولكن لا سلمنا ان ذلك المحصور هو الارادة بل
حازن يكون المحصور هو الارادة بل حازن يكون المحصور كونه عالما بما
استدل عليه الحازن من المصلحة المرجحة له على غيره كما يقول ابو الحسن البصري
ومع ذلك فلا حاجة الى الارادة سلمنا ان العلم بالمصلحة غير مرجح ولكن لم
نلمم بامتناع كون المرجح قولكم كما ذهب اليه بعض الكواهبة وبذلك علم كونه
مرجحا قولكم تعالى انما قولنا لشيء اذا اردنا ان نقول له كن فيكون سلمنا دلالة
ما ذكرتموه على انه لا بد من ارادة تدبيرة قائمة بذات واحب الوجود ولكن
معنا ما يدل على انه لا يتصور امتناع ذلك وسائر الحجج اربعة الاولى ان
حدوث الحادث اما ان يكون متوقفا على تعلق الارادة به او لا
يكون متوقفا عليها فان كان الاول فهو ممتنع لثلاثة اوجه الاول
ان تعلق الارادة به لا يخ امان ان يكون اولى من عدم التعلق واما عدم
التعلق اولى وان التعلق وعدمه مساويان فان كان الاول فالرب
تعالى يستفد بآراده له كما لا بد مما ارادته بنفسنا وهو محال على
الرب تعالى وان كان التا كان المحصور ممسعا وان كان الثالث لم
يكن المحصور اولى من عدمه لعدم الادلوه التا انه يلزم منه
القدر من جهة ان المحصور متوقف على تعلق الارادة به وتعلق
الارادة به وصف اصنافي بين الارادة ومحصور الحادث فتكون
متوقفا على المحصور لان النسبة متوقفة على المنسوب وللنسب
الله وذلك بوجوب توقف تعلق الارادة على المحصور وتوقف المحصور
على تعلق الارادة وهو دور الثالث هو ان تعلق الارادة بالمحصور
اما ان يكون قدما او حادثا فان كان قدما لزم من قدمه قدم المحصور
وهو محال واز كان حادثا فاما ان يوقف على محصور اخر لا يوقف
فان كان الاول لزم التسلسل والدور وهو ممتنع وان كان التا
لزم محصور الحازن لا محصور وهو محال ولو جاز ذلك الحاد في كل حادث

هذا كله ان توفد المحصر على تعلق الارادة به وان لم يكن متوقفا
علمها لم يكن محصر لبعض الحائزات بالارادة دون البعض الذي من
الاخص ضرورة التساوي في عدم تعلق الارادة بكل واحد منها **الحجة الثانية**
سنة انه لا مخلوقا ان يكون البارعا عالما حدوث الحادث في وقت
حدويه على الوجه الذي يحدث عليه ولا يكون عالما به لا حائز ان يكون غير عالم به
والا فلا يعاقب الامور وهو علم الله تعالى محال وان كان عالما به ولم يرد
من ذلك وقوع الحادث على وفو ما تعلق به العلم والاكاف عليه جهلا وهو
محال وعند ذلك فلا حاصه الى الارادة **الحجة الثالثة** ان قدره الرب
تعالى ان يكون معلوما بايجادها او لا يكون متعلقه بايجادها فان كان
الاول فمن ضرورة تعلق القدرة بايجاد وجوده على وفو ما تعلق به التعلق
والا لكان السالك عاجزا عنه واذ الوجود ضرورة تعلق القدرة به
فلا حاجة الى الارادة وان كان الثاني فهو منسوخ المحصور والارادة في الارا
دة وعند ذلك فالواجب تفسير المحصر بالعلم والقدرة كما ذهب
الىه النظام ولكن من المعتزلة **الحجة الرابعة** هو ان الارادة اما
ان تكون حادثة او قدومه فان كانت حادثة فهو محال لما سبق وان
كانت قدومه فهو مع لوجها من الاول انه اذا كانت الارادة قدومه
فهو سابقه على الحادث والارادة السابقة على الحادث عرف والعرف
لا بصور الا في حق من اجمع على شئ بعد تردد وفكره فيه وهو محال في
حق الله تعالى الثاني انها لو كانت قدومه نسيانها لوجب تعلقها بجميع
الحائزات من افعالها وافعال العباد فان نسبة القدرة الى سائر الحائ
زات نسبة واحدة وعند ذلك فليس تعلقه ببعضها والى من
البعض ضرورة التساوي في النسبة ويلزم من تعلقه بجميع الحائزات
محالات بلتة المحال الاول انه يلزم منه تعلقها بوجود كل شئ حائز و
بعد منه وسكون كل جوهر وحركته ضرورة جواز الكل ويلزم من ذلك
احتماع الوجود والعدم والحركة والسكون في شئ واحد معا وهو
محال المحال الثاني ان العالم مشتق على حائزات وشئ رفلو تعلقت
ارادته بجميع لكونه حائزا فلو ومنه ان يكون خيرا سيرا لما يعرف
العقول ان يريد الخير حسره ويريد الشر سريره والا يوافق كونه
سيرا من صفات الفتح فلا يكون البارعا متصفا به المحال الثالث

ان الله

ان الله تعالى امر بالطاعة وناه عن المعصية ولعل ما امر به لا ينفذ و
ما نهى عنه واقع فلو كان مريدا لما وقع من المنهيات وغير مريدا لما لم
يقع من الطاعات للزمان يكون مدنيه عما اراد وامر بالمرسد ولا
يخفي ما في ذلك من التناقض ويكلف المحال فصح سر به الرب تعالى
عنه كف وقد ورد في الكتاب العزيز ما يدرك ذلك وهو قول تعالى والله
لا يحب العناد وقول تعالى لا يرضى لعباده الكفر وقول تعالى والله يريد
ان يثوب عليكم ويريد الذين يسمعون الشهوات ان يملؤا ميلا عظيما
وقول تعالى يريد الله بكل النسن ولا يريد بكم العسر وقول تعالى لا يحب الله
الجهر بالسر من القول وقول وما الله يريد ظلما للعباد وقوله يريدون
عرض الدنيا والله يريد الآخرة وقوله وما علمت الجن والانس الا لبعث
وقول وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا ابانا زنا الى قوله تعالى ان
يسحون الا الظن وان منهم لا يحصون حيث كذبهم في قولهم الى غير
ذلك من الظواهر التي تستقصي ذكرها في مسئلة خلق الاعمال سلمنا انه يريد
ما اراده ووجوده قديمة قائمة بذاته وانها معلومة بجميع المتعلقات الحائ
زة ولكن لا تسلم انها واحدة وان سلمنا انها واحدة فلا تسلم انها
غير متناهية في دائرتها ولا بالنظر الى مدتها منها والجواب اما منع جواز
وجود العالم ملان وجد قد دفع فانا لو قدرنا وجود العالم قبل وقت
وجوده بالن سنة لم يلزم عنه لذاته المحال ولا معنى لكونه حائز
الوجوده الا هذا كسفة وان لم يكن حائزا لحدوثه قبل وقت حدوثه
لكان اما واصبا لذاته قبل ذلك وممسا ولو كان واجبا لما كان بعد
ما ولو كان ممسا لذاته لما وجد مسورا الا ان يكون حائزا ولا يلزم
على هذا جواز وجوده بعد اسراع ازالة فان ما هو المسموع انما هو الازلية
وهو غير قابل ما هو الممكن انما هو الحدوث وامكان الحدوث غير متحدد
وذلك غير متسرع بخلاف القول محمدا مكان الحدوث بعد ان لم يكن
قولهم بالمانع ان يكون لذاته مفتضا لبعض الحائزات دون البعض
بعد فل في حوايه ان المصحح للمحصص انما هو الامكان واذ كان
الامكان عالما بحملة الحائزات كان محصص الكل بالنسبة الى المحصص
بالذات حائزا وهو صنف فانه ان قل ان المستقل بصحة العحصص
هو الامكان لا غير فهو غير مسلم وذلك مما يعسر مساعدة الدليل عليه وان

فلان لا بد منه في الصحيح نفسه ولكن لا يلزم من وجوده جلا بد منه في
المحصص بحق المحصص كقوات غيره مما لا بد منه ايضا والحوان يساه
المحصص للعالم بوقت حدوثه مع عوار حدوثه قبل وقت حدوثه اذا
كان محصصه له بذاته فاما ان يوقف على شرط لا بد منه او لا يوقف
فان يوقف فذلك الشرط اما قد يجر او حادث فان كان قدما للزم من
عدم العلة والشرط عدم المستروط وان كان حادثا قال كلام في
محصصه كاللزام في الاول وهو سلسل محصص وان لم يوقف على شرط
وجب من قدم الذات المعصية للمحصص وتويع المحصص بل كل وقت
بعض المحصص فيه ضرورة قدم المحصص وعدم توقفة المحصص على
امر خارج عنه قولهم المحصص اذا كان زائدا اما ان يكون مبدئا او حاد
ثاقلنا بل قد يجر وهو محصص بذاته قولهم فلان لم يجر فيه ما قرر في مضمونه
في الموحف بالذات قلنا متى اذا كان ذلك المحصص هو الارادة
او غيرها الا دل ممنوع والثاني مسلم وذلك لانه لا معنى للارادة
الا معنى من شأنه تخصيص بعض الحازات دون البعض ولا يقال
لو كان محصصها للبعض مع قدمها وسائر سببها فان حاصله
يرجع الى ان لم تكن الارادة فانه لا معنى لها الا هذا وهو غير
منسجم قولهم ما المانع من كون المحصص عديما وان يكون
الحجاد وجميع الاعراض مرادة اذ هي غير مستكينة ولا مفلوية
الثالث انه اذا كان معنى كونه مريدا سلب الكراهة والغلبة
عنه فسلب السلبات ثبات ويلزم منه ان يكون الرب تعالى
موصوفا بكراهة ما لا يكون مريدا له وهو محال الرابع انه وان
كان معنى كونه مريدا ما ذكر عن انه تفي محصص وعدم صرفه وذلك
غير صالح للمحصص فلا بد من محصص وجودي قولهم لم قلتم انه
لا بد وان يكون المحصص قائما بذات الله تعالى قلنا لانه لو لم يكن
قائما بذاته لم يحل ما ان يكون قائما في محل اوله في محل فان كان قائما
في محل فذلك المحل اما قد يجر او حادث فان كان حادثا فهو يفتقر
في وجوده الى محصص والمحصص له اما بنفسه فاما به او غيره لا جاوب
ان يكون هو بنفسه فاما به والا فصر الى الدور من جهة توقف كل
واحد منهما على الاخر فان المحصص صفة قائمة بالمحل فكون

متوقفا على المحل فاذا كان ذلك المحل متوقفا على محصصه على ما قام
به من المحصص فهو دور محصص وان كان المحصص لذلك المحل غير
ما قام به من المحصص فاللزام في ذلك المحصص التاكيد كاللزام في
الاول ويلزم منه التسلسل والدور المحصص هو ليس القول يكون
التاكيد محصصا للعالم بوقت حدوثه بذلك المحصص اولى من
كونه محصصا فاما به ذلك المحصص هو المحصص للعالم بل هو
الاول وما ان كان المحل قدما فسدس انه لا قد يجر الله تعالى وصفا
ته فان اضافة المحصص الى المحل العدم الذي قام به المحصص
وهو عز الله تعالى اولى من اضافة الى الله تعالى واما ان كان المحصص قائما
لا في محل فبالفعل بعض الاصحاب في اطاله بل في ان يكون كل محصص
في الشاهد هكذا فان ما ثبت لبعض اشخاص كحقيقة حاز ثبوت
للبلد والمحصص من حيث هو محصص لا يختلف شاهدها ولا غايبا
فان كان مستوعبا عن المحل غايبا بل في مثله في الشاهد وهو
محال فالواو لا يمكن ان كان المحصص في الشاهد فان كل عاقل يجد
من نفسه معنى محصصا للمحازات المعذورة له كما يجد من نفسه ان
له علما وقدرة وغير ذلك ولا يمكن اسناد ذلك الى العلم بما في الحاز
من المصلحة فانه قد يجد الما قبل من نفسه المعنى المحصص مع عليه
وي الحاز من في المصلحة والمفسدة كما في صورة محصص العطشا
باجل لود خيرا المتساويين في مقصوده وكذلك سلوك احد الطرفين
المتساويين في الاقضاء لا مطلوبه وهو انما يفتد مع تسليم وجود
المحصص في الشاهد ان لو سلم اتحاد حقيقة المعنى المحصص شاهدها و
غايبا ولعل الخضم قد يقول باحتمال الحصة وان وقع اشتراك
اسم المحصص وعند ذلك فلا يلزم ان يكون ما حكم به على احدها
حكما على الاخر نعم انما يلزم ذلك البصرين المعترفين بالتماثل
بين الارادة في الشاهد والغايب والاولى في ذلك ان يقال لو كان
المحصص قائما لا في محل لم يحل ما ان يكون حادثا او قدما فان كان
حادثا فلا يلزم من محصص اخر ويلزم منه التسلسل والدور
فان مثل المحصص لا يستدعي محصصا اخر وان كان حادثا كما في الشا
هد وهذا فان من وجد له ارادة لشيء لا يستدعي محصصا اخر وان

كان حادثا كما في الشاهد ولهذا فان من وصله ارادة لشيء بالاستد
 عى تلك الارادة اذ ارادة اخرى والا فصول لا يتم لاحد
 ارادة الامع وجود ارادة غير متناهية وهو مما يحسن من النفس بطل
 نه وربما عصدوا هذا بامثلة اخرى كالتنبي والشهوة ونحو ذلك
 فان ما خصصنا بالمخصص انما كان مفقرا للذات من جهة كونه ممكنا و
 حادثا لا من جهة كونه ذاتا او جمعة وهذا المعنى المحوج الى المخصص
 متحقق في المخصص اذا لم يكن ممكنا او حادثا قولهم الارادة في
 الشاهدة تستدعي مخصصا اخر ليس كذلك بل لا بد لها من جهة
 كونها ممكنة وحادثه من مخصص بعينه انه لا يحب ان يكون
 المخصص لها ارادة اخرى لمن له الارادة في الشاهد بل المخصص لها
 انما هو الارادة العذبة القائمة بنفسه وعل هذا فلا تسلسل و
 على هذا يكون الكلام في ما كثر وابه من امثلة التنبي والشهوة ايضا
 وايضا فانه لو كان المعنى المخصص حادثا لا في محل لم يكن سبه الى
 التاركة كونه مخصصا له اولى من سببه الى غيره من الحوادث و
 ان من يوجب سبه الى الله تعالى لما بينهما من الاشتراك في عدم الامتداد
 المحل بل مع عدم جهة الملازمة من ذلك يمكن ان يقال بوجوب النسبة
 الى الحوادث لما بينهما من الاشتراك في الحدوث بل اولى من حيث ان ما تحقق
 من لزم سببه الى الله تعالى لما بينهما من الاشتراك في نفي المحل له لوجب
 سببه الى سائر الاحسام والحوادث هي مشاركة في هذا المعنى فانهما
 غير منفعة الى المحل والارزق التسلسل وكون الارادة مشاركة للبيار
 كما في عدم البهر ومشاركة الجوهر في ذلك مما لا يوجب عادة حكمها
 الى الله تعالى بكون الجوهر بدليل اشتمالها وسائر الاعراض العز المحسنة
 وايضا فانه لو حادثا ان يكون مخصصا لمخصص موجودا في ذاته محاذ
 ان يكون موجبا لعدة فانه لا في ذاته وان يكون عالما بانه لا في
 ذاته كما صان له جهم ويسعوه الى غير ذلك من الصفات والحاذان
 يكون الواحد منا عالما وواحدنا يعلم وان لا في ذاته ولم يعلم به هذا
 العاقل وما ذكره ههنا سطل القول بكون المخصص العاقل لا في ذاته بل انما
 انما كلفوا له العمل بالذات وانما ثبت انه لا بد وان يكون مخصصا بنفسه
 ذاته على ذاته وبطل كونه قائما له لا في ذاته نفس ان يكون صفة قائمة

قلنا ما قولهم بان المخصص لا يستدعي مخصصا واذا كان صفة حادثا ليس كذلك

بذاتة قولهم ما المانع من كون المخصص بذاتة حادثا فلنا لما ساه من
 لزم التسلسل كيف وانا سددنا امتناع حلول الحوادث بذات
 الرب تعالى فيما بعد قولهم ما المانع من ان يكون المخصص كونه عالما
 اشتمل عليه الحاضر من المصلحة فلنا لانا سددنا في سببه التحيز
 والبعيد ان رعاية الحكمة في فعله غير لازمة فلا يكون المخصص
 ما ذكره من الداعي كمن مخصصا الكلان صدور ذلك عنا مخصصا
 ضرورة احاد المصنوع وان ما ثبت للذات لا سبب عنها والانه فنانها
 الدلالة على ان امرها يكون عند الارادة قولهم ليس ذلك ما يدل على
 كونه مخصصا وما ذكره من الوجه الاول والثاني في المحل الاول في قد
 سبق الحواب عنه في سببه العدة قولهم في الوجه الثالث يعلق الارادة
 بالحادث اما قد يروى او حادث فلنا هذا انما يذم ان لو كان يعلق الارادة
 بالحادث امر اراد على مخصصه بالارادة وليس كذلك فانه لا معنى
 لعلق الارادة بالحادث غير مخصصه بها وعلى هذا الاشكال يكون
 سببها وسببها ان يكون التعلق رابعا على المخصص وهو قد يرد
 فلا سلم انه يلزم من ذلك عدم المخصص لانا مانع من ان يكون الارا
 دة في العدم بنفسه المخصص الحادث في وقت حدوثه وهو المعنى
 بعد ما التعلق كيف وان هذا الاشكال يعينه لانه على العاقل يكون
 المخصص مخصصا بذاتة لانه رابدة على ذاته او صفة زائدة غير
 الادارة فمما هو جوابه هو جواب لنا قولهم في الحجة الثانية اذا كان التار
 كة عالما بحدوث الحادث في وقت حدوثه ولا خاصة الى الارادة كما
 قد سبق في سببه العدة قولهم في الحجة الثالثة
 اما ان يكون قدرته متعلقة بالحادث او لا فلنا معلوم بانها
 ده من اراد الا غير مراد وعلى ذلك فلا سبب في عن الارادة قولهم في
 الحجة الرابعة انه لو كانت الارادة متقدمة على الحادث كانت
 عرما قد سبق حواضنا في سببه العدة قولهم لو كانت قد تقدمت
 لتعلقت لجميع الحوادث فلنا ان اراد وان ذلك انها محبان كون
 مخصصه لكل حاض وليس كذلك ان ليس جمعة الارادة المخصص
 لكل حاض بل ما من سببها ان مخصص لبعض الحاضرات دون البعض
 ولو كان ذلك للزم وقوع كل حاض وليس كذلك وان اراد وان ذلك

انها يجب ان تكون محصنة لكل حازن كان او ساكن فهو حق على ما
سباني بحصته في مسله انه لا يحصر جميع الحازنات الا الله تعالى
هذا فتدافع ما ذكره من المحال الاول كيف وان اجتماع الوجود والعدم
في شئ واحد والحركة والسكون وكذا كل متقابلين غير جائز
مستحيل فلا يكون متعلق العدة ولا الابدانة قولهم العالم
مشتمل على حرار وشرور فليس مراد الله تعالى من حيث هو مراد له
ليس شئ فان تعلق الارادة بها فما هو وجه خصصه بالوجود
دون العدم والعدم دون الوجود وبعض الاحوال الحازنة دون
البعض وذلك مما لا يوصف بكون شئ من حيث هو كذلك فان الشئ
ليس وصفادا بما وصف بكونه شئ اوله وجود في نفسه بل امر
ليس معنى اصلا كما ناتي بحصته في مسله المحصر والبيع وذلك
لا يمنع من تعلق الارادة بالمراد الموصوف به ولو كان ذلك ما
نما من كونه مرادا لما كان ما يحري في العالم من الحسف والزلازل والامر
من المؤلفه والافاب العامه مراد الله تعالى كونه موصوفا بالشرور
يعولونه كيف وان مسدهم في اطلاق اسم الشرور على مراد الشرور
حق الغايب ليس عن الشاهد وهو فاسد على ما جعلنا في مسله العدة
وما ذكره من لزوم المحال الثالث فان المراد ان لو كان الماهور و
المنهى مرادا وليس كذلك بل الماهور الذي علم وقوعه والمنهى الذي علم
الانزاع عنه هو المراد واما علم انه لا يوجد فهو غير مراد الوجود وان كان
ما موراه وما علم وجوده فليس مرادا لاسفاه وان كان مرادها عنه
وسسب في مسله الكلام انه لا ملازمة بين الامر واداره لانه
ولا بين النهى وادارة الاسباب وعلى هذا فلا يلزم من الامر بالوجود
وارادة العدم ما ذكره من النافض وليس غيرة الامر الامتنان
بل من الحازن ان يكون له ثمة اخرى فلا يكون عسا ولا مسا فضا
ولهذا قال بعض الاصول ان لو علم الله تعالى من احد من الامة ان التكلف
كفله من حصول الحسنات بها ولو صوغت عليه لاني بها فان
امر بالصفت يكون مفيدا وان لم يكن ذلك مرادا وذلك على نحو
امر النبي صلى الله عليه وسلم بالمعراج بالصلوات هذا كله ان قيل
عامة الحكمة والمصلحة في افعال الله تعالى والا فلا حاجة الى هذا

التكلف

التكلف قولهم انه يفضي الى التكلف بما لا يطاير مسلم وسباني بحصته
فما بعد واما ما ذكره من الظواهر وما لا يسوع التمسك بها مسائل الاصول
اذ هي مع ما علمها من طواهر اخر ممكنة التناول حازن العحصه والمقطع
لا يستقار من المظنون كيف وان القول يوجب القول اكثرها صحه
ههنا فانه لا يقول انه ارادته ورضاه ونحوه مما يتعلق بالمعاصير على اطلاق
اصنافها من حيث هو سرور ومعاصير وصاد فانها من هذه الجهات امور
اصنافه لاديات حصته والارادة انما تتعلق بالمعاصير من حيث هي افعال
حادثة لا من تلك الجهات على ان تقرر قاعدة في معنى المحبة والرضى والارادة
يمكن التوصل منها الى تناول كل ما يرد من هذا الفسل اما المحبوب والمحب
ففي حق الله تعالى فمعناه انه مدوح عليه في العاجل ومثاب في الاجل و
المستخرطة معالديه فيلهذا معنى قوله لا يحب الله الجهر بالسوء وقوله
لا يحب الفساد وقوله لا يرضى لعباده الكفر انه غير مدوح عليه في العاجل
ولا مثاب عليه في الاجل وهكذا تناول كل ما يرد من هذا الفسل و
قد يمكن حمل قوله لا يرضى لعباده الكفر على المؤمن من عباده و
يكون احتصاصهم بلفظ الفساد وكبر ما كما في قوله تعالى عينا شرب
بها عبادة الله والمراد به المؤمنون واما الارادة فانها تتعلق با
التكليف من الامر والنهي وقد يتعلق بالتكليف به اي بحاجته او اعدامه
فاذا اصل ان الشئ مراد قد يراد به ان التكليف به هو المراد لا عنه وذاته
وقد يراد به انه في نفسه مراد به الارادة اي بحاجته واعداده فعلى
هذا ما وصف بكونه مرادا ولا وقوعه فليس المراد به الارادة التكليف
به فقط ومن حقق هذه القاعدة يمكنه المقصود عن قوله تعالى وما الله
يريد ظلما للعباد فان يقول المراد به انما هو نفي الارادة بالتكليف به لا
نفي ارادة حدوثه وكذا قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه
الامر باليسر ونفيه عن العسر وعلى هذا يخرج قوله تعالى وما طقت الحن
والاشرا لا يعيدون فانه ليس المراد به وقوع العبادة بل الامر بها
وامكن ان يكون المراد به انهم عبيد له واما قوله تعالى ان تنفون الا الظن
وان هم الاخر صوته تكديبا للمشركين في قولهم لو شاء الله ما اشركنا
فهو كذب لهم في دعواهم اعتقاد ذلك فصدا للحد عن الحق و
الميل الى المراعية ولهذا قال تعالى ان نظن الاظن لم يكن الاهل
التفسير واما ان اراده الرب واحد غير مناهية في ذاتها ولا

بالنظر الى متعلقاتها فبانه على ما حققناه في مسألة القدرة
في اثبات صفة العلم به كما ذهب أهل الخيال الباطن
ري بقاء عالم فعل واحد قائم بذاته قد يوزن في متعلق مجمع المتعلقات
غير متناه بالنظر الى ذاته ولا بالنظر الى متعلقاته واما الفلاسفة
فمختلفون فمنهم من نفى كونه عالما مطلقا لذاته ولا بعينه ومنهم من
اثبت كونه عالما بذاته دون غيره ومنهم من اثبت كونه عالما بذاته وبغيره
ان كان معنى كليا ولم يجوز كونه عالما بالجزئيات من حيث هي جزيئات
بل على نحو كلي وهذا هو الذي يصره ابو علي بن سينا واما المتكلمون فمنهم من
قال لا يوصف التارك بقاءه بما يوصف به خلقه فلا يوصف كونه عالما ولا
حيا ولكن يوصف كونه قادرا حاله لانه لا يوصف بشئ من مخلوق
قائه بذلك على الحقيقة واثبت به علوما حادثة لافي محل وهذا هو الذي
ذهب به من صفوان ومنهم من قال هو عالم بمعنى انه ليس بجاهل وهو
مذهب صرار بن عمرو وذهب الحجاج وانه ابو هاشم الى انه عالم لذاته
لكن اختلفا فقال الحجاج هو عالم لذاته اي لا يقضي كونه عالما بصفة
ذاته من علم او حال وقال ابو هاشم هو عالم لذاته بمعنى انه درجاة
ذاته لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ولا يكونها معلوما ولا مجهولة
وذهب ابو الهذيل بن العلاء الى ان التارك بقاءه عالم بعلمه هو ذاته
وذهب ابو الحسين البصري وسام بن حكيم الى ان اصنافه كونه
عالما بالجزئيات محدود وبالكلية اطلق وذهب آخرون الى انه
لا يعلم بالانسان له من المعلومات بل ناسعا ما كان مناهيا توهم
اعترف من الفلاسفة كونه عالما بنفسه وبغيره كما صح في الاستدلال
على ذلك من محسب المهرج الاول انه من ان الرب بقاء عالما بذاته اولا
بمعنى استثنى علمه بذاته كعلمه بغيره كما يقال واجب الوجود يعلم
ذاته ويلزم من علمه بذاته علمه بغيره اما انه يعلم ذاته فهو ان وجود
مجرد عن المادة وعلاقتها اي انه ليس بحسب ولا حسيما في عالمنا في
حسبه وكل ماهية مجردة عن المادة وعلاقتها هي فعل اذا لا
يعني بالفعل الا هذا فواجب الوجود ما هو هوية مجردة وعمل وما يعنى له
ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته اذا لمعنى لفعل الشئ لذاته الا
حصول ذاته المحررة لذاته هو معقول واذا ثبت انه عاقل لذاته وعالم
بما يحسب ان يكون عالما ووجوده من وجوده لانه اعلم ذاته وذاته

65 مسا لما وجوده ويوجوده بالذات محبان يكون عالما بان ذاته مسا
الغيره ومعنى علم ان ذاته مسا لغيره فلا بد وان يكون عالما بذلك الغير
لان العلم بكونه مسا لذلك الغير علم بمعنى اضافي من ذاته وما واجب
عنه ولا يحق لذلك دون العلم بالمصانف ويلزم من علمه بذلك
الغير علمه بما صدر عن ذلك الغير وهكذا على الترتيب النازل من عنده
طولا وعرضا الى ما لا يتناهى
انه من كون
الرب بقاء عالما بغيره ثم من ان علمه بغيره يستلزم كونه عالما بذاته فقال
ان علم غيره علم ذاته وقد علم غيره يكون عالما بذاته وسان انه يلزم
من علمه بغيره بذاته ان من علمه بغيره فلا بد وان يعلم انه عالم بذلك الشئ
وعلمه بذاته عالم بذلك الشئ علم بصفه له وهو كونه عالما بالصفة
يستدعي العلم بالموصوف ضرورة واذا ثبت انه يلزم من علمه بغيره علمه
بذاته فبان ان عالم بغيره هو ان واجب الوجود بوجوده مجرد عن
المادة وعلاقتها وطبيعة الوجود من حيث هو طبيعة الوجود غير
مجمع علمه ان يعلم ويفعل الا يوصف ان لا يعلم بسبب كونه في المادة و
متعلقا علمه بالمادة وواجب الوجود ليس في المادة ولانه متعلق بواجب
المادة كما بان فلا يسمع علمه ان يعلم ويفعل وكل ما لا يسمع علمه ان يكون
يبلو ما بالفرار له لا يسمع علمه ان يكون معلوما مع غيره من المحررات
فواجب الوجود لا يسمع علمه ان يكون معلوما مع غيره وكل ما لا يسمع
يعلمه مع غيره ولا يسمع مفادته ماهية ذلك الغير في الفعل واذا لم
يكن ذلك محسبا فلا معنى لكونه عالما بغيره الا ان ماهية المحررة
مفادته بغيره من ماهية المحررة فيكون عالما بغيره غير محسب واذا لم
يكن محسبا فاما واجب وان يمكن لاحرار ان يكون محسبا لعدم افعال
واجب الوجود الى غيره مطلقا فلم يبق الا ان يكون علمه بغيره واجبا و
يلزم منه ان يكون عالما بذاته لما مضى وهذا المسلك صعبان
من اربعة اوجه الاول انه اذا
سلم ذات واجب الوجود عند قولهم ان الفعل هو ماهية المحررة
وعلايق المادة ليس كذلك بل المتعلق بغيره من العلوم الضرورية كما سبق
وذلك هو الذي حصل به العلم كما عدم والتأكد ليست ذاته علميا الا كان
فاما نفسه وكان كل علم هكذا هو محال وان سمي سمي ما حذر عن

من اربعة اوجه الاول انه اذا سلم ذات واجب الوجود عند قولهم ان الفعل هو ماهية المحررة وعلايق المادة ليس كذلك بل المتعلق بغيره من العلوم الضرورية كما سبق وذلك هو الذي حصل به العلم كما عدم والتأكد ليست ذاته علميا الا كان فاما نفسه وكان كل علم هكذا هو محال وان سمي سمي ما حذر عن

المادة وعلاقتها عقلا فلا منازعة في عسر السمع الثاني انه كان ذات واحبا للوجود عقلا فلا نسلم انه عالم بذاته قولهم لان ذاته حاصلة لذاته التي هي فعل فكون ذاته معتولة لذاته انما يستقيم اطلاق القول بحصول ذاته لذاته مع المعاصرة فان حصول الشيء للشيء بسببه واصنافه من السمع ومع عدم التقدير والمفاسد والنقص بالحصول محال الثاني لتأنيده وان صح اطلاق القول بحصول الذات للذات فلا نسلم ان مطلق الحصول يوجب كون ذاته عالمه بذاته لان حصول الذات للذات المسماة لا يوجب كونها معقولة فان حصول الذات للعقل امر اعم من معقل العقل لها فان ذلك فلا يصح اطلاقه مع الفعل ومع الملازمة من غير العقل فلا يلزم العقل الرابع وان سلمنا انه عالم بذاته ولكن لا يلزم من كونه عالما بذاته ان يكون عالما بذاته من ادله الله لان يعلم ذاته من حيث هي من ادله الله بانها مبدأ العز وادله العلم بذاته وهذا يصح العلم بالذات والمهد كونها مبدأ وتوصف الذات كونها مبدأ والمعلوم عن المجهول والصفة عن الموصوف وعند ذلك فلا يلزم من كونه عالما بذاته ان يكون عالما بما لها من الصفات والامكان كل من علم شيئا علم ما هو ملازم له ويلزم من ذلك ان يكون العلم لنا بالله تعالى على شكل ما صدر عنه ولزمه وكذا يلزم ان يكون بعض المخلوقات عالما بجميع صفاته وسادته وهو محال واما

هذا العلم الذي هو العلم بالذات وهو غير

بع وان سلم حوا ذلك ولكن لا نسلم حواز معادته ماهية واجب الوجود لعز من الماهيات الا ان يكون الفعل لها معاداة عن وجود ما يسببها في العقل وهو غير مسلم على ما سبق الخامس وان سلم وجود المعاداة في العقل ولكن لا نسلم انه يلزم من حواز اجتمعا عما يحبه المحلولة في العقل حوازا اجتماعيا لا يحبه المحلول منه حوازا ان يكون ذلك شرطيا في الاصحاح والمعاداة او ان الوجود الخارجي مانع السادس وان سلم ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من هذه المعاداة علم احد المفتين بالآخر الا ان سلت ان العلم هو نفس المتعارضة وهو غير مسلم السابع وان سلم ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من عدم الامتناع الوجودي حوازا ان يكون حوازا وهو غير مسلم على الله تعالى وذلك لان المعاصرة واصنافه من الذات والنسب والاضافات حاضرة على الله تعالى من غير وجوب ولهذا يصح ان يقال لوجود الحادث عند وجوده مع وجوده مع وجود الرب تعالى وان لم يكن قبل ذلك موجودا معه وهو نسبة واصنافه ولو كان ذلك واحيا كان لازما غير متناقض وهو محال واما اصحاحنا فبما استدلل بعضهم على ان الله تعالى يصوصر الكتاب وذلك مثل قول الله تعالى وما يحمل من شيء ولا يصنع الا بعلمه وقوله تعالى انزلنا العلم لله تعالى فان قيل ظاهرا لا يتبين ذلك على ان الوضع والحكم والانزال بالعلم وليس كذلك فكون الدلالة من رتبة الظاهر سلمنا انها غير مبرورة كذا الظاهر ولكن ما المانع من ان يكون العلم مفسرا لعدم المحل كما ذهب اليه ضرار بن عمرو او علم حادثا في محل كما ذهب اليه حرم بن صفوان سلمنا دلالة ذلك على ثبوت صفة العلم بذاته ولكنه معارض بقوله ونور كل ذي علم علمهم فلو كان للرب تعالى علم الكان فوجه علمهم وهو محال والجواب عن السؤال الاول سمع ترك الظهور فان الدلالة المذكورة ظاهرة في جريان ذلك معلوما بعلمه لا واقعا وواجبا بعلمه وهو المبادر الى التفرغ من اطلاق ذلك قولهم جرى الامر العلة بعلمه وعلمه بلان ويقدر ان يكون الدلالة ظاهرة كما ذكره فلا يخرج عن ان يكون محادا فيما ذكرناه واذا صدر العمل باللفظ في الحقيقة نفس العمل به في محاده صدى عن التعطل وعن السؤال الثاني فاعلم بوجهه عن حوا ذلك عن السؤال الثالث

بان ما ذكرناه خاص وما ذكره فاعل درجاته ان يكون عاما وخصيص
العام بالخاص والخاص بالعام دلالة الخاص والعمل بعموم العام فان الجمع
بين الادلة منها يمكن ان يفتل لو اصد منها والعمل بالباقي غير ان
التمسك بهذا المسلك مع استقارته الى اثبات صفة الكلام قايلا الى
التمسك بالظنون في مسائل النطق وهو بعد واما من جهة العقول
فقد استدلوا بالمسلك المشهور وهو ان فعل الله تعالى وصنعه هو
العالم على ما تاتي والعالم هو علمه من الافلاك الدائرة والكواكب
السيارة وما يلزمها من الحر والبرد والاعتدال فهما في القصول
المختلفة والاثبات المحيطة في عالم الكون والفساد من انواع المعدنيا
ت واختلاف النباتات في الضرر والمنافع والكتفيات واختلاف
الاقوات في ظهورها وعدم ظهورها على حسب دعوى الحاجة اليها
وما شئت عليه انواع الحيوانات من التركيب العجيب من الاعضاء
المختلفة والالاة الحسية الطاهرة الباطنة وتولد بعضها من
بعض تولد احيانا فطال النوع كل واحد منها على مر الدهور والادمان من
غير اختلاف ولا احتلال بل وكذلك ما فيه من الاثار العلوية كال
السموم والبرود والبروق وغيرها في الاوقات المختلفة على عادة
من الحكمة والاعتدال وعلى وجه لا يظهر فيه العصور والنقصان في
عقله على ما اذا فعل الله تعالى وصنعه في عاينة الحكمة والاعتدال وكل
من فعله في عاينة الحكمة والاعتدال بالاضطراري العقلي بكونه عا
لما به ولهذا فان من اى فضا مستندا وبما مر يقفه وصنعه
محكمة اضطره عقله الى علم صنائه وفيه نظر فان لعابله ان يقول
وان سلمنا ان العالم صنعه مع امكان النزاع فيه على ما تاتي و
لكن امر فلتما ان محسار يكون عالما به فوكلم ان العالم على عاينة
الحكمة والاعتدال اما ان يريد ان يثبت على حاله لو قدر وجوده على خلاف
فها كان ناقصا او انه موافق للحكمة المطلوبة منه او انه نافع او
مضار اخر فان كان الاول فهو ممنوع اذ لا دليل يدل عليه ولا البطلان
به ضروري وان كان الثاني فاما بلزوم ان لو كان فعل الله بما يحسب فيه
رعاية الحكمة وليس كذلك على اصل هذا الدال في بعد رعاية الحكمة
في احواله فقد لا نسلم كونه موافقا للحكمة المطلوبة منه فان ذلك يستدعي

معرفة

معرفة الحكمة المطلوبة منه ومعرفة مطابقة خلق العالم لها والعلية
غير ضرورية والدلالة عليه عسره وان كان الثالث فاما ان يراد به انه
نافع من كل وجه او من وجه دون وجه لا سبيل الى الاول فانه ما
من شئ بعدد وان كان نافعا بالنسبة الى جهة فبضر بالنظر الى جهة
اخرى وان كان الثاني فلا نسلم دلالة على علم من صدر عنه ولا مانع
من ان يكون كالا حراق الصادر عن المناد فانه وان كان نافعا بالنسبة
الى بعض الجهات فقد يكون مضرا بالنسبة الى جهة اخرى ولا يدل
ذلك على كون النار عالمة به وان كان الرابع فلا بد بصوره والدلالة
عليه بقران سلمنا ان العالم على عاينة الحكمة والاعتدال ولكن لا نسلم
دلالة ذلك على علمه البار تعالى ولان العلم به ضروري ولو تردد
الناظر من كونه الفاعل مع العلم وعدم العمل لم يحدا الى الحكمة
الحرف يكون عالما سبيل دون نظر واستدلال بل وكان ما يقول
الطبيعيون متعديا في عقله وما وقع به الاستشهاد من السا
الحكمة في الشاهد فبني على العادة من ان ذلك لا يكون صادرا من
غير المختار والمختار لما يفعله من غير علم محال فان نظر فيما نحن
فيه الى كون البار تعالى مختارا فهو يسأل الى مسلك اخر وترك لما
وقع الشروع فيه وذلك هو المختار وهو ان يقال ان ثبت ان البار
تعالى حائق بالعلم بالقدرة والاحسان فخلق بالقدرة والارادة
يستدعي القصد الى الاعاد والخصيص والقصد الى الشئ
يستدعي العلم بذلك الشئ ضرورة والا فلا يكون القصد الى الاحاد
ذلك الشئ او الى من القصد الى غيره ولهذا فان راي صنعه
محكمة وقصر مشيدا اضطره عقله الى العلم بعلمه صنائه وسعوره
به وادانته كونه الرب تعالى عالما فاما ان يكون المفهوم من كونه عالما
هو المفهوم من ذاته او غيره لا حاز ان يقال بالاول لوجهين
الاول انه قد يفعل الذات من محمل كونه عالما والمعلوم غير
المجهول لثنا ان يصح بصفات الذات يكونها عالمة والصفة غير
الموصوف تليق الا ان يكون المفهوم من كونه عالما يريد
على المفهوم من الذات واذ كان زائلا فاما ان يكون عدمها
او وجودها او لا وجودها ولا عدمها لا حاز ان يكون عدمها

الا لكان سلبه وجودا ولو كان سلبه وجودا لما صح ان تصاف
الشيء المحض به وليس كذلك فانه يصح ان يقال المسجل ليس بعالم
ومفسره بسلب الجهل باطل لان الجهل على ما سبق في ما عده
العلم اما بسيط وهو عدم العلم لا مطلقا والا كان عدم العلم في الجحيم
جهلا وليس كذلك بل عدم العلم في ما من شأنه ان يكون عالما واما
مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه فان كان معنى
كونه عالما انه ليس جاهل الجهل البسيط فهو سلب الجهل
البسيط وهو عدم العلم في ما من شأنه ان يكون عالما والحكم
سلب عدم الشيء يكون اثباتا لذلك الشيء فاذن سلب الجهل
البسيط يكون اثباتا للعلم الوجودي وان كان معنى كونه عالما
انه ليس جاهلا الجهل المركب فلا يخفى ان سلب الجهل المركب لا يوجب
حب ان تصاف من سلب عنه كونه عالما كما لا يخفى وان اذ في ذلك عن
ما من شأنه ان يكون جاهلا فوجد ان يكون الرب تعالى قائلا للجهل
المركب وهو محال عليه تعالى ولا حاز ان يكون لا وجودا ولا عدما لما ياتي
في انطال القول بالاحوال فلم يبق الا ان يكون وجودا وعند ذلك فلا يخفى
اما ان يكون قائما بذات الله تعالى ولا بذات لاحراز ان يكون قائما لا بذات
تعالى لما سبق في القدرة والارادة وان كان قائما بذات الله تعالى فاما
قد يحدو حادث لاحراز ان يكون حادثا لما سبق ايضا في القدرة والارادة
دلة فلم يبق الا ان يكون معنى كونه عالما انه قائم بذات صفة وجودية
ارادته وليس تلك الصفة نفس القدرة ولا الابدان ولا الكلام
ولا السمع ولا البصر ولا الحيوة فهو خارج عنها وهو المعبر عنه
بالعلم وحب مع ذلك ان يكون واحدا لانها له في ذاته ولا بالنظر
الى متعلقاته لما تحقق في القدرة ايضا وحب مع ذلك ان يكون
عالميا لمجموع المعلومات المقدورة له وعن المقدورة له اما المقدورة
فما سبق واما عن المقدورة فلانه لو لم يكن عالما لم يضره كونه
قائلا لا تصاف بالعلم فيكون جاهلا از الجهل البسيط هو عدم
العلم في ما من شأنه ان يكون عالما وذلك على الله تعالى محال فان قيل
لا سلب العلم الا اضطراري يكون الفاعل اذا كان مختارا له عالما ويدل
على ذلك ما يجده من الصانع المحكم لبعض الحيوانات المختارة
عن علم

عن علم كسبح التناكب وما السجل وعن سلمنا ان العلم بذلك ضروري
ولكن شاهدا او عايبا الا اول سلمنا والثاني ممنوع ولا يفر من الحكم
بذلك شاهد الحكمه غايبا والا لفرضا ان يكون متحكما بالادارة
وحسابا وحسبا الى غير ذلك من الامور التي تعلمها بالضرورة لبيان
ما شهدناه من البناء المحكم والصناعة المصنعة في الشاهد وليس
كذلك سلمنا لزوم ذلك غايبا ولكن لا سلمنا ان المفهوم من كونه
عالميا يريد على المفهوم من ذاته قولكم انه تصور العلم بذات مع الجهل
بمفهوم كونه عالما عن مسلم بل الذي تعلم انما هو دلالة لفظ
الذات على مسماه والذي جهل انما هو دلالة قولنا عالم على مسماه
وانه هل هو نفس الذات او غيرها وذلك لا يدل على اختلاف المعنى في
لكن يصح ارضاء الدار كونه عالميا مسلم ولكن لا سلمنا دلالة ذلك
على اختلاف المعنى بل حاز ان يكون المعنى واحدا وان كان اللفظ
مختلفا كما يقول الانسان بشر الحجر عمار الى غير ذلك من اللفاظ
المتشابهة سلمنا دلالة ما ذكرتموه على اختلاف المفهومين ولكن
لا سلمنا انه امر وجودي بل حاز ان يكون عدما كما ذهب اليه
صغار من عمرو وبعض القلايعة وما ذكرتموه وان دل على كونه وجودا
دما لكنه معارض ما يدل على كونه عدما وذلك ان المفهوم من الجاهل
هل يتناقض للمفهوم من كونه عالما والمفهوم من الجاهل وجود
وكان المفهوم من كونه عالما عدما وما ان المفهوم من الجاهل
وجودا لكان عدما لكان سلب الجاهل وجودا لكون سلب الجاهل
هل وجودا لما صح ايضا للمعدوم المحض وهو منصف به فكان
سلب الجاهل عدما فكون المفهوم من الجاهل وجودا سلمنا ان يتبع
ان يكون عدما ولكن ما المانع من كونه ليس بوجود ولا معدوم كما
ذهب اليه ابو هاشم على ما ياتي في تحقيق الاحوال كيف وان الوجود
صفة اثبات ولا يوصف بالوجود والا قام الوجود بالوجود و
هو محال ولا بالمعدوم والا كان الوجود معدوما وهو محال وكذلك الجاهل
دش في حال خروجه من العدم الى الوجود ليس بمعدوم فان حالة
الخروج من العدم لا يجمع العدم وليس بوجود فان حالة الوجود
لا يجمع حالة الخروج الى الوجود سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان تصاف

بالعالمية وانها صفة وجودية ولكن معناه يدل على امتناع
ذلك وسائر ما من الاول ما اسلمناه من مخرج العمارة في نفي الصفا
ت الوجودية الزائدة على ذات واجب الوجود الثاني انه لو كان عا
لمابستى لكان عالما بان عالمه بذلك الشيء والارزومسح لوجهين
الاول انه يلزم منه ان يكون عالما بذاته لما سبق ولا معنى للعلم بان
لشيء غير انطباع صورة المعلوم في نفس العالم وازدادة من العالم
والمعلوم وعلى كلا التقديرين فنستدعي المعاصرة ولا تعارض ذات
الله تعالى ولا بعدد الثاني انه يلزم ان يكون عالما وهلم جرا الى غير النهاية
وهو ممسح لما فيه من التسلسل واثبات عالمات لله تعالى غير متناهية
وهو محال لما سبق سلمنا ان الصفة تكون عالما ولكن لا سلمنا ان يلزم من
ذلك ان يكون عالما للمعلوم كما قال الحماض وانما يوهها شتم وبلد علمنا ان الصفا
ف التبارك يكون عالما اما ان يكون حائزا او واجبا لاجاز يكون حائزا والا
لما لم يرض عن عدمه المحال ولو حوزنا فرض عدمه كونه عالما مع انه من
شأنه ان يكون عالما فكون جاهلا والجهل على الله تعالى محال فلم يبق
الا ان يكون ذلك واجبا واذ كان انصافا فالعالمية واجبا امتنع
ان يكون في انصافه بذلك محتاجا الى العلم والاعتماد فعدم العلم ان
انصف كونه عالما فهو غير محتاج الى العلم وان لم يصف به لم يكن ذلك
له واجبا وقد دل بوجوه سلمنا انه لا بد وان يكون عالما للمعلوم ولكن يعلم
تأثيره او لذاته الاول ممنوع والثاني مسلم وما ان يساع تمام العلم
بذاته من عشره اوجه الاول ان العلم القائم بذاته اما ان يكون ضروريا
او نظريا لا حائزا ان يكون ضروريا والا كان الرب تعالى موصوفا بالاضطرار
وهو محال ولا حائزا ان يكون نظريا لوجهين الاول ان النظر يستدعي
سابقة الجهل كما تقدم في قاعدة العلم والجهل على الله تعالى محال الثاني
ان النظر لا بد من استناده الى العلوم والضرورية على ما بعد وفي قاعدة
النظر العلم الضرورية حتى الله تعالى ممسح لما تقدم الوجه الثاني ان العلم
القائم بذاته تعالى اما ان يكون هو نفس الذات اذا بدأ علمها فان كانت
الاول فلا صفة كيف وان يلزم ان يكون الذات صفة قائمة لمحل
ضرورة ان العلم صفة وان كان زائدا على الذات فاما قد نوا وحادث
فان كان حادثا لم يقسم الحوادث بذات الرب وهو محال كما ياتي ثم

الكلام

الكلام في افتقار ذلك العلم للحادث في افتقاره الى علم اخر كالكلام
في الاول وهو تسلسل ممسح وان كان قدما فالعدم احصو وصف
الاله تعالى ويلزم من ذلك تعدد الالطه وهو محال الوجه الثالث هو ان
العلم باعتبار انطباع صور المعلوم في نفس وبنسبة وازدادة
من العالم والمعلوم فان كان الاول فهو ممسح لا من الاول انه يلزم
منه ان يكون ذات الرب تعالى مركبة لانطباع صور المركبات فيها
اذا علمها لار المطابق للمركب مركبا لثالثا انه يلزم منه ان يكون ذاته
عند العلم بالحوادث محل حلول صور الحوادث فيها وهو محال كما ياتي
وان كان نسبة وازدادة فالنسبة من السنين متوقف على
محمود في السنين ضرورة كونها صفة لهما والصفة متوقفة
على الموصوف فلزم توقف الحوادث على العلم بها
لر ما لدور وهو ممسح ويلزم منه انصاف ان يكون علم التبارك متوقفا
على غيره وهو محال الوجه الرابع هو انه لو كان عالما بذاته فليس معنى
صا ما الشيء بل محل افتقاره اليه في الوجود والا كان المعلوم ابدا قائما با
لعلة وهو محال بل لا معنى لقيامه به الا انه موجود في الجنس مع الحمله فيه
ويلزم من ذلك كون الرب تعالى منحرا وهو محال الوجه الخامس هو ان
العلم القائم به اما ان يكون صفة كمال او نقصان او لا صفة كمال ولا
نقصان فان كان الاول فذات الرب تعالى محاصه في كمالها الى غيرها
وهو محال وان كان الثاني فانصاف الرب تعالى محال وكذلك ان لم
يكن محالا ولا نقصا الوجه السادس هو انه لو كان عالما بغيره فبغيره
لكان مما لا للعلم بالحادث فان حصة العلم لا يختلف ساهدا ولا غائبا
ويلزم من ذلك ان يكون مشادا كالهائغ العرصه والا كان وذلك في صفا
ت الله تعالى محال الوجه السابع انه لو كان عالما بغيره فبغيره فان كان
واحدا او متكثرا فان كان واحدا فاما ان يتعلق بمسح المعلومات او لا يتعلق
بمسمها فان كان الاول ويلزم منه حواذ يتعلق العلم الواحد بالمعلومات المختلفة
وهو محال على ما تقدم في قاعدة العلم وان كان الثاني ويلزم ان يكون الرب
تعالى جاهلا بواجب الموجودات التي لا يتعلق علمها وهو محال وان كان متكثرا
فاما ان يكون غير متناه او متناه فان كان غير متناه فهو محال على ما تقدم
في ابطال عدد لا يساع في اثبات واجب الوجود وان كان متناه فاما من عدد

بعرض الاوحد و فرض الزيادة عليه والنقصان فاحصا من الرب سلا
 بعرض الاعداد ان لو كان محصورا فلا وحد الحائر لا محصور وهو محال ان
 كان محصورا بالمحصول ياداة واحب الوجود و خارج عنه لا حاز ان يقال
 بالاول فان نسبة الذات الى جميع الحازات ستة واحدة فلا اولية وان
 كان حازا بالبارك فيه محتاج مما قام به من الصفات الى محصور خارج و
 هو محال لوجه الثامن لو كان عالما بعلمه فانه بذاته فاما ان فعله علمه اولا
 بعلمه لا حاز ان يقال بانه لا فعل فان الشعور بالشئ مع عدم الشعور بمحال
 وان علمه فاما ان علمه بذاته او ينسب ذلك العلم او علم اخر فان كان الاول
 بعد ثبوت عالمه بعلمه لذاته لا يعلم ويلزم مثله في كل معلوم وان كان الثاني
 فنقول العلم بالعلم يستدعي الممارسة بين المتعلق والمتعلق العلم الواحد
 لا يمارسه وان كان الثالث والكلام في ذلك العلم الثاني كالعلم في الاول
 وهو تسلسل ممتنع الوجه التاسع انه لو كان عالما بعلمه فانه بذاته لكان توفيق
 علمه لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم ممتنع فالمرزوم ممنوع
 الوجه العاشر ان علمه العايم بذاته اما ان يكون حاد فاذ اورد على الحاز ان
 يكون حادا و الا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع وان كانت
 قد ما يجب ان يكون متعلقا بكل ما يصح ان يعلم لان نسبة العلم التوفيق
 نسبة واحدة فليس يقبله بالبعض الى من البعض وذلك محال وسان
 ذلك هو ان علمه العدم وان اعلق بوجود بعض الحوادث فنقد عدم
 ذلك الحوادث اما ان يقال علمه التبارك متعلقا بوجوده كما كانا ولا سقى
 فان كان الاول لزما ان يكون علمه التبارك حرا وان كان الثاني لزما
 الغيبة علم الله وهو محال بل سقى الا ان يكون علمه قائما لا في محل كذهب
 اليه الجمعية سلمنا ان عالمه غير خارج عن ذاته كما ذهب اليه ابوا
 لهذين العلوي و يدل عليه ما دل على الصفات الزائدة كما سلمنا ان
 عالمه يعلم فانه بذاته وهو زائد عليها ولكن لا سلمنا انه مدبر و دليله ما
 سبق في الوجه العاشر سلمنا انه مدبر ولكن لا سلمنا واحد و دليله ما
 سبق في الوجه السابع سلمنا انه واحد ولكن لا سلمنا صحة تعلته
 لمعلومين فصاعدا وسان من وجه من الاول ما اسلفنا في قاعده العلم
 التاهوا العلم بالعلم من مفاخر للعلم بالمعلوم الاخر وسان من رده
 اوجه الاول هوانه تصور العلم باحد المعلومين مع الشك في الاخر ولو كان

العلم بها و اذ لما كان كذلك التاهوا به لا يعرف العلم باحد المعلومين مفاخر
 العلم بالآخر ولهذا فان العلم بالسواد لا يكون علما بالباين وكذلك بالعكس
 الثالث هوان العلم بالشيء ان يلازم واقع مشروط بالوقوف والعلمانية
 ستفهم غير مشروط بالوقوف والمشروط غير ما ليس بمشروط الرابع ان
 العلم بالشيء عبارة عن انطباق صورته مطابقتها له في النفس وان كانت
 صورة المعلومات وحقايقها مختلفة ومساوية كانت المعلوم مختلفة
 وسماوية سلمنا صحة تعلته لمعلومين فصاعدا ولكن لا سلمنا صحة
 تعلته بما يصح ان يعلم وان سلمنا ذلك ولا سلمنا صحة ما يعادل على سبيل
 الدليل وان سلمنا صحة ذلك معاد ولكن لا سلمنا الوقوع وسان من ثلثة
 اوجه الاول انه لو كان عالما بكل ما يصح ان يعلم فما يصح ان يعلم غير متناه
 لمعلوماته لانها تلهها وجودها لانها لم محال كما سبق في اثباتها
حساب الوجود الثاني انه يلزم من ذلك ان يكون عالما بكونه عا
 لما وعالما بكونه عالما بكونه عالما وهلم جرا الى ما لا نهاية له ويلزم من ذلك
 ان يكون عالما بكونه عالما بكونه عالما بكونه عالما وهلم جرا عالما بجميع
 الاشياء لزم وجوب وقوع ما يتعلق علمه بوقوعه وامتناع وقوع ما
 علم عدم وقوعه حيث لا يكون العلم حرا وعند ذلك فلا سقى بين انفا
 على الاحتمار وغير العا على الاختيار ففرق وهو محال والجواب ما انقص
 بافعال الحيوانات فتدفع وذلك ان من سلم كونها في التفاعل لم يمتنع
 من كونها عالمة من قال افعال الحيوانات غير مخلوقة لها بل الله تعالى يجب
 ان يكون معلومة لله تعالى وان لم يكن معلومة الحيوانات اذ ليس الاحكام
 والامعان مستندا اليها فلو لم يكن مستندا للعلم الاضطراري بذلك غايبا
 قلنا العاقل لا يحد من نفسه بغيره العلم بغير المختار بما فعله شاهد
 ولا غاسا فاذا كان الرب تعالى فاعلنا احتمار لزم العلم الاضطراري بكونه
 عالما به وذلك لان ملزم العلم الاضطراري بغير التفاعل المختار بما فعله
 انا هو كونه محسارا له ولهذا محال العاقل من نفسه العلم بذلك وان قطع
 الطر عن كل وصف خارج عن وصف الاحتمار والعلم الاضطراري بكونه
 التفاعل الشاهد حركيا جسما وحركيا بالارادة الى غير ذلك من
 الصفات المحسنة بالشاهد فمن لوازم كونه فاعلنا حركيا والاعمال
 من لوازم كونه محسارا وحركة والاسقال في حواشي محال فذلك ليم

قمار علوم بذاته لانها تلهها
 وهو محال الثالث هوانه لو
 كان م

يلزم كونه حيوانا ولا حسيما ولا غير ذلك من صفات المحدثات في حقه
قولهم لا يستلزم المفهوم من كونه عالما يريد على المفهوم من ذاته فدليله
ما سبق من الوجهين قولهم في الوجه الاول المعلوم والمجسود انما
هو دلالة اللفظ على مسماه ليس كذلك فانه لو اجمدا المسمى لكات كل
ذات عالمه وهو محال به سطل ما ذكره على الوجه الثالث ايضا قولهم
لا يستلزم المفهوم من كونه عالما من وجودي ولنا دليله ما سبق
قولهم المفهوم من الجاهل مناقض للعالم لا يستلزم دليله هو معادل
له والمقابل اعم من المناقض عزاز الجاهل ان كان جاهلا بالجهل المركب
وهو المعنى لا سماعا على خلاف ما هو عليه فيكون ضد العالم ولا
يتم اشتراكهما في الوجود كما لتقابل الواقع بين السواد والبياض
وان كان جاهلا بالجهل السط وهو عدم العلم في ما يشانه ان
يكون له العلم فيكون معادلا للعالم معاملة العدم والممكن كالتقا
بل الواقع بين الصفر والعدم وعند ذلك فلا يلزم من وقوع هذا العدم
المقابل للملكة وسلبه محقق الوجود فلا يتم سلبه عن العدم
المحص وذلك لان المسلوبا ناهو حصو صر عدم لا مطلق العدم
لهذا ان من وصف شيئا ما كونه ليس اعني لا يكون واصفاه بصنفة
وجوده قولهم ما المانع ان يكون لا موجودا ولا معدوما فلنا ما بان
في مسألة الاحوال واما الوجود فهو عندنا نفس الموجود على ما بان
في مسألة الاحوال المعدوم هل هو شئ ام لا فلا يتم ايضا كونه موجودا
حرفا اذ ليس الموجود شيئا يصفه الوجود والوجود زايد عليه
لذلك ما ذكره وانما حالة الحدوث فهي اول زمان الوجود عندنا لا
انها حالة متوسطة بين زمان الوجود والعدم ليلزم ما ذكره
والحادث في اول زمان وجوده هو وجوده في سلبه ليس بوجود
ولا معدوم قولهم معناه ما صار ذلك لا يستلزم واما ما سار واليه
من الحجج العامة فقد سبق جوابها قولهم لو كان عالما شئ لكان عالما
بانه عالم بذلك الشئ مستلزم ولكن لو قالوا بالاسماع قولهم لزم منه
ان يكون عالما بذاته مستلزم فواجب لا معنى للعلم بالشيء غير انطباع و
صورته في نفس العالم واذنا في العالم والمعلوم عند جوابه الاول
منع الحصر بل العلم بصنفة وجوده زيادة على الذات وليس في نفس
نظبا

نظبا ولا نفس الاضافة الحاصلة من ذات العالم والمعلوم وعلى هذا
فلا يتم ان يكون ذاتة عالمة بذاته بمعنى ان ذاتة فليد بها صفة العلم وذلك
الصفة متعلقة بنفس الذات على نحو تعلفها سائر المعلومات كصف
وانه يتم نفس العلم بالانطباع والاضافة اما الانطباع فلخصه اوجه
الاول انه لو كان العلم عبارة عن الانطباع كما ذكره لكان كل شئ قائم
بذاته صفة من الصفات العرضية من كونه او كونه وغير ذلك
ان يكون عالما باضرورة انطباع صورته لذاته وليس كذلك و
سواء كان مدركا للعلم بل ان قالوا ليس العلم هو الانطباع في الذات
بل في القوة المدركة فالقوة المدركة هي العلم وهو وراء الانطباع
الثاني هو انه لو كان العلم هو انطباع صورة المعلوم في الذات لما تصور
العلم باستحالة اجتماع السواد والبياض فان ذلك يلازمه العلم
بمعنى السواد والبياض بان تصور المرزات سابق على التصديق
بما لها من النسب الواجبة لها فلو كان العلم معنى السواد والبياض
عبارة عن انطباع صورة السواد والبياض في النفس لزم اجتماع
الضدين في محل واحد وهو محال فان قيل بان استحالة الاجتماع بين
الضدين بشرطه بالوجود العيني فانما يلزم ان لو كان الوجود رايدا
على نفس الذات وهو غير صحيح ما ساقى في مسألة المعدوم الثالث
انه لو كان الامر على ما ذكر لزم ان يكون من علم السواد والبياض
والحرارة والبرودة ان يوصف كونه سوادا وبيضا وحرارا
وباردا ضرورة انطباع صفة البياض والسواد والبرودة
والحرارة في ذاته ونفسه وليس كذلك الرابع انه يلزم من ذلك
ان يكون المحل المنطبع فيه صورة المعلوم لا يقصر في الكمية عن
كمية الصورة المنطبعة فيه ضرورة مطابقتها له وهو محال الحنا
مسوان لو كان كذلك فالمعلوم اذا كان جسما فالمحل المنطبع فيه
شاهدا اما ان يكون جوهر او عرضا لا جاز ان يكون جوهر او لا لزم
فاما الجسم بالجوهري وهو محال وان كان عرضا لزم قيام الجسم با
لعرض وهو ايضا محال واما تفسيره بالاضافة فالوجه في ابطاله ان
تقاه اذا كان العلم صفة اضافة في ذاتها وجوده او عدمه او
لا وجوده ولا عدمه لا جاز ان يقال بالثالث والثالث لما تقدم

فلم يتق الا ان يكون وجوده وعند ذلك فاما ان يكون قدمة او
حادثه لا حازان يكون قدمة والما تبدلت وتفتت لان العلم على
الموجود الغدم مجال ولا يخفى حوار تبدل النسب والاضافان بسب
اختلاف المعلوم في نفسه فان النسبة المتعلقة بالمعدوم من حيث
هو معدوم لا يبقى بعد الوجود وكذا بالعكس والكان العلم جهلا و
هو مجال لا حازان كون حادثه لوجهين الاول انه يلزم منه ان
يكون الرب تعالى محلا للحادث وهو مجال على ما يأتي التثا ان الكلام في
حدث تلك الصفة واقترانها لا علم اخر كالعلم في الاول وهو
تسلسل بمنسج الوجه الثاني في الجواب عن اصل انه يستتبع كون
الواحد متاعا لما فانه يتحقق مع لزوم ما ذكره من الحالات به يندفع
ما ذكره في الوجه الثاني من لزوم تسلسل قولهم سلمنا انه عالم و
لكن لا سلمنا انه عالم يعلم قلنا اذا سلمنا ان المفهوم من كونه عالما صفة
وجودية زائدة على الذات فهو المعنى بقاها العلم بذاته وهذا يندفع
قولهم ان كونه عالما واجب فلا يكون معللا بالعلم كيف وان انصافه
بالعلم ان قلنا انه واجب بمعنى انه لا انفكاك له عن ذاته تعالى فهو مسلم
ولكن ذلك لا ينافي قيام العلم بذلك وان قلنا انه واجب بمعنى انه لا يفتقر
المفهوم من كونه عالما الى قيام العلم بذاته فهو عن المصادرة على المطلق
وهو غير مقبول قولهم انه عالم يعلم بما هو لاني ذاته فقد سبق جوابه في
ابطال القول بكونه من يد ابادارة لاني ذاته قولهم لو كان متصفا بما
لعله فعله اما ضروري ونظريا ما يلزم ان لو لم يقبل علم الرب تعالى
لهذا الانتساب والا لا رجحان والقياس على الشاهدة ذلك فتنر صحيح
كما مضى فمران الضروري لا معنى له الا ما لا يفتقر حصوله الى نظر و
استدلال ولا يصح سارقه للتنفس مع اسما اضداده وعلم الباري
كذلك عن ان لا يصح اطلاق اسم الضروري عليه لعدم ورود الشرع
به فالمتنازع في ذلك ليس الا في اللفظ دون المعنى قولهم لو كانت
علمه قدما بالقدم احص وصفه لانه ويلزم من ذلك تعدد الالهة
فقد سبق جوابه فيما مضى قولهم علمه ان يكون عبارة عن الانطباع
او الاضافة فجاوبه ايضا ما تقدم قولهم لا معنى لقيام الصفة بال
لمحل الا انها موجودة في الحس بها محلها فله لا سلم ذلك ولا يلزم

من عدم تقبيل التمام بالمحل الا انها موجودة في الحس بها محلها
فله لا سلم ذلك ولا يلزم من عدم تقبيل التمام بالمحل بالاسرار الله
في الوجود ان يتعين ما ذكره بل حازان يكون معنى احص من الاضافان
الى الشيء في الوجود ومسا لما ذكره وهو ان يقال اذا وجد شيان
واحد لا يشار العقلية اليها بحيث لا يمكن ان يشار الى ذات كل
واحد منها بلفظ الاشارة الى الآخر فيما كان بينهما محتاجا الى الاخر في
الوجود فهو الصفة وما لم يكن محتاجا فهو المحل وعلى هذا فلا يلزم
الحس للمحل من ضرورة قيام الصفة به كيف رآه ما ذكره لازمه على
من وصف الرب تعالى بكونه عالما وادراكا او مرادا غير ذلك من صفات
الاصحاح فانها فاعية بذات الله تعالى وان لم تكن متعززا فما هو جواب
عزها هو جواب لنا قولهم العلم بالصفة كمال ونقصان او لا صفة كمال
ولا نقصان عنه جوابان الاول ما المانع من ان يكون لاصفة كمال ولا نقصان
وليس معنى ذلك من البديهيات ولا يد من الدليل التمام المانع من كونه
صفة كمال قولهم يلزم من ان يكون ذات الرب متفكر في كمالها
غيرها قلنا ان اردت تبرهن ان نفس الذات يكون ما قصه دون هذه
الصفة فمتنوع وان اردت تبرهن انها لا يكون متصفة بالصفات كما
لته الزائدة عليها دون هذه الصفة فهو مسلم ودعوا طالته
عن المصادرة على المطلوب قولهم لو كان عالما لعلمه كان علمه مما
ملا للعلم الحاد انما يلزم ان لو اشتركت في اخص صفة لكل واحد
منها او احدهما وليس كذلك فان اخص صفة العلم الربان وجوب
نقلته بالعلومات باجمعها على جهة التفضل واخص وصف العلم
الحادث حوان تعلية بالمعلومات لا يفسر وقوع التعلق فلا اشتراك
قولهم اما ان يكون واحدا او متكثرا قلنا بل واحد قولهم اما ان يتعلق
بجميع المتعلقات او ببعضها قلنا بل بالجميع وما ذكره في جهة الاحالة
فهو متنوع على ما سبق في قاعدة العلم ايضا قولهم اما ان يعلم علمه او لا يعلم
الى اخر التبشيرة ويلزم علمه علم الواحد منا فان الواحد منا عالم يعلم
بالانفاق فله لزوم ما ذكره من الحالات قولهم لو كان عالما لعلمه كما
ن يوجه علمه فقد سبق جوابه في اول المسئلة قولهم اما ان يكون
علمه قدما او حادثا قلنا بل قدما قولهم فبحسب ان يكون متعلقا بكل

ما صحح ان تعلم فلنا مسلم قولهم فاذا العلق علمه بوجود بعض الحوادث
اما ان سعى مع عدمه ادلا سعى فلما علم الله تعالى باق غير متغير بل المتغير
انما هو المتعلق وهو الوجود والعدم والتعلق به فمتعلق العلم بالشيء
موجود غير تعلقه بانه معدوم من غير تعلقه بنفس العلم ولا لزوم حمل
في حواصيه تعالى قولهم ما المانع من ان يكون علمه هو نفس ذاته قلنا لو كان
علمه هو ذاته فدانه قامة بنفسها وليست صفة لغزها بل لو ان يكون
علمه قامة بنفسه ولا يكون صفة لغزها ولو كان كذلك لكان كل علم هكذا
لان صفة العلم من حيث ~~هو علم~~ هو علم لا يخلف شاهدة او غايبا وان
اختلفا في التدرج والحدوث وغير ذلك من الصفات الحادثة عن مفهوم
العلم من حيث هو علم قولهم وان كان زائدا على ذاته فما المانع من كونه حادثا
فلنا لما سناه من لزوم التسلسل ولما سنبهه من مناع تمام الحوادث
بذاته تعالى وما ذكره في الوجه العاشر فقد سبق جوابه قولهم سلمنا
انه قد يرد لكن لا نسلم انه واحد فلنا دليل وحدته ما ذكرناه في وصلة
القدرة والارادة وما ذكره في اجابة الوجه السابع قد سبق
جوابه قولهم سلمنا انه واحد ولكن لا نسلم صحة تعلوه بعلوم من
فصحا عدنا قلنا دليل صحة ذلك ما سبق في قاعدة العلم ان العلم الوا
صد لا يسع ان يتعلق بعلوم من كذا ان الدليل الدال على كون علمه
متعلقا ببعض الاشياء انما هو وحدته مقدورا مراد الله وسنسن
اسد ارجح الحوادث الى قدرته واحتماره فصح ان يكون علمه
متعلقا وما ذكره في قاعدة العلم فقد سبق جوابه ايضا قولهم
العلم باحد المعلوم من معارف للعلم بالعلوم الاخر لا نسلم ذلك بل
العلم في نفسه واحد والمتتار انما هو التعلق والمتعلق ولا يسع
ان يكون الشيء مع وحدته متكثر التعلق والمتعلق كما نقول في وحد
الشهيد وتكثر تعلقها وما سعلق به ما سترق عليه ويستضي بها
وكذلك الوحدة التي هي مبدأ العدد واحدة وان تعددت سبها
تعدد ما لها سببه الله من كونها نصف الاثنان وثالث الثلث
وربع الاربعة وهلم جرا الى غير النهاية وعلم هذا قد خرج
الجواب عما ذكره من التشكيك بما قولهم انه بصور العلم باحد
المعلوم من مع الشك في الاخر ذلك انما يرجع الى تعلق العلم باحد

المعلوم من دون الاخر لا الى نفس العلم وقولهم ان العلم باحد المعلوم من
بقوم من العلم باحد المعلوم من العلم باحد ما هو العلم بالآخر وانما الذي
لا يعرفه احد الامر من معارف الاخر انما هو التعلق فان تعلق العلم با
لسوار لا يعرفه معارف التعلق العلم بالماضي ولا سراع في تعدده قولهم
ان العلم باحد الشئ قد يكون مشروطا بخلاف الاخر فلنا المشروطة
انما هو التعلق ايضا دون العلم المتعلق وما ذكره في نفس العلم با
لا يطاع قد سبق جوابه قولهم لا نسلم صحة تعلوه بكل ما قلنا
لو قدرنا عدم تعلوه بشئ من الاشياء التي يصح ان يكون معلومة لكان
حاهلا لما سدره بقرره والجهل على الله تعالى في حاله وبه الدلالة على تعلوه
بالفعل لجميع المتعلقات مع الا على سبيل اليد فاننا لو قدرنا عدم
تعلوه بالفعل بها او بعضها لكان حاهلا بما لم يتعلق علمه به حاله عدم
تعلوه به وهو محال كما سبق قولهم ما صحح ان تعلم غير سناه فلنا هو
غير سناه امكنه الا انه غير سناه بالفعل ونحن وان تمننا القول
بعدم النهاية في الموجودات العبدية فلا يمنع في الامور الامكان
بل ذلك موضع الاحتماع قولهم بل من ذلك ان يكون عمالما بكونه عالما
وهي جرا فلنا لا يوجب ذلك تعدد العلم في نفسه بل بعدد التعلق
والتعلق وذلك وان اضم الى غير النهاية الا انه في طرف الاستقبال
وما لانها له في طرف الاستقبال ولا يمنع كونه غير سناه كنعلم هل
الجنة وعذاب اهل النار وانما يمنع من ذلك في الماضي كلف وان
التعلقات من باب النسب والاصناف والسر لها وجود حقيقي
ومالسر وجود حقيقي فلا يمنع من عدم النهاية فيه كما سدره في
الوجه الاول وما ذكره في الوجه الثالث فقد سبق جوابه في سئل
القدرة والله اعلم **المسئلة الخامسة** في اثبات صفة
الكلام لله تعالى وقد اجمع المسلمون قاطبة على انصاف الرب تعالى
بكونه متكلماً وانه تكلم وتكلم غير الاستكافي من المعتزلة فانه يارغ
في كونه تكلم متكلم في الفرق بين تكلم وتكلم لكن معنى كونه متكلماً
عند اصحابنا انه فام بذاته كلام قديم ازل في نفساني احد الذات
ليس له حروف ولا اصوات وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات
الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام الله تعالى بكونه امر امرها محاطة

تكلما فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفاه طائفه
كثيرة من المتقدمين وعبد الله بن سعيد مع اتفاقهم على
وصفه بذلك في ما لا يزال واما المعسر له فقد انفقوا كما في علم ان
معنى كونه منكما انه خالق الكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة
حصه كما لا يعود اليه من خلق الاصنام وغيرها صفة حقيقه
واقفوا ايضا ان كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات
وانه محدث مخلوق ثم اختلفوا في ذهب الجبائي واسمه ابو هاشم
الى انه حادث في محل ثم زعم الجبائي ان الله تعالى تحدث عند قراه
كل قارى كلاما لنفسه في محل القراءة وطائفه الباقون وذهب
ابو الهذيل بن العلاف واصحابه الى ان بعضه في محل وهو قول
كن وبعضه لا في محل الامر والنهي والخبر والاستخبار و
ذهب الحسن بن محمد النخعي الى ان كلامه التبارك اذا قرئ فهو عرض
واذا كتبت فهو جسم وذهب الامامية والخوارج والحشوية ايضا
الى ان كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات ثم اختلف هؤلاء
فذهب الحشوية الى انه قد يهرز الى فامر بذات الرب تعالى لكن
منهم من زعم انه من جنس كلام البشر ومنهم من قال من جنس كلام البشر
بل الحرف حرفان والصوت صوتان قد يهرز وحادث والتقدم منه اليسرين
جنس الحادث واما الكراميه فقالوا ان الكلام قد يطلق على القدره على
التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى كلا الاعتبارات فهو قائم
بذات الرب تعالى لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قد يهرز منه لاكثره فيه وان
كان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكرر واما الواقفيه فقد اجمعوا على ان
كلام الله تعالى كما في بعد ما لم يكن منهم من توقف في اطلاق اسم القديم
والمخلوق عليه ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق واطلاق اسم الحادث
ومن القائلين بالحروف من قال ليس هو حروفه اذ لا عرضا وذهب بعض
المعروفين بالصانع تعالى الى انه لا يوصف بكونه منكما لا بكلام ولا بغير كلام
وادي اسما على ما هو المنقول عن ارباب هذه المذاهب في هذه المسئلة فلا بد
من الاشارة الى طرفي قول عليهما بعض الاصحاب في المسئلة والبلد على
ضعفها ثم ليس بعد ذلك ما هو المقدمان شاء الله تعالى فيها التمسك بقول
تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان يقول لم يكن فكون ووجه الاحتجاج برأيه

اصب

اضربان مصدر جمع المحلوقات اسره وهو قول كمن ويلزم من ذلك ان يكون
امر قد نما والاول استدعى امر اخر والكلام في ذلك الامر كاللحم في الادر وهو
تسلسل مجمع فان قيل ليس المراد من الاله تحقيق الامر القوي وخطاب ما
اريد طوبى به بل المراد انما هو تعريف تفوق الارادة والمنسبة في المحلوقات و
التسخير على وفق الارادة والاختصاص اذ هي حالة تنزل منزلة القول بالا من النبي
وقدر بمعنى الحالة لا بمعنى الكلام حصه واليه الاشارة بقوله تعالى فاستقر
الى السماء ورح دخان فقل لها والارض سا طوعا وكرها قالتا اتينا طام
يعين وليس المراد من قول فعال لها غير المعبره عن تفوق الارادة في السماء
والارض وكان التسخير بان خطاب الجماد بانفاق النبي لعلماء وليس المراد
من قول قالتا اساطير عن غير النيرة عن تمام الطواعيه والانقياد لادارة
الله تعالى لا نفس الكلام الحقيقي اذ هو متعذر في الجماد قطعاً ومرت ذلك
ايضا قول الشاعر
اسلا الحوض والقطني مهلا رويدا ودملا
بطن اضاف القول الى الحوض وليس المراد به غير المعبره عن الحالة لاستحالة
القول في حقه وامثال ذلك في النظم والنثر كثيرا ودليل هذا التاديل من
ثلاثة اوجه الاول انه لو حمل على الامر حقيقة لكان امر اللغو وهو محال
الثاني انه يكون امر اللماط بالكون وهو غير مقدور له والتكليف بالمحال
محال الثالث انه لو كان الكون بالامر لاستغنى عن العدة اذ كان هو
العدة وهو محال سلما انه اراد به الامر جمعه ولكن ما مانع من كون
حادثا والتسلسل انه يلزم ان لو كانت الاله عامه في كل شيء حادث
وليس كذلك لفظ الشيء في الاله نكرة في سا والاشياء والاصل فيها
الخصوص ولهذا لو قال ذابت رجلا لعم كل رجل بخلاف النكرة المسئلة
او ما هي في سياق النفي كما اذا قال ما ذابت رجلا فانه نعم سلما انها ظاهرة
في العموم وانها تدل على العدم من الوجه المذكور عن انها تدل على حدوث
الامر من حبه اللغة والمعنى اما من جهة اللغة فمن ثلثه اوجه الاول انه
قال اذا اردناه واذ اظرف ذما نخاص بالمستقبل ولهذا لو قال القائل اذا
جاء زيد فامرته فانه مختص بالاستقبال فالامر المقرون به يكون مستقبلا
والواقع في الاستقبال لا يكون الاحادثا الثاني انه قال يقول لم يكن وان
الجمعة الناصبة للفعل المضارع اذا اتصلت به حلصته للاستقبال
ولهذا لو قال القائل لعمه اردنا ففعل كذا المحض الاستقبال والمستقبل

والمصدر لا يخصص له مجال ولا استقبال فما هو في معناه لذلك
و يدل عليه قوله تعالى وما هموا منهم الا ان يؤمنوا بالله وليس المراد
به ايماننا متوقفا على الاستقبال فانهم لم يسموا منهم ما ستكون
نيل ما هو كما س منهم الثاني اذ ذلك وان وجب التخصص بالاستقبال
لكنه عائد الى تعليق القول لا الى نفس القول وهكذا كما اذا قيل انما
يدل اذن على الله تعالى صحيح لولا ان نلتس المراد به غير مجرد تعليق
العلم به لا مجرد علم الله تعالى به قولهم انه رب الكون عليه تعالى
التعقيب فيكون حادثا قلنا المرتب عليه لتكون معاد التعقيب
انما هو تعليق القول لا نفس القول فلا يلزم منه حدوث القول
وان لزم منه حدوثه واسا لتعلق قولهم انه نفس الله بقوله كفى
وهو مركب من حرفين مختلفين فيكون حادثا قلنا الحروف
والاصوات ليست مع كلام الله تعالى ولا هي نفس الامر بل عبارة
عنه على ما سبقت في نقول انا امرنا الشيء اذا اردنا ان يقول له
كراي مدلول قولنا كمن ولا يلزم من حدوث الدال حدوث المدلول
والا فلو كان كمن بنفسه الامر لزم التسلسل على ما سبق
قولهم هذا استدلال بالكلام على الكلام قلنا انما هو المستعملون
على ان هذا من كلام الله تعالى وانه هو صدق فيكون دليلا على القدم
بالسبب الى المنازع منهم في الحدوث ولادور ومن انكر كونه
من كلام الله تعالى استدلل عليه باحسان من زلت المعجزة على صدق
انه كلام الله تعالى على ما باقى في السوات وما ذكره من المعارضات
بالنصوص اما قوله تعالى ما بانهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه
وهم يلعبون دليل اللعب عند ورود الذكر الحادث من الرب و
ليس في ذلك ما يدل على حدوث كل ذكر بانى منه فلا يلزم منه حدوث
القران ولهذا احس باللعب عند استماعه والقران لم يحدث
عندهم احبا وصحكا بل انما واضطر ابا وعند هذا والكثر
اهل النفس المراد به انما هو التذكري والمواعظ الواردة على لسان
الرسول المحارفة عن القران ومنهم من قال المراد به الرسول
المبلغ فانه يسمى ذكره او منه قوله تعالى ذكر رسولا ويحتمل ان يكون
المراد منه الذكر الحادث المركب من الحروف والاصوات الدالة على

الكلام القديم دون المدلولات وعلى هذا يجب حمل قوله تعالى
نزل احسن الحديث واما قوله تعالى وكان امر الله مفعولا فيحتمل
انه اراد به فعله من الثواب والعقاب ونحوه فان الامر قد يطلق
بازاءه الفعل كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا وقول وما
امر فرعون برشدك فعله ويحتمل ان اراد به الامر من القول المركب
من الحروف والاصوات دون مدلوله وقول تعالى انا جعلناه
قرانا عربيا المراد ما جعل التسمية اي سمينا به ذلك فان الجمل
قد يطلق بمعنى التسمية ومنه قوله تعالى الذي جعلوا القرآن عضين
اي سموه كدنيا وقوله تعالى وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن انا
اي سموه بذلك ويحتمل ان اراد به القران بمعنى القران دون مدلوله
لها فان القران قد يطلق بمعنى القرارة ومنه قول النبي عليه السلام
ما اذن الله تعالى لشيء اذن لشيء حسن التزم بالقران اي القرارة ومنه قول
الشاعر **شعر**
صحا باشمط عنوان السجود له
نقطع الليل قرانا وتسبيحا اي قرارة واما الاخبار فيجب حملها
على الالان دون المدلولات ومع الحروف والاصوات لما فيه من
الجمع بين الالان قولهم ان الامة مجمعة على ان القران مولى من
الحروف والاصوات قلنا الاجماع انما العقد على ذلك معنى القرارة
لا معنى المعروف واليه الاشارة بقوله ان على اجمعه وقراءه قولهم
ولولذلك لما تصور ان سمعه موسى عليه السلام قلنا السماع قد
يطلق على الادراك بحاسة الازن وقد يطلق بمعنى الاستماع والطا
عة وقد يطلق بمعنى الفهم والاحاطة ومنه تعالى سمعت كلام فلان اي
فهمته وعند ذلك فمن الحار ان يكون سماع موسى لكلام الله القديم
القائم بنفسه بمعنى انه حلق له فهيه والمعلم به اما بواسطة او بغيرها
سطة وذلك المسموع لا يستدعي ان يكون حرفا ولا صوتا قولهم ان
الامة مجمعة على ان القران منزل مفروا بالستنا محفوظ في صدورنا
لآخر ما قالوه قلنا ما اجمعوا على كونه منزلا انما هو العبارات الدالة على
المعنى القديم لا نفس المعنى القديم واما كونه مفروا بالستنا معناه
انه مدلول للقرارة القائمة بالستنا والقرارة مخلوقة قائمة بالستنا و

لا يلزم من حدوث القراءة وما بها نانا ان يكون المعرف كذلك فاد القراءة و
المعرف بمنزلة الذكر والمذكور ومن ذكر الله تعالى فليس ان يذكره حاد قائم
به دون الله تعالى ولا يلزم ذلك في الذكر والمذكور وكذلك في العرارة و
المعروف وعلى هذا المحقق يكون الكلام في الحفظ والمحافظة والكتابة و
المكتوب ثم كيف يكون المكتوب حالاً فيما فيه الكتابة والله تعالى يكتب
في المصاحف وهو غير حال فيها وقد قال تعالى حق محمد النبي الامي الذي
جدوه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل وان لم يكن عليه السلام طالما
فيها وعلى هذا فاختلاف اصحابنا فيهم من لم يحوز الاطلاق يكون
القرآن في المصحف حتى يقرن به انه مكتوب في المصحف دفن الوهم الخلو
ومنهم من لم يحاش عن ذلك مع علمه انه مكتوب فيه متمسكاً في
حوار الاطلاق بقوله تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون ولم يخالف
في ان العرارة غير المعروفة والكتابة غير المكتوب احد من المنزلة غير التماس
وهو مذهب الحشوية مع زيادة القول بالعدم ومن وافق منهم على
ان العرارة غير المعروفة انفقوا على ان المعرف لا يتناول بالقاري غير الجاهل
الى الهذيل فانها فالابحود كلام الله تعالى في القاري مع العرارة وطردا
ذلك في الكتابة والحفظ ايضا مع موافقها على ان كلام الله غير
الكتابة والعرارة هو التماس على ذلك فامر كلام الله تعالى مع وصته بكل
قاري في ساعة واحدة وان يكون مسموعاً عند قراءه كل قاري وان
لم يكن صوتاً واختلفا في حال الحياتي اذ القاري له معوم كلام الله
وكلامه مثل كلام الله تعالى متولد من قرانه وطريق الرد على الجاهل من
وجهي الاول ان العرارة مختلف برفع الصوت وحفصه والاعراب
واللحن وغير ذلك والمعروف غير مختلف البناء ان لا يحسن ان يقول القاري
بل قرأت القرآن كما يحسن ذلك في القرآن فلو اختلفا لما اختلفا واما قول
الحيات في كلام الله تعالى بالقاري والمصحف والمحافظة معارفة
للقرارة والكتابة والحفظ مع انه محاد للعقل منا قصر لاصوله
من ثلثه اوجه الاول ان السمة المحبوبة ومع حاجج الحروف
شروط في حود الكلام والشروط غير متحقق في اوراق المصحف الثاني
يلزم تمام الكلام بنفس الحافظ لكلام الله تعالى مع انكاره تمام الكلام

بالنفس

بالنفس الثالث من اصله ان الكلام المعند لا يكون الا مرصوف وترتبة
متوالية بعضها بعد بعض وقيل بعض وعند هذا فالكلمة الحادية
دفعه في قطع سماع من طابع عليه كناية منقوسه ان صل سوا الى حروفها
مرتبه في ارنه فهو خلاف الفرض وان صل بوقوعها معا فقد اخل
شروط الافادة فلا يكون الكلام المعند فاما بالسمع وهو خلاف
مذهبه والقول بتمام الكلام مع وحدته يجمع القراءة في ساعة
واحدة فممنوع والا لزم منه تعدد المتخارجات المتعدد والكلام
محال ولو جاز تمام كلام واحد بمجلس لجاز تمامه في واحد بمجلس ولم
يعلمه فاقول والقول بان الكلام مسموع وليس بصوت بوجب كون
الكلام هو الحروف اذ الكلام هو الحروف المرسبه عند هذا القاري
بل فاذا كان الكلام ليس بصوت فلحروف ليست اصواتاً وليس
كذلك في الاستعارة عند كلام المتكلم بمعنى خارج عن صوته ومقاطع
صوته ومقاطع الاصوات اصوات وذلك في الحروف في ادعى
الشعور والسمع بمعنى خارج عن ذلك فهو مناهت كمن ادعى انه
يرى مع الجوهر والاعراض العامة بهما محال فيها فان صل بركات
حروف اصواتاً للمكاتب موصوفة بالارتفاع والاحساس والحس
وصدق وغير ذلك من صفات الاصوات وليس كذلك فقوله لا بد
في اوصاف الحروف بذلك من حيث هو صوت وان كان متصفاً به من
حت ان مقطع الصوت وقوله انه من القاري انه قائم كلام نفسه و
كلامه مثل كلام الله نفسه ايضا يتولد من قرارة مطلقاً بطلان
القول بالتولد كما سبق ان شاء الله تعالى واما كون القرآن مسموعاً فقد
اختلف اصحابنا فيه فاصل سحنا انه يجوز تعليق كل اداة وكل موجود
وعلى هذا فلا يسمع سماع كلام الله العدم بحاسه الاذن وذهب عبد الله
بن سعدان اذ بان السمع لا يعلق الفنى الاصوات وعلى هذا فالسمع
على كونه مسموعاً انما هو العرارة بمعنى العرارة على ما بعدد وهو المراد
من سماع موسى لكلام الله تعالى ومن اصحابنا من زعم ان المسموع هو
المتكلم دون الكلام وهو مردود بما ذكره ضرورة من صوت المتكلم
عند كلامه واما الملموس المنطور الاله بالاعين فليس المعروف ولا
الاصوات والحروف والمنتظمة منها بالاجماع وانما هو الكناية بالدلالة

على المعنى القديم وليس بالزمن قد منه قدمها ولا من حدوثه حدوث
مدلولها وما اجمع عليه من تركيب من الحروف والاصوات فانها هو
القرآن بمعنى القراءة لا بنفس المراد على ما يسمونه وعلى هذا فقد ادفع ما
ذكره من الظواهر المحرمة قولهم الاجماع متفق على ان القرآن معجزة
الرسول قلنا المراد به القراءة والافعال اجماع متفق على ان القرآن
الحقيقي الذي كلام الرسول حكاه عنه ليس معجزة للرسول ولنا الاحتجاج
في ما وراءه وهو ان ذلك العزان ما هو فصح بقول انه المعنى العاين بما
لغنى والحكم بقول انه حروف واصوات اوحدها الله تعالى وعنده
حرفها بعد ذلك وبقيت فان ما في به الرسول من العبادات كذلك
فراي الخ ليس هو ذلك العزان وانما هو دليل عليه وهل يعلم هو ككلمة
عنه اطلاق ذلك بما حوزة عبد الله بن سعيد وامسح عنه الباق
من اصحابه لان الحكاية مسخرة بالمحاولة وما هذا شأنه فتوقف
اطلاقه على ورد والشرع به وعلى هذا منعوا من اطلاق القول
بان لفظ القارى بالقراءة مخلوق لان اللفظ ييب عن الطرح و
الاعاء وهو سريه الشرع ولم يمنعوا من ذلك في قول العاقل لفظ
القارى بقرانه مخلوق وانما ما يدور في المعنى في العلم علمه في
عمله ساكنة واعلم ان التمسك بمثل هذا المسلك غير خارج عن
النظون فلا يكون مقندا للنفس في ما المطلوب منه التمسك
قوله تعالى الاله الخلق والامر ووجه الدلا
له من ان اثنت له الخلق والامر وفصل بينهما ولو كان الامر
مخلوقا لما حصل لفصل بينهما وكان معنى الكلام الاله الخلق و
الحلق وهو مجمع وهو من النمط الاول في عدم افادة النفس
اصدا وذلك لان الامر المذكور مع الخلق وان كان من الخلق الا
ان المفهوم من خصوص كونه امرا يريد على المفهوم من عموم كونه
حلقا واذا اختلف المفهوم ما في بعد معنى الفصل من الخلق والامر
واسم ان يكون الحاصل من الاله الاله الخلق وان يدر
احاد المفهومين فالعطف غير صحيح بطرالك الاحتلاف في
اللفظ ومنه قول العسسي حيث من طلك بعد مرعده اقوى واقفر
بعدم الهيم واقوى واقفر بمعنى واحد

قوله العقل الصريح بفضه محور تردد الخلق من الامر والنهي و
فوعهم تحت التكليف فما وقع به التكليف من الامر والنهي اما
مدبر او حادث فان كان قدما فهو المطلوب وان كان حادثا فكل
صفة طارئة لا بد وان يستند الى صفة قد منه للرب تعالى قطعاً
للتسلسل واذ كان كذلك وحي ان يستند بكليته الى امر و
نهي هو صفة قد منه للرب تعالى وهذا ايضا مما سمع التمسك به
فان الخضم وان سلم ان كان تردد الخلق من الامر والنهي في الما
نع من ان يكون ذلك الامر والنهي حادثا قائما لا في ذات الله تعالى ولا
يلزم من كون ما وقع به التكليف من الاوامر والنواهي حائرا ان
يستند الى صفة قد منه هي امر ونهي حتى لا يكون امرا حادثا الا عن
امر مدبر ولا يصح حادثا الا عن نهى مدبر فان ايقنا بالحائز في الوجود
لا بد له لا عن شئ مدبر حسب الاسماء الله والوقوف عليه وهو اعم من
كون ذلك الشئ المدبر امرا وبها كسف وان لو لم يكن ذلك لكات
التاكيد متصفا بمثل كل ما يوجد في عالم الكون والفساد من الكا
سات المخلوقة لله تعالى وهو مجمع
قالوا قد ثبت ان الكون عالم بالاشياء ومن علم شيئا يستحيل ان
لا يحضر عنه فالعلم بالشيء والحضر عنه متلازمان فلا علم الا بحضرو
حضر العلم وهو بعد عن التحقيق ايضا فان الخضم بدلا سلم ملازمة
الاخبار عن الشيء للعلم به فان الاخبار عن الشيء بلازمه العلم به ضرورة
فلو لم يكن من كون الاخبار عن الشيء معلوما ان يحضر عنه لزم الاخبار
عن الحضر الاول وهلم جرا الى ما لا يساوع وذلك مما يحس من النفس بظلاله
بمروان مد ملازمة الاخبار عن الشيء للعلم به ولكن الحضر الذي هو عبا
رة عن العبادة او عبارة عن معنى قائم بالنفس عن العلم بالشيء والارادة
له الاول مسلم ولكن لا يلزم ان يكون قائما بنفس التاكيد على مد
هذا الدال والثالث ممنوع فمروان سلم ان الحضر النفساني يكون ملازما
للعلم بالشيء ولكن مطلقا او في حق الخالق دون المخلوق الاول
ممتنع لما فيه من المصادر على المطلوب والثالث مسلم ولكن لا يلزم من

2 حق الرب تعالى بجواز ان يكون الحدوث شرطاً في الملازمة والقدم
ما نفاه عنها
قالوا البتة ان يكون
حاصلها سندية والحج قابل للكلام وكل ما قبل شيئا فان حلا عنه فلا
يصور خلوه عن ضد من اضداده واضداد الكلام من صفات النقص
وفلان كالفعلية والرهمة والحزب ونحوه فلا يكون البتة متصفا
بها وهذا المحال انما لو فرض من عدمها صفا فالرب تعالى بالكلام فكوب
ممتنعاً وهذا المسلك ايضا ضعيف لما سلف والذم محصيه ههنا ان
نفاه وان سلمنا ان البتة كقولنا في مع امكان النزاع فيه كما ياتي فلا نسلم ان
كل حي قابل لانصافه بصفة الكلام فان الحيوانات العجاوات حية
مع عدم قبولها لذلك سلمنا ان كل حي قابل لانصافه بصفة الكلام
ولكن بشرط الحدوث والاشراط الحدوث الاول مسلم والثاني
ممنوع ولا يلزم من قبول الحوادث لذلك قبول العدم تعالى لذلك
بحوازه ان يكون الحدوث شرطاً او القدم ما نفاه وربما ورد عليه اسئلة
يكن بالنقص عنها منها قولهم سلمنا ان كل حي قابل لانصافه الكلام ولكن
ما الذي عنتم بانصافه عدمه عدم الكلام فهو حيز ولكن دعوى
احالة غير محل النزاع وان علمت به امر او جوداً كما يكون منافاً للكلام
فلا نسلم ان الكلام له ضد حي بل هو ايضا فالحج به وسانه هوان
الكلام من صفات الافعال فان المتكلم من فعل الكلام لا من قام به
الكلام على ما سبقت والفعل لا ضد له وسانه انه لو كان الفعل من
حيث هو فعل ضد له محل ما ان يكون ذلك ضد فعله او لا يكون فعلا
لا حاز ان يكون فعلا لوجهين الاول انه لو كان الفعل ضد للفعل من
حيث هو فعل لكان الفعل مضاد لنفسه وهو محال الثاني انه لو كان
الفعل ضد للفعل لما اجتمع في المحل الواحد صفتان مختلفتان من
صفتها فعلا وهو محال ولا حاز ان يكون لا فعلا فان باليسر بفعل
من الموجودات ليس الا العدم وصفاته تعالى وهو فلا يكون مضادا
للافعال لوجهين الاول انه كان بغيره من صنع ووجودها معه وهي
محال ان التصادم من العدم والافعال الحادثة انما يكون باجتماعها

عنها

عنها في محل واحد وهو متصور في حق العدم تعالى سلمنا ان الكلام
ليس من صفات الافعال ولكن مع ذلك يسع ان يكون له ضد وسانه
من وجهين الاول انه لو كان للكلام ضد لكان مدركا بالادراك
الذي يدرك به الكلام كما ان السواد لما كان ضد للساو كان مدركا
بانه ادراك البياض وهو البصر وليس كذلك فان الكلام مدرك
بالسمع بخلاف اضداده الثاني انه لو كان للكلام ضد لصور ان
سلك المتكلم يضرب من الكلام وان قام به ضد بالنسبة الى
ضرب اخر صريحا لانه سلكي اخرس بالنسبة الى صر هو كالعلم و
الحيد فانها لما كانا متضادين صح ان يكون الواحد عالما بالاحاطة
بالنظر في شئين مختلفين وليس كذلك سلمنا ان الكلام ضد
لكل الكلام القائم بالمتكلم والكلام الذي يفهمه الاول مسلم
الثاني ممنوع وعلى هذا فالحي من غيره من اضداد الكلام انما هو ضد
لكلام المحلوق لغتامة به دون كلام الخالق لعدم قيامه كما ياتي
وهذا هو مذهب النصارى من المعتزلة والذي يدل على ان كلام الله
تعالى لا ضد له على اصل الاشياء امر ان الاول ان الكلام عنده قدم
وقدر ضد للعدم محال لانه انما يجوز بعد من الضد فيما يجوز في قدس
اسقامه واسفاه العدم محال الثاني ان الرب تعالى على اصله امر تاسيا و
غيره امر تاسيا لكون امرها ولو لم يكن متصفا بصفاته لامر فما
له بامر به عنده وانما جاز ان لا يكون متصفا بصفاته لامر فما لمر به
حاز ان لا يكون متصفا بصفاته الكلام مع امكانه بكماله سلمنا ان الكلام
له ضد مطلقا وكونه لو لم يكن باسنان الخلق عن جمع الاضداد وهو الوجود
صالح من المعتزلة في قوله بذلك سلمنا استحالة الخلو ولكن من يكون
الخرس او غيره صفة فنص ان كان الكلام صفة كمال واذا لم
يكن الاول مسلم والثاني ممنوع وذلك لانه مهاله بكون الكلام
صفة كمال فلا يلزم ان يكون ضد صفة نقص ولو يسوا ان الكلام
صفة كمال بالنسبة الى الله تعالى فلا يستبان اضداد الكلام من صفا
ت النقص والجواب اما السؤال الاول فنسندفع فانه اذا سلم جواز
انصاف كل حي بصفة الكلام فالكلام الله هو صفة اما العيالات

المولفة من الحروف والاصوات كما بقوله المحصور او المعنى القائم
بالنفس كما بقوله عن وعلم كلا التقديرين فله ضد فان كل ما بنا في
كلام النفس كاللفظ والسر والطفولة والمهيمه فهو ضد
لا معنى للضد لا هذا وكل معنى يسمع من حطوره الكلام في النفس
مطلقا على وجه لا يوجد معه الكلام ابدأ فهو المعنى الحرس وليس
الحرس المصاد للكلام بهذا المعنى هو حفاف اللسان واحتلاف
مخرج حروفه بحيث لا يتمكن معه من النفس فانه لا مانع من الجمع
من ذلك وبين حطوره الحديث في النفس فيكون الكلام في
النفس وان وصد الحرس في اللسان والحرس في اللسان بضاد
للكلام اللسان دون النفس في ذلك كل ما بنا فيه فهو ضد
كالسلوك وغير قولهم ان الكلام صفة فله لان المتكلم
من فعل الكلام لا من قام به الكلام صفة ابطاله عن قرب
وان سلمنا ان الكلام صفة فله فلا نسلم ان ضد قولهم
اما ان يكون ذلك الضد فعلا او لا يكون قلنا ما المانع من ان يكون
قولهم في الوجه الاول يلزم من ذلك ان يكون الفعل ضد
لنفسه اما يلزم ان كان الضاد بينهما باعتبار ما به الاشتراك
وليس كذلك بل حاز ان يكون التضاد بينهما مع اشتراكهما في
صفة العقلية باعتبار ما به اليعس والتماس وعلى هذا فلا يخفى
الجواب عن الوجه الثاني ايضا قولهم لا نسلم ان الحرس ضد للكلام
دليله ما سبق قولهم انه لو كان ضد للكلام لكان مدركا بما به
ادراك الكلام قلنا هذه دعوى عن عنة عن البرهان وهي غير مسئلة
ولا يلزم من ادراك بعض الاضداد بما به ادراك ضده طرد ذلك
في جميع الاضداد بل يلزمهم على ذلك قبا الجواهر فانه تضاد لها
وهي مدركة بحاسة النظر والسمع بخلاف الفناء وهو ان سلمنا
ذلك ولكن لا نسلم اسماع ادراك اضداد الكلام بما به ادراك
الكلام فان كل موجود يصح ان يسمع على اصلنا قولهم لو كان
الحرس وغيره ضد للكلام فكيف تصور ان يكون الواحد متكاملا
الحرس باللسان الضدين من الكلام قلنا اما الكلام النفس

ان قلنا انه معنى واحد لا بعد دونه كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري فلا تصور ان يكون المتكلم متكلميا بعضه دون
بعض لعدم البعض فيه وان قلنا انه متعدد فلا مانع من ثبوت
ضرب من الكلام واستقاء بعض اخر لما منع بمنع وجوده معه ويكون
في حكم الحرس ولكن ربما لا يسمى ذلك المانع من البعض حرسا يكون
التزاع واقعا في التسمية لاني المعنى وعلى هذا يكون الكلام في الكلام
اللسان ايضا قولهم الحرس وغيره ضد لكلام المخلوق لقبامه
وليس ضد للكلام الخاق لعدم قيامه به قلنا اذا سلم ان كل حي قابل
للكلام وان الرب تعالى حي يكون قابلا للكلام فالمعنى الموحب
لمنع الكلام في حقه يكون حرسا على ما سبق قولهم كلام الله
عندكم قد يجرى بعد براسفاه وما ليس كذلك لا يكون لم ضد
قلنا وان اسمع العدم في كلام الله تعالى فنقدس وجود الضدين
بعد من عدمه لا يكون مجوزا لعدمه في نفسه ولهذا قال تعالى
لو كان فيها الهة الا الله لعفسدتا وما لزم من بعد من الفساد
من بعد اجتماع الالهة حوازا اجتماع الالهة قولهم ان الله تعالى
عندكم امر باشياء وغير امر باشياء يمكن ان يكون الامر بها على ما
وردده قلنا ان قلنا بما ذهب اليه عبد الله بن سعيد من اصحابنا
سنا ان الامر والنهي في اسماء الكلام ليس بما صفة الكلام
العدم في الازل بل في ما لا يزال وانه من الصفات القولية فالامر
ليس من الصفات العدمية حتى يلزم من عدمه انضاف الرب
به ان يكون متصفا بضده وان قلنا بما ذهب اليه الشيخ
ابو الحسن الاشعري من انه موصوف به في الازل فيقول كلام الله تعالى
صفة واحدة وحاصله يرجع الى الاحاد عن كل ما يصح الاضداد عنه
على ما هو عليه مما امر الله تعالى به فهو محض عن كونه ما مور او ما لم يكن
فهو محض عن كونه غير ما مور به فكلامه مع وحدته يتعلق بجميع
المتعلقات على اختلاف وصفها ففعل هذا لو قدرنا وجود الامر
فما اخبر به الله تعالى انه غير ما مور لكان ذلك كدنا وتا قضا محالا

فوجود الامر في الامر لا يكون متصورا وعدم انصاف الرب تعالى
لا امر في الامر لا يكون سرامه متصورا لا يوجب انصافه بالبعد كما لا يلزم المحل
في حق الحجر من عدم العرف فيه لما لم يكن العلم في حقه متصورا بخلاف
الكلام فانه قد يسلم تصور انصاف الرب تعالى به على ما سبق كيف وان
ما لم يامر به فالمتسلي فيه انما هو يتلوق الامر به لا نفس الامر فلا يلزم ان يكون
الرب يعي مصفا ايضا الامر قولهم لم ولم باستناع المحل عن جميع الاضداد
فلما اد اثبت ان كل حي قابل للكلام فاستناع تمام الكلام به لا بد وان يكون
لما منع والاما كان محسوبا وذلك هو المعنى بصدور على هذا فقد دفع مذ
هب الصالحين من المعتزلة في قوله يجوز طرد المحل عن جمع الاضداد التي
هو قابل لها قولهم انما يكون المحل من صفة نقصان لو سم ان الكلام صفة
كمال فلما اذا ثبت ان الرب يعي حي وسلم ان كل حي قابل لصفة الكلام
والرب قابل له والعمل الاضطراري يشمل ان الكلام في حق من هو قابل للكلام
صفة كمال وعدمه صفة نقصان لهذا فان من انصف بالكلام من
الاحياء كان حاله اكمل من حال من لم يصف به على ما اعني **المسلك**
السادس وهو مسلك الاستدلال في استحقاق الاسفرائين
وهو ان قال اجمع المسلمون على ان مامورون ومنهون في وقتنا
هذا ما امر الله به ونهيه وهو ما ان يكون قدما او حادثا الا اذا كان
يكون حادثا فان الادل بان الله يعي خلق لنفسه في وقتنا هذا او امره
نواهي فامرها لا سلفنا ولا نحن في زمن يتلخ فليس سلفنا لان يكون امره
وبهه قدما ولا تدوم من الموصورات عن الله تعالى وصفه على ما يأتي
فكان امره ونهيه صفة مدعاه فاعية وهو ضعيف ايضا ان
للخصم ان يقول انما اذا فو على امرنا ونهينا بالامر والنهي الحادث
في زمن الوحي ولا يلزم من عدم ذلك في وقتنا هذا امتناع التكليف
به في وقتنا هذا بواسطة حكاية النبي ومن بعد من العلماء العبا
من يامر بالشرعة ولهذا فان السيد لو امر عنده بفعل شئ في
الغد فانه بعد مامورا بما امر سيده وان كان امر سيده قد عدم في الغد
كذلك لو وصي لولده بصدقة بعد موته فانهم بعدون مامورون بما امر

والدهم بعد موته وان كان امره معدوما بعد موته ولهذا يوصفون با
لغاغة بعد الموت لا امره سدى الامثال والعصيان لا سدى
المخالفة وبالجملة فهذا المسلك عن خارج عن رب المظنون
المسلك السابع قالوا اجمع المسلمون على ان الله يعي متكلم
بكلامه واجمعوا على انه لا يد من يتدبر ضرب من الاختصاص
بالكلام فذلك الاختصاص بالمعنى بامره او بمعنى انه فعله او بمعنى
مستاد كونه في كونه لا في محل كما قيل في الزيادة فحركات اختصاص
الكلام بالله يعي لا يند على هذه بانصاف الحصر ولا سبيل في تفسير
الاختصاص كون فاعلا لم لسبعة اوجه الاول ان الواحد من الكلام
كلام مفرد فهو كلامه لا محال ولذلك يقال تكلموا وهو متكلم ولا حائز
ان يكون حده بسببه الله هو كونه فاعلا والاما كان متكلم من
حائز الكلام فيه اضطرارا كما لم يسم والظاهر الثاني يلزم على سياق
ذلك لمن اعترف من المعتزلة بان فعال العباد مخلوقه لله تعالى كما ان
يكون التبارك هو المتكلم بكلامنا لا نحن وهو محدد للضرورة الثالث
انه لو كان المتكلم من فعل الكلام لو حسان يكون التبارك تعالى عندهم
مصوتا لكونه فاعلا للصوت اذا الكلام عندهم مركب من الحروف و
الا صوات والصوت اعم من الكلام ولهذا يصح عندهم ان يقال كل كلام
صوت وليس كل صوت كلاما ومن ضرورة فعل الا حصر فعل ما ندح
في معناه من الاعم ويلزم ايضا ان يكون متحركا بما فعله من الحركات ويسمى
كلاما بسببه الله من التكوينات وهو محال الرابع ان الصفة للحادثة لها
سببه في الفاعل وسببه في المحل فتسببه في الفاعل بامره محدثا
وتسببه في المحل بانها فيه وهما معنيان مختلفان وما نسبت الى الشئ
بانه فيه يقال بانه موصوف به لا محال حتى ان من قامت به حركة يقال
انه متحرك وان لم يخطر بالذهن كونه فاعلا بل ويحكى عليه ذلك مع القطع
بكونه غير فاعل لما قام به كالمقش والمخزن ففسر او عند ذلك
فلو ووصف التبارك به لا رب التبيين المختلفان في حكم واحد
هو جمع على ما سياتي الخامس هو ان انصاف من فاعله الكلام اذا الحمد

مكن هو الفاعل للكلام كونه منكلما على ما حنعناه سطل رسم
المتكلم على اصلهم بانه الفاعل للكلام اذ هو غير جامع السادس ان
لو كان المتكلم من فعل الكلام لو حب ان يكون المراد والقادر والعالم
من فعل الارادة والقدرة والعلم وليس كذلك بالاجماع ولا فرق بين
هذه الصور على ما لا يخفى السابع انهم اذا قالوا بان معنى كون الباري
تعالى منكلما ان فاعل للكلام معناه لهم فما طرقتكم في اثبات هذه
الصفة العقلية فان بالوادليل وقوعها كونه معدورة لله تعالى فليس
ان يكون كل مقدور واقع وهو محال وان قالوا طرقتنا ليس الا قول الانبياء
الذين دلت المعجزة على صدقهم وقد قالوا ان الله تعالى متكلم باسم و
نهي وغيره فلنا فلو لم يمت الله تعالى رسولا فبذلك انما يجب على
العاقلة معرفة الله تعالى معرفة سفلق بذاته وصفاته فكيف يعرف كونه
متكلما وذلك لا يعرف الا بالرسول ولا رسول فلا بد لهم من المتبا
تصنيفه احد من ايمان في القول بالحجاب المعرفة بالعقل وامان
القول بان المعرفة منسوبة بالرسول وهذه المحالات انما لزم من
القول بان المتكلم من فعل الكلام فالقول به مسموح ولا سبيل الى
القول بالثالث لما سبق في الارادة فلم يسبق الا اختصاصه بمعنى
القيام به وعند ذلك فاما ان يكون قدما او حادثا لا حازان يكون حادثا
والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال كما سبق فلم يسبق الا ان
يكون قدما وهو ضعيف ايضا فانه وان سلمنا سابق المسلمين على كونه
متكلما بكلام لكن الخصم ان يقول بانما واقعت على كونه متكلما بكلام
معنى انه خالق الكلام وعند هذا فمتنازعه اما محقق هذا المعنى
وحوازه اذ في اطلاق اسم المتكلم بهذا الاعراب لا سبيل الى
الاول اذ هو خلاف اجماع المسلمين على كون الرب قادرا على خلق
الحروف والاصوات وغيرها وان توزع في حوازل اطلاق الاسم
فهو محقق لعقوب لا حطلم من المعنى ومثل هذا لا بد اعلمه
مسائل الاصوات **المسلك الثامن** قالوا اجمع المسلمون
على ان التار تعالى متكلم بكلام فذلك الكلام لا محلو ما ان يكون قائما بذاته

تعالى

تعالى ولا يكون قائما بذاته فان كان قائما لا في ذاته فاما ان يكون قائما في
محل اوله في محل لا حازان يكون قائما لا في محل قائم ان ادعى انه جسم لطيف
كما قاله النظام فقد كسر العقل وان سلم انه عرض والعرض لا يقوم
بفسه ولا حازان يكون قائما محل والاشيق لم من عمومها وحضوره
اسم ابالة او للجملة التي هو منها وان بعدد الاشتقاق فلا بد من بعدد
ضائفه والكل متعدد فما عمن منه ويحتمل القول فيها ان الصفة
القائمة بالمحل لها صفة عموم وحضور والاشتقاق قد يكون من
جبهة عمومها كما اشتقاق العالم من العلم العام به وقد يكون من جهة
الخصوص كما اشتقاق اسم العصفه ما قام به من خصوص العلم بالفتة
وقد يكون ذلك لنفس المحل الذي قامت به الصفة كما اشتقاق
اسم الاسود للمحل الذي قام به السواد وقد يكون ذلك للجملة التي محل
الصفة من حملتها كما اشتقاق اسم العالم للانسان من العلم العام
بفسه وان بعدد الاشتقاق فلا بد من بعدد اصافه وذلك كما في
راحه المسك القائمة بالمسك فانه وان بعدد الاشتقاق منها
فلا بد من اصافتها وهو ان يتاه راحة المسك فلو كان الكلام قائما
فان في محل يسمى متكلما او من كلام المحل وليس كذلك فلم يسبق الا ان
يكون قائما بذاته الله تعالى وهو اما قدما او حادثا ولا حازان يكون حا
دثا والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو محتمل فلو سبق الا ان
يكون قدما وهو المطلوب وعلى هذا التقدير يبدأ بدفع ما انتجك
من المعتركة من قولهم انه لو خلق الله تعالى الرزق في محل مخصوص فانه
يرجع منه الوصف الى الرب تعالى حتى يتاه له رازق لا الى المحل اذ لا يتاه
له رازق وكذلك لو خلق الله تعالى الكتابة في محل فانه يتاه له كاتب
ولا يتاه للمحل كما يتاه وكذلك اذا خلق الحيوة في محل فللمحل ولا يرجع
الى المحل منه وصف فكذلك اذا خلق الكلام في محل وجب ان يسمى متكلما
ولا يسمى المحل الذي فيه الكلام متكلما اما الاشكال الاول فلابد وان
لم يعد الى المحل من عموم الرزق حكم قد عاد اليه من احضر وصفه
وهو كونه يتعاو لدة فقال المحل بلذد ومنتفع ولا كذلك الكلام

فانه لا يرجع منه الى المحل حكم لا عموما ولا خصوصا واما الاشكال
الثاني فلان اشتقاق الكلمات انما هو بل لكثارة ومعركة الابدات
والحوارج التي يعقربها وضع الرقود والحروف المثلثة الدالة لانها
تفسر الرقود بالحارة وعلى هذا تسمى باسمه الرب كما كتبا لعدم
صدور الكثارة عنه وقولها كتب ربكم على نفسه الرحمة اي وعد بها و
اوحى بها على نفسه وقوله وكنتنا عليهم فيها ان النفس معناه اوحى
والزمننا وقوله وانا لم يكنون اي من جنون ومنهون وقوله على السلام
كتب الله النورية سيد اي الزود حكما بقدرته ومشيئته واما الاشكال
الثالث فنذفع ايضا فان سمي المحل الذي خلقت فيه الحيوة حيا وذلك
على الاستتاق من خصوص وصف الحيوة وهما المثلثا ايضا من
النظر المتقدم وذلك انه لو قيل انه لم يولد له بل لم يزل من فاما الكلام
المحل ان يعود اليه من وصفه واصفا له كقوله والى ذلك سلبا غير
محدد الدعوى او القياس على بعض الصفات وهو غير لادمان يكون
ذلك خصوص تلك الصفة او ان خصوصها محض في مانع والمعتد
في ذلك ان ساء اجمع اهل الملل قاطبة على وقوع البعثة وتبلغ الرسل
الى الكافة فواع التكليف بالاوامر والنواهي والاعلام بما احصاه
الله مما كان وما سيكون وانهم ما يكون سلفون عن الله تعالى ولو لم
كن الله تعالى كلاما ولا امرا ولا نهي لما تحقق معنى السمع والرسالة فانه
لا معنى للرسول الا المبلغ لكلام المرسل فلو لم يكن الله تعالى كلاما
واي كلاما الرسول المخلوق فانه اياه عندم اذ الله تعالى عندنا الكلمات
هو الامر والناهي به فلا يكون رسولا ولا مبلغا بل كان
كاذبا في دعواه اني رسول الله الكفر فيما امرت به او نهيت كالوا
حد متنا اذا امر غيره او نهاه ولم يكن مبلغا عن الغير فانه لا يكون
رسولا بل ولما تحقق ايضا معنى الطاعة فالعبودية لله تعالى فان
من لا امر له ولا نهى لا يوصف بكونه مطاعا ولا حاكما ومن انكر ذلك
من غير اهل الملل كان محجوبا بما دلت عليه المعجزات القاطعة الدالة
على صدق من ظهرت على يده من الرسل المتقدمين الذين شاهد

ذلك

ذلك منهم من حصروهم وبنوا تربت احبارهم الى من غاب عنهم وعند ذلك
فالاجماع اصناف الكفلا منعقد على ان كلام المتكلم لا يخرج
عن الحروف والاصوات المسطحة الدالة بالوضع وعن ما هي
دليل على نفسه فان كان الاول فلا محلوا ما ان يكون لكلام الله تعالى
معنى في نفسه او لا معنى في نفسه وان لم يكن لم معنى في نفسه فلا يكون
امرا ولا نهيا ولهذا ان من قال لغيره افعل كذا او لا تفعل كذا ولم يكن
لعبارة معنى في نفسه لا يكون امرا ولا نهيا بل عايشا وان كان لها معنى
في نفسه فذلك هو الذي سردوا ثباته ولم ير عنه كلاما بنفسه وان
كان الثاني وهو ان معنى الكلام هو المعنى القاوي بالنفس فهو المطلوب
ولو لا ذلك لما تحقق كونه من كلاما وهو فلا محلوا ما يكون قدما او جادئا
لا حاز ان يكون حادئا او لا كان الرب تعالى محل الحوادث وهو محال فلم
يقال ان يكون قدما فان مل الاستدلال بالاجماع فرع تصوره و
كونه حجة واما ممنوعان على ما سبق في قاعدة النظر سلطنا ان
الاجماع حجة لكن القطعيات او النطيات لا اول ممنوع والثاني
مسلم وذلك لان مستند كونه حجة لا يخرج عن الظواهر والامور
الظنية فانه ما يحق فيه القطعيات فلا يكون حجة سلطنا ان حجة
في القطعيات ولكن ما سبق عليه كون الاجماع حجة او في غيره الاول
ممنوع والثاني مسلم وذلك لان الاحتجاج بالاجماع على ما لا يثبت
كون الاجماع حجة الا انه يكون دورا ممتنعا وناهي يدل على الاجماع
انما هو كلام الله تعالى والاجماع فلا يثبت كونه حجة الا انه لان كون الاجماع حجة
انما هو بالسمع والسمع مستند الى قول الرسول وصدق الرسول
في دعواه انه رسول متوقف على اثبات كلامه تعالى ما ذكرتموه
فكون دورا سلطنا صحة الاحتجاج بالاجماع مطلقا ولكن لا
نسلم وجود الاجماع فيما نحن فيه فلو لم يجمع الملل على ان الله تعالى
متكلم بكلام فقول اجمعوا على اطلاق ذلك لفظا او معنى الاول
مسلم والثاني ممنوع ولهذا قال بعضهم كلام الله تعالى حروف
واصوات وقال بعضهم هو مدلول الحروف والاصوات القاوي بالنفس

فاذا ما انفقوا عليهم من الاطلاق لفظا لا يدل على الكلام النفساني و
ما لم ينفقوا عليه لا يكون ما تاتى بالاجماع سلما الا اتفاق على المدلول ولكن
لا سيما بلزوم من ذلك ثبوت كلامه من صفته تناسله للرب في
وساير من وجهين الاول ان تلك الصفة تناسله اما ان يكون
من جنس كلام البشر ولا يكون من جنس كلام البشر فان لم يكن من
جنس كلام البشر فلا يكون معقولا وما ليس معقولا لا سئل الى
اثباته فضلا من اتفاق العقلاء عليه وان كان من جنس كلام البشر
فهو يمنع لوجهين الاول بلزوم ان يكون مشاركا لكلام البشر
في العرضية والامكان وان يكون الرب يعي محلا للعرض وهو
ممنوع الثاني انه لو كان من جنس كلام البشر فاما ان يكون من جنس
كلام اللسان او لا من جنسه فان كان من جنس الكلام اللساني فاما
ان يكون بحروف واصوات او لا بحروف واصوات او هو صوت
بلا حرفا وحرف بلا صوت لاحازان يقال بالاول اذا لا اصوات
لا يكون الاعراض طحاك احرام صلته من نزع او قلع والحروف
عبادة عن مفاصل تلك الاصوات ولا يكون الا مترتبة ومتفاقية
لا وجود للتقدم منها مع المتأخر وكذلك بالعكس فيكون حادثه
والحادث لا يكون صفة للرب فيها كما ياتي ولا احازان بقاها بالثالثة
والاخر خارج عن جنس كلام اللسان فان كلام اللسان عبارة عن
اصوات مقطعة دالة بالوضع على عرض مطلوب وعلى هذا يسمع
تفسيره بالثالث والرابع ايضا كيف وانما بعد ان يكون الكلام
حرفا بلا صوت فانما لا يعقل للحرف معنى غير مفاصل الصوت وتقدر
ان يكون الكلام صوتا بلا حرف ارد لا يزل عن صوت دور الرعد
ومثل الطبول وكهوه وان لم يكن من جنس الكلام اللساني فليس
لمعقول وما ليس بمعقول لا سبيل الا باسائه الثاني انه لو كانت
متصفا بصفه الكلام فاما ان يكون ذلك الكلام قدما او
دنا لاحازان يكون حادثا والامكان الرب يعي محلا للحادث وهو
محال وان كان قدما فهو ممنوع لثلاثة اوجه الاول ان الكلام ينقسم

الى امر ونهي ونهي واستنجا و وعد ووعيد ونداء وذلك بحر
الى اثبات قد عين فصاعدا وهو يمنع لما فيه من تعدد الالهة كما
سبق الثاني انه يقتضيه الكذب في الخبر في قوله انا ارسلنا نوحا وقول
واذ قال موسى لقومه واذا قال عيسى بن مريم للمؤمنين وكذلك
من حيث ان الخبر قد يورد الخبر عنه حادث الثالث بلزوم من
ان يكون امرا ونهيا وصرا واستنجا و وعد ووعيد ونداء
ولا منهي ولا محسرا ولا مستحرا عنه ولا موعود ولا منوعد ولا
منادي وذلك كله محال لما فيه من منافاه الحكمة ولزوم السنة
قولكم ولو لا ذلك لما تحقق معنى الطاعة والعبودية لله يعي ولا معنى
للرسالة والتبليغ ليس كذلك اذا لم يكن بقاها بان صحة الطاعة و
العبودية لله يعي تستدعي السحر والوقوع على وفق الارادة و
الاختيار على ما سبق في المسلك الاول وكذلك قد يشهد صفا
نفس تقض الناس تحت تصرف ارضاها بالعقول والنفوس العلوية
تحت بطلع على الاشياء العبدية من غير واسطة ولا يعلم فيسمع من
الاصوات ويرى من الصور ما لا تسمعه ولا يراه من ليس من اهل منزلة
من البشر على ما سمعه وراه القاهر في منامه فيكون حاله اذا كان يزل
منزلة ما لو اوحى اليه كما الله بان الامر العرفي كذا وكذا ولا منارعة في
الاطلاقات بعد فهم المعنى سلما انه لا بد من ثبوت صفة تناسله
ولكن ذلك لا يسمى كلاما اذا الكلام في اللغة عبارة عن الاصوات المقطعة
المسطحة الدالة بالوضع دلالة مقننه وسقدر ان يسمى ذلك كلاما فاما
لمعقول من الصفات التناسله غير خارج عما القدرة والارادة والتميز
الحاصل للنفس الحيوانية بالحواس الباطنة وذلك كما بصورة القوة
الحالده من شكل العنبر عن شكل الحمار وحوه وما بصورة القوة
الوهمية من المعنى الذي يوجب للشاه معرفتها من الذنب وحوه والتميز
الحاصل للنفس الباطنة بالانسانة بالقوت النظرية التي بها ادراك
الامور الكلية بالفكره والروية وذلك كمنصودنا معنى الانسان
من حيث هو انسانا وحكمنا عليه بانه حيوان وخوفان اريد به القدرة
او الارادة فذلك غير خارج عما سبق اثباته من الصفات وان اريد به
التميز الحاصل للنفس الحيوانية والانسانية فذلك ايضا غير خارج

عن فصل العلوم كيف وانه بعد ان سرار به التمييز الحاصل با
لحواس الباطنه فان ادراكها كذلك لا يكون الا باطباع الصور
المحسوسه اولاً في احد الحواس المظاهرة الخمسه ثم توسطها
في الحس المشترك ومع القوة المرتبه في معدن الحواس الاول من
الدماغ على نحو اطباع الصور في الاجرام الصغيره المتقابلة ثم
توسطها في المنكره ثم في الوهميه ثم في الحافظه وبعض هذه
القوى وان لم ينفرد في الاطباع الا حصول المادة كالحس المشترك
والمعكره والوهميه والحافظه فهي لا ينفك في الاطباع عن علائق
المادة وان ادراكها لا يكون الا باطباع الاشكال والصور الخرو
المتقابلة للتحري وان طباعها اصل التحري لا يكون الا ما هو قابل للتحري
والتارك لها تسبب ان يكون محرراً سلمنا انه وراء العلم والقدرة
والارادة ولكن ما المانع ان يكون هو حدث النفس هو بعد رات العيا
رات اللسانيه وهو حدث النفس بالعبارة المختلفه بالحرية والجمعة
ونحوها وذلك خارج عن العبارة وما جعلتموه مدلولاً لها سلمنا انه خارج
عن حدث النفس بالمعنى المذكور ولكن لم قلتم انه ليس بحرف ولا صوت كما
ذهب اليه المحسوس سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ثبوت كلام النفس بعد
لكنه معارض بالنصوص والاجماع كما سبق **في المسئلة الاولى**
والجواب قولهم هذا مستل بالاجماع وهو مع تصوره وترغ كونه حجة
عنه جوابان الاول ان الاحتجاج انما وقع بمساعده المحسوس على ذلك
واجماعهم على ما ادعيه فلا ينفرد اثبات ما ادعيه من ان الله
له كلام الى دليل مستأدة الخصم عليه ومن انكر ذلك من اجاب
الملك فالحج عليه بالاجماع بل ما ورد من التواتر الفاطح باخبار من
وجب تصديقه بذلك على ما سلف الثاني وان سلمنا ان الاحتجاج
بالاجماع فقد سلمنا الدلالة على تصوره وعلى كونه حجة في قاعدة النظر
على هذا فقد اندفع ما ذكره من السؤال الثاني قولهم هذا مستل
بالاجماع في ما يقضي الى الدور ليس كذلك فانا لا نسلم ان صدق القول
سوقف على ثبوت كلام الله له بل لا يوجب كلام الله ولا على وجوده
من حسان دلالة المعجز على صدق معلومه بالضرورة على ما سلمنا
وبعد ان ثبت صدقه بالمعجزة فان الضرع عن وجود الله تعالى صفاته و

كلامه

كلامه ثبت باخباره من غير دور قولهم الاجماع تنفقد على اللفظ والمعنى
قلنا على اللفظ والمعنى اما اللفظ فمن غير خلاف واما المعنى فلا سند في
اجماعهم على ان قول القائل التارك متكلم بكلامه معنى غير ان الاختلاف
واقع في نفس ذلك المعنى والاختلاف في نفس المعنى غير مانع من الاتفاق
على ان اللفظ له معنى واذ ثبت انه معنى فذلك المعنى ان كان هو العيا
دة فلا يبدلها من معنى في نفسه على ما بعد من تقريره قولهم لو كان من
جنس الكلام المشترك كان مشاركاً في العرضة والا لكان فقد
سبق جوابه فيما بعد قولهم اذا لم يكن من جنس كلام الله لكان
مفقولاً ليس كذلك فانا انما نريد ما يحده الانسان من نفسه عند قوله
لعنده افضل كذا ولا يفعل كذا وكذلك في سائر اقسام الكلام وهذه
المفاني هي التي يدل عليها بالعبارة وينسب عليها بالاشارة وهي
مفارة للعبارة اذ هي مدلولها والدال غير المدلول وانها لا تبدل وان
بديلت العبارة الدال عليها وانها غير وضيفة ودلالتها وضفته
قولهم ايمان يكون قدما او حادثا قلنا قد يكون قولهم انه يقصر الى بعد
الالهه في جوابه ايضا سابق قولهم بفضله الكذب في الحس منه وان
يكون امراً ونهياً وصحياً ولا مأموراً ولا منعه ولا غير فقولنا ان قلنا
بذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا من ان الكلام قضية واحدة
ولا يصف كونه امراً ونهياً وصحياً الى غير ذلك من الاقسام في الازل بل
فما لا يزال بعد دفع الاشكال وان سلكتما مذهب الشيخ ابي الحسن
الاسعري من انه يصف في الازل كونه امراً ونهياً وغيره من اقسام
الكلام فبعد ان يكون في نفسه صفة واحدة وان اختلفت العيا
رات عنه بسبب اختلاف النسب والاضافات الى المقلقات وذلك
ان يقال الامر هو الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل والحققات
العقاب على الترك وفي النهي بوجوه والوعود والوعيد الحسب اتصال
بمع او ضرر في طرف الاستقبال من الحس والاستخبار الاخبار بان
دة الاستعلام والنداء الاخبار ببارادة المحسوس وعلى هذا النحو
عند هذا فبعد ان يعوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح مثلاً
ويكون المعجزة عنه قبل ارسال انا نوسله وبعد ارسال انا ار
سلمنا نوحاً فالمعبر عنه يكون واحداً وان اختلف عنه بسبب اختلاف

الاحوال التي هي متعلق الحس العدم ولا يصح ذلك الى الكذب في المعنى
العام بالنفس المعرنة ولا بالنسبة الى المعربة ايضا وكذلك ايضا
كوزان في يوم نذات الله تعالى طلب جلع المعلن من موسى على جبل
الطور واقضاؤه من على بعد من وجوده ويكون العبرة عنه
مثل الوجود بصيغته انا سنا من وعيد الوجود بصيغته اطلع الدالة
علم الظلي والاقصاء العدم الاولي وهذا الوجود الواحد متا
في نفسه اقصاء فعل من شخص معدوم واسمي ذلك الاقضاء وال
حين وجود المصغر منه فان اذا علم به اما بواسطة او بغير واسطة
وكان الطالب ممن يحب الاقضاء كان ذلك الاقضاء نفسه
امراله وموجب الاقضاء وطاعته من غير استيناف طلب اخر
فعل هذا النحو هو امر الله تعالى للمعدوم وبفلقه به واستزاد منهم
المامور بما يكون عند تعلق الخطاب به في حال وجوده لا غير ومن
فهم معنى كلام النفس ورفع عن وجه الارمان المتناقضة والاحوال
المختلفة لم يحف عليه ما قرناه وربما استخرج بعض الاصحاب
في هذا الباب الى المناقضة والالتزام فقال كيف يصح استعلام
تعلق الامر بما معدوم وعند كذا انه لا يناول والى المامور به
الاقل حدوثه ومما وجد حرج عن ان يكون مامورا به وهو احد
متعلق الامر فان لو بعد تعلق الامر بالفعل المعدوم لم
بعد تعلقه بالفاعل المعدوم وايضا فان الامة مجمعة على
اساءة وفساد هذا مامورون وعند كذا الامر قد يفسر ويصغر
فاه الوجود وجود مامور ولا امر لم يعد وجود امر بلا مامور
ولولزم من وجود الامر وجود المامور للزم من وجود القدر
رة وجود المعدوم وذلك بحر الى قدم المقدور والعددة و
هو محال على كلام المذميين وقد نظر وذلك ان الامر والنهي
من خطاب التكليف والتكليف يستدعي مكلفا به والتكليف
به يجب ان يكون معلوما مفهوما ليصح فصدده لغرض الانشا
به والامر بها عنه اذ هو مقصود التكليف فاذا الفهم شرط
في التكليف ولهذا يخرج من لا فهم لم عن ان يكون داخل في
التكليف كالجادات وانواع الحيوانات العجاوات ونحو ذلك

لعدم

لعدم شرط التكليف من حقهم وعند ذلك فلا يلزم من تعلق
الامر بالمأمور به مع عدم تعلوه بالما مورع عدم الفهم فان
تعلوه بالما مور به ليس تعلق بتكليف بخلاف تعلوه بالما مور و
المقول بانه اذا كان وجود ما مور ولا امر طاز وجود امر بلا مامور
قد عوى مجرده عن الدليل كيف رانه لا يلزم من كون الشخص مختلفا
بما كان من الامر مع وجود شرط التكليف وهو الفهم محققا
لتكليف مع اساءة شرطه وهو فهم المامور وعلى هذا فقد حرج
الاولا وبالقدرة اذ القدرة معنى من سانه محقق الوجود الممكن
به لا ما يلزمه الوجود وذلك متحقق بدون وجود المقدور
بخلاف الامر فانه تكليف والتكليف بدون شرطه ممسح فاذا معنى
كون المعدوم مامورا ليس معناه غير تعلق الامر به بشرط الوجود
والفهم على ما اسلفناه وما ذكره في محقق معنى الطاعة والعبودية
والعبودية فغير صحيح والامر فان يكون كل شخص يفعل شئ امرًا
وسريرة نهيًا وان يكون الاقضاء على وفو التسخير طاعة كانت
ذلك في نفسه عبارة او معصية وهو محال فانه ليس كل بالسريرة
مامور ولا كل ما اساء العبد في فعله وان كان على وفو التسخير
طاعة وعلى هذا فلا بد من تفسير الامر والنهي بما ورا ذلك وهو
ما بعد في نظر اهل العرف بتكليفًا ولولا ذلك لما تحقق معنى التبليغ
والرسالة على ما اسلفناه قولهم ان المعنى النفساني لا يسمي كلاما
سلك ذلك اذ لا مانع منه من جهة الاطلاق فانه يصح بقاءه في نفس
كلامه وفي نفس فلان كلامه ومنه قول الله تعالى ويقولون في انفسهم
ومنه قول الشاعر ان الكلام لعي الفواد وانا جعل اللسان على
الفواد دليلا ومنه الاستشهاد والاطلاق دليل صحة اطلاق
الكلام على ما في النفس ولا يطر الى كونه اصليا فيه او في ما يد عليه
او فيها كيف وان حاصل النزاع ههنا المناهضة بصدده لغوية و
اطلاقات لفظية ولا حرج مما بعد فهم المعنى قولهم المعقول
من الصفات النفسانية عن حارج عن القدرة والارادة و
التميز ليس كذلك وسانه هو انه اذا قال القائل لعبيده افعل كذا

فالذي يحده من نفسه مدلول الصفة ليس هو الارادة ولا القدرة
ولا التميز بل معنى احرازه ليس هو الارادة فان الارادة التي هي مدلول
صحة الامر اما ان يكون هو ارادة العفل والامثال او ارادة احداث
الصفة او ارادة جعل الصفة داله على الامر على ما هو مذهبهم
لا حازان يكون هو ارادة العفل والامثال فان الامر قد يوجد في
ارادة العفل وما ينسب وجهه من الاول هو ان الاجماع منقاد على ان
من علم الله تعالى لا يفتن كافي حبل وعينه انه ما مور بالامان ولو برده وقوع
الامان والامثال فان تعلق ارادة التاكيد بفعل ما علم انه لا يقع
محال التاكيد هو ان من الافعال ما هو ما مور بالاجماع كالصلوة والزكاة والنجس
مخوذلك من العبادات المحسنة وقد لا يكون مراد الكونه غير واقع ولو علمت به
الارادة لاستحالة ان لا يخصصه فان لا معنى لتعلق ارادة العفل عن
خصصه زمان حدونه فلا يعلق التعلق من غير تخصص وقد اجماع الاصحاب
في ذلك بوجه من احراز الاول ان السيد المعاتبين حرمه السلطان على ضرب
عنده اذا اعد رايه مخالف امره وامره بين يدي السلطان المحقق عنده فانما
يعلم انه لا يريد منه الامتثال لما فيه من ظهور كذبه ومحقق عباد السلطان
له ومع ذلك فان اهل العرف بعدونه امر او تاهيا ولو لم يكن امر المأمور
عذره ولما عد العبد مطيعا او عاصيا بعدر المحالفة والفعل به
سدغ قول العاقل انه موهوم بالامر وليس بامر بوع انه متمسك في امر عقلي
بامر عر في واطلاق لغوي فهو لا يرتفع على اصحانك اعتماده ان الامر هو المطلوب
واقصا العفل فانما كما قيل ان العاقل لا يريد ما يظن به كذبه ومحقق
عقابه فكذلك يعلم ان العاقل لا يريد ما يظن به كذبه ومحقق به عقابه
فكذلك يعلم ان العاقل لا يطلبه قبح ذلك ومع ذلك فهو امر بدون
الطلب فكما هو لا يرتفع على اعتماده الخضم كون الامر هو ارادة العفل فهو
لا يرتفع على اصحانك اعتماده ان الامر هو المطلوب الفعل الوجه الثاني ما
اشهر من وصية ابراهيم الخليل عليه السلام من امر يدخ ولده مع عدم
تعلق الارادة بوقوع الذبح لعدم وقوعه على ما سلف سابقه وما سلفه
من ان ذلك كان متاما لا امر الا ان تعلق الامر لم يكن الا بالغير على
الذبح او الامكان امراد السكران الذبح مما وقع وانما الذبح

وبهذا

ولهذا قال قد صدقت الرؤيا لم تدفع فان اكثر الوحي الى الاسرار انما
كان محبه المنام ولو لم يكن ذلك عبرة طريق الوحي والامكان اقدار النبي على
فعل محرم بالا اصل لم ودلائل محال وحمل الامر على صرا الذبح من العرف او
الامكان وامر بالسلب باطلا والماصح سميته بلا اذ لا يراه فيه ولا
سميه الذبح فذامع وقوع المأمور به سدغ القول محقق وقوع الذبح
وانفعال الحرج وهو وان كان من الطواهر المصلحة على الظن فيقتد عن
التيقن هذان مثل هو ارادة العفل ولا حازان يكون عبارة عن ارادة
احداث الصفة فانه ليس مدلولها فان مدلولات اقسام الكلام مختلفة
ولا اختلاف في ارادة احداث الصفة ولا حازان يكون عبارة عن ارادة
جعل الصفة داله على الامر لئلا يوجه الاول انه صرح بان ارادة
وراء الامر الذي هو مدلول قول افعل وامر بك وانت ما مور الثاني ان كل
عاقل يدعي بان قول العاقل افعل ليس سرحمة عن ارادة جعله الا
على شئ مخصوص الثالث ان كل عاقل يحد من نفسه بقا ما دل عليه
قوله افعل وان عدم لفظه و ارادة جعله داله على شئ با واما انه يمنع
ان يكون هو العدة فلان العدة على ما سبق عبارة عن معنى بلية
الاحراز بالنسبة الى كل ممكن والامر والنهي لا يعلق بكل ممكن فان انطا
عات ممكنة ولا يعلق بها النهي والمعاصي ممكنة ولا يعلق بها الامر فانما
العدة اعم من الامر هذا الوجه والامر عند العاقل ليس محوذا التكليف بما
لا يطاق اعم من العدة من جهة اخرى وهو يعلقه بما يمكن وغير الممكن
وان قيل انه عبارة عن القدرة على التكليف فكل عاقل يحد من نفسه
وحدا ما صرود بان مدلول قول افعل ولا يفعل وكذا في سائر اقسام
الكلام ليس هو العدة على التكليف بل غيره واما انه لا يمكن تفسيره با
لعلم او ضرب منه من حيث ان العلم اعم من الامر اذ هو قد يعلق بالامر
سعلق به الامر للمعاصي وما يعلق به الامر كالطاعات فلا يكون الامر
هو نفس العلم كيف وان كل عاقل يحد من نفسه ان مدلول قول افعل
ولا يفعل وراء كل ما بعد من انواع العلوم بعد بان مدلول الصنع
الدالة خارج عن العلوم والعدد والارادة وذلك هو المطلوب فويلهم انه
حدثت النفس ليس كذلك لو حيز الاول هو ان حدثت النفس

بالعبارة اي بصور الحروف والكلت الدالة لا بصور مع عدم العبا
رات اللسانة حتى انا لو قدرنا اننا نسمع عرف لغة ولا حطرت
له العبارات اللسانة سال فانه لا بصورة نفسه شانه من ذلك
وما يلزم من ذلك اصل المعاني التي يمكن التعبير عنها بالعبارة
اللسانة من الطلب والافصاء وغيره من المعاني بل يكون لديه حاضرا
عسلا التا هوان ما بصوره من الحروف والكلمات غير حسد بل
اصطلاحه مختلفه بلحلاف الاصطلاحات في الاعصار والام ولهذا
حوزان عدت نسه عبارات مختلفة كالعربية والعجمية ونحوها
وما حده في نفسه من بدولات هذه العبارات محلا سدا ولا
مخلف قولهم ما المانع من ان يكون ذلك الكلام النفس في حروف و
اصوات فلنا ان مثل انه حرف وصوت حروف وما واصواتا فلا
سنة كونه حادنا ضرورة ان الحرف معاطع الصوت وكل واحد
فله اول و آخر ولا بصورا اجتماع حرفين منها معا بل على التعاقب
والتحدد ففقد وجود الحرف الا حرمه ما الاول وعند وجود
الاول فالآخر لا يكون موجودا وذلك ظاهر مستغنى عن الاطناف
فنه ولو مثل ثبوت مثل ذلك الله تعالى صلواته من ان يكون محلا للحركات
وهو محال كما بان وان مثل انه حروف واصوات لا حروف واصواتنا
مجاصلة مرجح الى المنازعة في الاطلاق اللفظي ولا معنى ان حوا اطلاقا
في ذلك موقوف على ورود الشرع به والشرع وان ورد باطلاق
الحروف والاصوات كما سبق فلا سلمانه ورد بذلك في الكلام
النفسا حتى يعالج حوازه وما ذكره من المصووص والاجماع فقد سبق
حوازه في المسالك الاول وادانسانه مصف بصفه الكلام وان كلام
ندم على ما سبق وان ليس بحرف ولا صوت فهو محلا اكثره فنه في
نفسه بل التكررا نمانه في تعلقاته ومعلقاته كما سلف فان قيل
قل بالانماري نسه في اسام الكلام الى امر ونهى وغيره من اقسام
الكلام وان ما القسم الله حقائق مختلفه وامور متميزة وانها من
احصا وصاف الكلام لان الاحلاف عائد الى نفس العبارات و
التعلقات والمعلقات وبهذا فاننا لو قطعنا النظر عن العبارات

والتعلقات

والتعلقات والمخلفات ورفناها وهما لا يخرج الكلام عن كونه
نفسا واصفا فان ما اخبر عنه من القصص الما ضية والامور
السالفة مختلفة متميزة وكذلك الامور والمتمهيات
مختلفه ايضا فلا بصوران يكون الحرف عما جرى الموسى مؤنفس
الحرف عما جرى لعيسى ولا الامر بالصلوة هو نفس الامر بالزكوة و
غيرها ولا ان ما تعلق برده هو نفس ما تعلق بعمره ولا ما سمي خرا
هر عن ما سمي من اذا الامر طلب الحرف لا طلب فيه بل حكم نسه
مفرد الى مفردا حجابا وسلبا فثبنا ان الكلام ما انواع مختلفه والكلام
عام لكل يكون جنسا لها قلنا قد سا فيها بعد ما ان الكلام قصه
واحد ومعلوم واحد بما بالنفس وان احلاف العبارات عنه
سبب احلاف التعلقات والمعلقات وهذا النوع من الاحلاف
ليس راجعا الى احصائه الكلام بل الى امر خارج عنه وعلى هذا
يقول انه لو قطع النظر عن التعلقات والمعلقات وهذا النوع
من الاحلاف ليس راجعا الى احصائه الكلام بل الى امر خارج عنه
وعلى هذا يقول انه لو قطع النظر عن التعلقات والمعلقات في
الحارصة لا يسيل الى بوهم احلاف في الكلام النفساني اصلا ولا
يلزم منه رفع الكلام في نفسه ووزا جمعته وعلى هذا فلا يخفى
ان دفاع ما استبعدوه من اتحاد الحرف واحلاف الحرف واتحاد الامر
واختلاف الامور وكذلك احلاف الامر والحرف مع اتحاد صفه الكلام
فان مثل اذا قلت بان الكلام قصه واحدة وان احلاف العبارات
عنها سبب التعلقات الحارصة فلم لا حوزان يكون الارادة و
العلم والقدرة وما في الصفات با حقه الى معنى واحد ويكون احلاف
التفسيرات عنه سبب التعلقات لا سبب احلافه في ذاته وذلك
بان سمي ارادة عند فعله بالمحصص وقدرة عند فعله بالاجاد
وهكذا سائر الصفات فان ذلك لا يلا حوزان يعود ذلك كله الى نفس
الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحى ب ذلك بانه
يوسع ان يكون الاحلاف من القدرة والارادة سبب التعلقات

والمستقلات اذا القدرة معنى من سائر ما في الابدان والارادة معنى
من سائر ما في المصير الحوادث بحاله دون حاله وعند اختلاف الثا
تيرات لا بد من اختلاف في نفس الموشور وهذا اختلاف الكلامات
تعلقا به متعلقا به بوجوب اثره فضلا من كونه مختلفا وفيه نظر وذلك
انه وان سلمنا امتناع صدور الاثار المختلفة عن الموشور الواحد
مع امكان الشاع فيه فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة وذلك
لانه القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عندنا هي نفس الذات
لانه زائد عليها والاكانت الذات تائه في العدم وذلك مما لا يتوكل
به واذا كان الوجود هو نفس الذات فالذوات مختلفة فتاثر القدر
رة في اثار مختلفة فلزم ان يكون مختلفا كما فرودة وليس كذلك و
ايضا فان ما ذكره من الفرق وان استمر في القدرة والارادة فغير
يستمر في باقي الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونه
نهما مؤثرة في اثرهما والحق ان ما اوردوه من الاشكال على القول بايجاد
الكلام وعوده لاختلاف المستقلات والمختلفات مشكلا وعسى
ان يكون عند غير محله وبعينه حوايه من مصاصها بالالف واللام
القائم بذاته خمس صفات مختلفة وهي الامر والنهي والحبر والاستيحاء
والنداء **المسئلة السادسة اثبات الادراك لله**
تعالى والادراك وان اطلق معنى العلم بالشيء فانه يصح ان يقال ادرك
تعالى الشيء اذا علمه ومعنى اللوح ان يقال ادرك فلان العصر الفلاني
اد الحجة ومعنى البلوغ لحاله من احوال الكمال ومنه يقال ادرك العلم
ان يبلغ سن كمال العقل وادركت الثماد ان اذهت واستوت الا
ان المقصود فيما نحن فيه انما هو الادراك بمعنى السمع والبصر وقد
اجمع العلماء على ان الواحد متاثر في توارثه فواضح في الاعراض
قال هو مدرك لا يدرك ومن اثبت الاعراض فاه هو مدرك بادر
وان الادراك معنى غير الادراك عرضا محرر من المدرك
عند المعتزلة وقام بغير المدرك عند من لا يرى حكم الصفه
عن محملها وعند هذا اختلف المتكلمون في الرب تعالى ذهب اصحابنا

له انه سمع بسمع بصير بصير وذهب المعتزلة الى انه سمع بلا
سمع بصير بلا بصير وذهب من الجاهل الى ان معنى كونه سمعيا بصيرا
انه لا يفرقه وذهب الكعني الى ان معناه انه عالم بالمسموعات
والمبصرات وقد اعتمد اصحابنا في المسئلة على الملك المشهور وهو
انهم قالوا النار تعالى في الحكي اذا قيل حكما لا على عذبه او عن صده وكونه
حيما موجب لقبول السمع والبصر فلو لم يصف النار تعالى بالسمع و
البصر لكان متصفا بصفه وصدق البصر والسمع صفة نقص فسمع
ايضا في النار تعالى به وبيان ان موجب لقبوله للسمع والبصر كونه حيا ما
زنيه في الشاهد فان موجب لقبول الانسان وغيره من الحيوان لذلك
انما هو كونه حيا فانه لو بدر ان موجب لذلك غير الحياه من الارصاف
لكان منتفصا واذا كان المراد بقبول ذلك انما هو كونه حيا فالنار
تعالى كاساسا في حياها يكون متصفا بها والاكوان متصفا
باصنادها وهو مجمع واعلم ان هذا المسلك مما لا يقوى نظرا
ما صعدنا في مسئلة الكلام والذكر بده من ان تقول حاصل الطريقة
التي لا يماثل التمثيل وهو الحكم على الغائب بمثل ما حكم به على الشا
هد جامع الحماه وهو انما يصح ان لو سئل الحكم في الاصل الممثل به
لمعنى لا انه ثابت لنفسه او خلق الله تعالى في ذلك من غير اعتبار الح
امر خارج يكون صحيحا وهو حيا وان سلمنا انه **تعالى** لمعنى لكن لا بد
من حصر اوصاف المحل وذلك لا يتم الا بالحبر وهو غير مقيد
لنفسه كما سلف به وان افاد علما للثابت فلا يكون حجة على غيره
فان بحث في تدليله على حق عمر ومروان سلمنا الحصر فلا بد
من العرض لا بطلان التاثير في كل رسمه يحصل له مع اضافته الى غيره
وذلك مما يفسر وسيق وان سلمنا العرض لا بطلان غير المستثنى
غير ان ما به ابطال غير المستثنى فهو لا بد من ابطال المستثنى فانه
منتفص في اعضاء الانسان واعصاه غيره من الحيوان فانها حية
مع استثناء السمع والبصر وصدقها وان سلمنا ان الحكم لعين
ما عين لكن من الحان ان يكون ذلك له باعتبار الشيء الموصوف
به ومنها لو سئل ان الموصوف به في محل النزاع هو الموصوف
به في محل الوفاق لم يلزم الحكم وان سلمنا المصحح كونه حيا لا

غير قائما بلزوم ذلك في حق الله تعالى ان لو كان اطلاق اسم الحي
على الله تعالى وعلى الواحد منا معنى واحدا وهو غير مسلم ولا يكره
مركون الحياة في حق الله تعالى بشرط الصحة ان تصاف بالعالمية
والعادرية كما في الحياة في الشاهد المائل من الحواس نحو
اشتراك المختلفات في لازمه واحد سلمنا اتحاد اسمي الحس
الشاهد والغائب ولكن لو قلتم ان يلزم من وجود المصحح وجود
الصحة وما المانع من ان يكون ذلك التارك في مائة ادلا يلزم
من المصحح سفاء المانع ولهذا فان كونه حيا كما ان المصحح اجزاء الاد
راكات فهو مصحح الشاهد لا ضدها وما يلزم من وجوده
في حق الله صحة انصافه باصدا الادراكات وقد رد على اسئلة
اخر يمكن الانفصال عنها وهو ان عالم سلمنا انه يلزم من وجود
المصحح صحة انصافه بالادراكات ولكن ما الله يعنى باصدا الاد
راكات ان اردت ان يترجمها عدم الانصاف بالادراك فهو حق ولكن
لا سلمنا ان الانصاف لعدم الادراك تسمع والقول بان صفة
بعض غير محل النزاع وان اردت معنى ثبوت امر مسلم وسانه
انه لو كان معنى لو حبان يدرك الحي من نفسه كادراك جمع
صعابته التي تشرطها الحياة وذلك كما اذا قدر او علم فان
يدرك كونه قادرا او عالما والعمل الاضطراري شهادتنا
لا يدرك معنى عند عدم ادراك الامور العامة عن سلمنا
وجود اصدا بالادراكات ولكن لا سلمنا امتناع فاعلم الحي
عنها كما ذهب اليه ابو الهذيل سلمنا امتناع الحلو ولكن
لا سلمنا ان اصدا الادراكات من صفات التقصير كما يذهب
في مسألة الكلام سلمنا انها تقصير ولكن لو قلتم بامتناع
انصاف الرب تعالى منها وليس رجعت الى الاجماع فقد ركن كون
الاجماع حجة انا هو النصوص من الكتاب والسنة فليرجح
في اثبات السمع والبصر اليها اذ هو اولي من هذا التطويل
مع صنفه سلمنا دلاله ما ذكرتموه على انصاف الرب تعالى
بالسمع والبصر لكنه سيعرض في الادراكات من التسم

والله

والذوق والمسرفان ما ذكرتموه بوجوب كونه يعنى صفا بها
ولو فصل به قابل والحب اما السؤال الاول فمندفع وذلك
لانه اذا ثبت كون الرب بوجبا وان كونه حيا مصححا لا تصاف بها
لسمع والبصر فالسمع والبصر صفة الكمال للحي على ما تقدم
عبر به فاذا لم يكن يتصف به فهو باقصر وسواء كان صفة هو
عدم السمع والبصر ومعنى ثانيا ما كلف وان الادلة الدالة على
ثبوت الاعراض دالة على كون اصدا السمع والبصر معنى
وسنن ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى قولهم لو كان ثبوتها لكان
مدركا ليس كذلك لوجود ثلثة الاول هو ان الشهر هو من اصدا
العلم وهو معنى وما يلزم ان يكون مدركا فانه لو كان مدركا لكون
سأها لما لانه سامنا فاد السمع كل معنى محاذ يكون مدركا انما
هو انما لسلك كل معنى محاذ يكون مدركا وكرهنا كان من صفا
ت الحي وانما لا يكون من صفات الحي الاول مسلم والثاني ممنوع
ولكن لم يلزم بان المانع من صفات الحي اذا المانع من الادراك
بالسمع والبصر في البدن والرجل عندنا محال للمانع للجماد
الثالث سلمنا ان كل معنى محاذ يكون مدركا ولكن مني اذا
لو لم من التسلسل واذا لم يلزم الاول ممنوع والثاني
مسلم والموانع لو لم وان يكون مدركا للزوم من عدم ادراكها
ادراك ما نعرفها وهلو حرا الى غير النهاية وهو محال واما منع
احالة الحلو من الاضداد فقد سبق حراية في مسألة الكلام
واما الاصحاب فقد استدلوا على موقع المنع من اربعة اوجه
الاول ان الانعاق واقع على المحل بعد انصافه بفض الصفا
ت لا يحلو عنها الا بصددها فاما ان يكون ذلك لادما ولا يكون
لاذما فان لم يكون لادما صار لا يسمع وهو خلاف الاجماع و
ان كان لادما يلزم ما النفس الذات وعلى كلا السعدين يلزم
استمرار هذا الحكم بدوام الذات الثاني انه لو جاز صدو المحل
عن جميع الاضداد فاما ان يكون التناقض بينهما واجبا او لا
يكون واحصافان كان غير واجب فلا يسمع وجودها معا وهو
محال وان كان التناقض واجبا فهو المطلوب الثالث هو ان

المحل لو كان جلوه عن الاضداد فاما ان يكون ذلك لذاته او المعنى
فان كان الاول فلزم منه امتناع انصافه بواحد منها وهو
محال وان كان الثاني فلزم ان يكون مصفيا بعض الاضداد
طال جلوه عنها وهو محال الرابع انه لو جاز خلوا المحل عن جميع
الاضداد لاستغنت الدلالة عن الاستحالة حلول الحوادث بذا
ت الرب فكل اذ لا طريق الى ذلك عن قولنا لو جاز ان يكون محلا
للحوادث لما خلا عنها واصداه ها في الازل وهو ممتنع لما فيه
من وجود حوادث متعاقبة الى غير النهاية ويمكن ان يحاب عن الاول
بانه لا مانع ان يكون ذلك من لوازم انصاف المحل بالصفة لانه من لوازم
ذم الذات ولا اذم الذات وعن الثاني سقي وجوب التعاقب ولا يلزم
من انصاف وجوب التعاقب حوازا لاجتماع وعن الثالث ان خلوا المحل عن
الاضداد لذاته ولا معنى وعن الرابع بما فيه من نصح الاصل ضرورة
صحة ما لا يصح الاله واما السؤال الثالث والرابع فتمتدح بما حقه
في جواب السؤال الاول واما السؤال الخامس فقد سبق جوابه في ثلثة
اثبات الصفة محبة العموم **المسئلة الثالثة** وهو من
سبب اصول المعترلة وهو ان الله تعالى حي لذاته وكل حي لذاته فانه يدرك
المدرک عند وجوده فالتار يدرك المدرک عند وجوده اما ان حي
محم عليه مع تمام الدليل عليه بما ياتي واما ان كل حي لذاته يدرك المدرک
عند وجوده فهو الحي في الشاهد مدرک ومدرکته معللة بكونه
حيا ومفهوم الحية متحد في الغايب والشاهد فله من كونها معللة
المدرکته في الشاهد ان يكون عليه في الغايب ما بان كون الحية في الشا
هد علة المدرکة هي ثلثه اوجه الاول ان بعض الحي اذا كان حيا كان
مدركا واذا خرج عن كونه حيا بالقطع وغيره خرج عن كونه مدرکا
وروان المدرکة معه وجودا وعندما يدل كونه علة لها الثاني
ان الحي السليم الحاسه اذ حصر المدرک وانصاف الموانع ووجدت الشر
يط كان ادراكه وحيا وادراكه اما ان يكون معللا بكونه حيا او انصاف
المانع او صحة الحاسه او بوجود المدرک ولا من اخر لاجازات
يكون معللا بانصاف الموانع لثلثه اوجه الاول هو ان انصاف الموانع بعم
الحي والمت وذلك بوجوب كون المس مدركا وهو محال الثالث لعدم

لا يكون علة لا يرتبوني الثالث هو ان الموانع المسفنه كثيرة فاما
ان يسلل المدرکة بواحد منها واما بالكل اولا يسنئ منها والاول
متمسك اذ لا اولوية لبعضها دون البعض والثاني متمسك لانها عند
الاجتماع اما ان يكون كل واحد مؤثرا في حمل الحكم او في بعضه
او انه لا ياتر لكل واحد منهما شئ الاستسلا في الاول والا كان
كل واحد منهما مستغلا بالحكم ومعنى استقلاله انه ثبت به لا غير
في ذلك بطلان استقلال كل واحد منها ولا سبيل الى التلک لعدم
السفص في الحكم وان كان الثالث فهو المطلوب ولا حاز ان يكون
معللا بصحة الحاسه لانه لا معنى لصحة الحاسه عن انصاف الافات
عنها وهو يعود الى القسم الذي تقدم ولا حاز ان يكون معللا بوجود
المدرک فان المدرکة بكونه موجوده في غير المدرک والعلة لا تجب
حكما في غير محلها **سما ياتي في العلة والمعلولات** ولا حاز ان
يكون المدرکة معللة بما خارج عن هذه الاقسام والالزم
من فرض عدمه امتناع الادراك مع فرض الحية ووجود المد
رک وصحة الحاسه وانصاف الموانع وهو محال الوجه الثالث هو
انه اذا كان المحل حيا مع صحة الحاسه وانصاف الموانع والمدرک
موجود فانا نعلم حصول المدرکة ولا شك انها موقوفة على وجود
المدرک وعند ذلك فاما ان يتوقف المدرکة على شرط اخر او لا
فان توقفت على شرط اخر فاما ان يكون من الشروط المذكورة
من صحة الحاسه وانصاف الموانع من العيب المفروض والبعد المفروض
وارتفاع الحيا وخارجا عنها لاجازات انصافه بالاول لان هذه
الشروط انا نعلم ثبوتها في حق الاحسام والله تعالى ليس بحسب
فلا يصور ثبوتها في حقها وما استحتم ثبوتها لشيئ استحتم كونه
شرطا في ثبوت غيره لذلك الشئ لان كونه شرطا صفة ثبوتية و
الصفة الثبوتية لا يكون صفة للعدم الصرف ولا حاز ان يقال بالثا
والالزم عدم الادراك عند فرض عدمه مع وجود ما قبل من
الشرط وهو متمسك مخالف لما هو معدوم لنا بالضرورة و
ان كان الثاني فهو المطلوب وهو ضعف انصافه اذ يقال ان
يقول لا نسلم ان علة المدرکة في الشاهد كون المدرک حيا ولما

في

ما ذكره من الدوران فباطل ما سبق في قاعدة اللبيل كيف
 وقد يمكن ان يكون حلول الحياة في العنصوم اتصالاً بالحكمة
 من جملة المصحح واما الوجه الثاني فباطل ادلائح من كون العلة
 صحة الحاسة قولهم معنى صحة الحاسة اسما الافات لا سلم
 بل هو عبادة عن اعتدال المزاج وهو امر وهورى لا عدوى فلس
 قالوا المزاج المعنوي كونه حادثة عن تعامل الكيفيات المتحوسبة
 للعناصر ولا يكون ذلك الا من اجتماع امور وهو باطل ما سبق في
 تقرير امتناع التقليل باسفار الموانع فهو باطل على اصلهم حيث
 فضوا بسخالة قيام الحياة بالجوهر الفري وحواد صاها بالمحس
 المركب من الجواهر المختلفة وفيه توقف الحاه على كل واحد من
 افراد الجسم لا محالة واما الوجه الثالث لان الخاف الفايء بالشاهد
 انما هو بواسطة الاشتراك في العلة المصححة للدركة الشاهد
 فانما يمكن ان يكون المصحح هو الحجة وحضور المدرك وصحة الحما
 سية واسماء الموانع فان استحال تحقق هذه الشرايط وبعضها
 في حق الله تعالى فلا يوجد في حقه ما كان هو المصحح في الشاهد
 فكان الخاف ممسكاً وان كل ما اوردناه على المسلك
 المتقدم فهو واردها وربما استروح بعض الاصحاب في اثبات
 السمع والبصر به تعالى الى ظواهر واردة في الكتاب والسنة منها
 ما يدل على كونه سمياً بصيراً كقول تعالى ان الله سميع بصير و
 منها ما يدل على نفس السمع والبصر كقول تعالى ان الله سمع واد
 الى غير ذلك من اظواهر وهي غير مفصلة للبعين ولا خروج لنا
 عن الظن والتحسين والتسك بما هذا شأنه في اثبات الصفات
 النفسية وما يطلب فيه اليقين محتج **والمعتمد في**
ذلك ما ذكرناه من الطريقة العامة في اثبات
 الصفات فليكن نقلها الى ههنا عن ان قد رد عليها ههنا
 شبه وتشكيكات خاصة بهذه المسئلة غير ما ورد في ما
 بعد ولا بد من ايراد الاشارة الى وجه الانفصال عنها الاول
 منها لا سيما ان كون السميع سمياً والبصير بصيراً معنى اثباتاً
 لا شاهداً ولا غائباً بل المفهوم منها انها هو عدوى اد هو عبارة عن

كونه

كونه حبالاً فيه كما هو مذهب من الجاه سلينا ان امر ثبوت و
 لكن لا سلم حروفه عن كونه عالماً بالمشروعات والمبصرات
 كما هو مذهب الكعبي فلا يكون زائداً على ما سبق من الصفات
 سلينا ان معنى كون السميع سمياً مع ثبوتها وان زائد على كونه
 عالماً بالمشروعات والمبصرات ولكن لا سلم ان المدرك في الشا
 هد ولا الغائب مدرك با دراك زائد على المدركه وسانه من اربعة
 اوجه الاول انه لو كان مدركاً با دراك لجاز ان يدرك الواحد منا اخف
 ما يكون محضته وان لا يدرك ما هو اعظم لحواز ان مخلوق الا دراك
 بالاحي دون الاظهر وذلك بان يرى ابرة ولا يرى ما بين يديه من
 الجمال الراسية والجمال السائرة وان سميع الهمس الخفي من الاصوات
 دون ما محضته من اصوات الدباب والبعوضات الثانية ان اذا
 صحت الحاسة وكان المتيقن في مقابلة الراي ولم يكن في غائبة الصغر
 واللطف ولا في غائبة العرب المفرد والبعيد المفرد واسم تحت
 والمدركه واحده الحصول وجميعه الحصول عند ثبات هذه
 الشروط او بعضها على ما يشهد به القطر وبعضه العقول و
 عند ذلك فلو كانت المدركه معللة بمعنى ذلك المعنى اما ان يكون
 ملازماً لهذه الشروط وحوماً وعدمها وهو منفك عنها بان يوجد
 مع عدمها وعدم مع وجودها لا جازان يقال بالانفكاك والالزو
 وجود المدركه عند وجود ذلك المعنى وان اسمت تلك الشروط
 او اسمى المدركه عند ثباته وان وجدت تلك الشروط وهو محال
 ولا جازان يقال بالملازمة لوجوه ثلثة الاولى انه يلزم ان يكون تلك
 الشروط عللة له ضرورة انه معها وعدمه لعله يعرفها وشهادة العقل
 بان المدركه على هذا الوجه تكون عللة للدار لا شرطاً للتأهوان العقل
 حازر بوجوب وجود المدركه عند تحقق هذه الشروط وان قطع
 النظر عما سواها وباتسقاء المدركه عند اسفارها واسما بعضها و
 ان وجد غيرها فلو كانت المدركه معللة بمعنى اللزوم اسفاؤها
 عند وجود هذه الشروط بعد عدم ذلك المعنى او وجودها عند
 وجوده وبقدر عدم هذه الشروط وهو خلاف ما يشهد به
 العقل الثالث انه يلزم من ملازمة المعنى لهذه الشروط ان

يكون منها تعلق والا لما كانت الملازمة اولى من غيرها الملا
زمة وذلك اما بتعلق اشتراط او علمه وعند ذلك فاما ان
يكون التعلق من الجانبين او من احدى الجانبين لا حازان نقه بالاول
لما فيه من الدور المتسع والحاد ان نقه بالتعلق من احدى الجانبين
لانه لا يخلو من ان يكون ذلك المعنى مستر وطاق تلك الشرط وطاق
مشرطه به اوجه معلولة له او هو معلول لها لا حازان نقه بالاول
فانه لا يسمع حصول الشرط دون المستر وطاق عند ذلك فلو قدر
وجود هذه الشرايط دون ذلك المعنى فلو فرضه اساء المدركة
لاستفاد ذلك المعنى مع وجود تلك الشرط وهو محال ولا حازان
نقاه بالتعلق لوجوهين الاول انه لا مانع من وجود ذلك المعنى دون
تلك الشرط لكونه شرطاً لها وعند ذلك فلو فرض وجود المدركة
لو حود علمها لوجود تلك الشرط وهو محال الثالث ان كل واحد من
تلك الشرط وطاق عن متوقف على ذلك المعنى المستر عنه بالادراك وكذا
كل اسى منها فالجملة لا يكون متوقفة عليه فان الاحاد من الجملة ولا حازان
بزان نقه الثالث وهو ان يكون المعنى علمه بتلك الشرط وطاق لوجوه
خمسة الاول ان كل واحد من تلك الشرط متحقق دون الادراك
فلا يكون منها ما هو معلول له التاهونه اذا كان الادراك علمه للمد
كته فاما ان يتوقف على تلك الشرط وطاق ولا يتوقف عليها فان قل
بالوقوف فهو مسموع على اصله في امتناع توقف العلم في امتناع
بها على معلولها وان لم يتوقف فلو فرض عند وجود ذلك المعنى و
حود المدركة مع تعدد اساء تلك الشرط وطاق وهو محال كما سبق
الثالث هو ان الادراك متوقف على كل واحد من تلك الشرط فلا يكون
علة له نقه للدور الرابع هو ان الادراك اذا كان علة للمدركة وهو
علة لتلك الشرط فلو فرض ان يكون العلة الواحدة لمعلولين مختلفين
وهو محال الخامس هو ان عندكم ادراك كل شئ محال الادراك
عنه وعند ذلك فصحة كل واحد من تلك الشرط وطاق اما ان يكون
معلله بواحد من تلك الادراكات او بكل واحد منها على سبيل
الاستقلال انه غير معلل شئ منها الا سسل لها الى الاول والثاني
لما عدمه وان كان الثالث فهو المطلوب ولا حازان نقه بالاربع

وهو

وهو كون الشرط علة للادراك لانها ما ان يكون العلم هو الرشد
منها او كل واحد علمه او انه لا شئ منها علة لاحازان نقه
بالاول والثالث او هو خلاف الفرض والثاني باطل كما سبق
الوجه الثالث لو كان المدرك مدركاً بادراك لحازان نقه القادر
خلق الادراك المعدوم في محال العين كما حازان نقه بالثبوت
والطمع وعنه وادراك محال الرابع انه لو كان الادراك معصياً
ادراكه بادراك احراز كل موجود يكون مدركاً عندكم وعند
ذلك فلا يصح للمعلوم عن ادراكه او عن ضده وضده ايضاً يكون
مع فيصح ادراكه وعند ذلك فيجب ان لا يخلو عن ادراكه او عن
ضده في الكلام في ذلك التناك كالكلام في الاول وهو تسلسل يمنع
سلسلته ان المدرك في الشاهد مدرك بادراك ولكن لا يلزم
ذلك في حواله نقه وبانه من خمسة اوجه الاول انه لا حازان نقه
قدما او حاد نقه لا حازان نقه كونه حادثاً والى ان الرب نقه
محال للموادث وهو فتح ولا حازان نقه قدما والاللزمان يكون له
مسموعات ومبصرات والعدوان السمع والبصر من غير مسموع و
لا مبصر محال وذلك كحركات العقول بعد ما العالم وان يكون المعدوم
مدركاً وهو محال الثاني هو ان الادراك في الشاهد ما ان يكون مشروطاً
بالسبب المحبوسية او لا يكون مشروطاً بها لا حازان نقه
مشروطاً بها والاللزما لاساس من الادراكات وان يكون حادثاً
واحدة مدركة بادراك محبوسية وهو مسموع وان كان مشروطاً
بالسبب المحبوسية كما ذكرناه فما تقدم في محقق كل واحدة من
الحواس فمنه في حواله نقه محال الثالث انه لا مانع من تنسب
الادراك بانطباع صور المحسوسات في حاسة المدرك كما
هو مدركه ابن سينا او ان يكون الانطباع شرطاً له كما هو
مذهب الطبيعيين وبدل على ذلك ما سياتي عن قريب و
ذلك في حواله نقه محال الرابع انه لا مانع من ان يكون الادراك

شروطا محروجا شعاع من العين متصل بالمدرک كما هو من
الرياضيين ولهذا فاما لا يدرك الهاء في شعاع الشمس
النازل من الكوى وان الناظر اذا وقف من مرتين متقابلتين
فانه يرى ظهره في المرة التي في قتالها ناظره وليس ذلك لان سبب
تردد الاشعة بين المرأتين وكذلك في حربة مستطيلة ومفر
ضا عند نظره في السيف طولا وعرضا وذلك بسبب ما ينعكس
عن ذلك الشك من الشعاع ولتبدد الشعاع واحتماله لسبب
العرب والبعد ومحاطة الاخرة له يرى الشيء على البعد صغيرا
وعلى القرب كبيرا كما سلف وهو ايضا محال في حوائله تعالى الحكا
مسئله لا مانع من كونه مشروطا باستحالة الهواء المسف المتوسط
من الناظر والمنظور الى دراية كما هو مذهب جالينوس ودلائل
كله غير مطوية في حوائله تعالى سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب
تعالى مدركا بادراكه ولكنه يخصص في الادراكات وغيرها من الحكا
لات المفروضة في الشاهد سلمنا انه مدرك بادراكه ولكن
لا نسلم خروج الادراك عن جنس العلوم وسماه من وجهين الاول
انه لا يتصور ان يدرك المدرك شيئا ولا يعلمه وذلك دليل على
الاتحاد الثاني هو ان احكام العلوم وثانته للاتحاد الثالث على الاتحاد
والجواب قولهم لا نسلم ان مفهوم المدرك يتوحي بل المدرك هو الحى
الذ لا اذ به قلنا دليل كون المدرك مدركا لثبوتها ما محده كل
عاقلة من نفسه عند سماع الاصوات وانضاده المصبرات من
امور مجردة تفادى لكونها كما يجد من نفسه انه عالم وفادى وخو
ذلك وذلك مما مراد منه ولا يسلك محده ومكاسرته ثم ذلك
الذي محده كل عاقل من نفسه اما ان يكون ثبوتها او نفسا لا حاز
ان يكون نفسا فان بعض كون السمع سميقا والبصر بصيرا لا
سمع ولا بصر ولا يسمع عدمه محصرا ذنوع وصف القدم المحض
به ولو كان ثبوتها لكان العدم المحض متصفا بالصفة الثبوتية
وهو محال فثبت ان مفهوم السمع والبصر ثبوتيا قولهم المدرك

هو

هو الحى الذ لا اذ به باطل لوجوده سبعة الاول هو ان الحيوة ونفى
الاذ عن مختلف وكل عاقل محد من نفسه اختلاف احواله عند
كونه سمعا وبصرا وساما وداعا ولا سندا والمختلف غير ما
ليس مختلف الثاني هو ان المدرك اما ان يكون هو الحى الذ اسفت
غنه جميع الافات او بعض الافات فان كان الاول فهو ممسوخ فانا
مد محد من حيث به بعض الافات كالسنة المدف مدركا ولا اعشى
معنا والاطرس مبصر الى عن ذلك ولو كانت الحيوة مع اساء جمع
الافات مع معنى كون المدرك مدركا لما كان كذلك وان كان الثاني
فلو ان يكون مدركا من اسفت عنه بعض الافات وان حلت به الاذ
المانعة من كونه مدركا وهو محال وان بل المدرك هو الحى الذ اسفت
عنه الاذ الممانعة له من كونه مدركا فهو اعتراف بان المدركه ثبو
سه وان لها ضدا مانعا وهو خلاف مذهب ابن الجياح المتقابل هذا
المذهب الوجه الثالث انه يلزم من كون المدرك هو الحى الذى لا
اذ به ان يكون الحى عند اساء الافات مدركا للطف والبعد
المفرد والغرب المفرد ولما هو محجوب بالحجب الكسنة ضرورة
تحقق المفهوم المدرك وساوى لسنه الى كل شئ فان مثل بان
اسفاء هذه الامور شرط للمدركه فقولنا اذا كان حد المدرك هو
الحى الذ لا اذ به فمن كان حيا ولا اذ به بعد وحدفه حد المدرك
ويلزم من وجود الحد وجود المحدود فلو كانت هذه الامور شروطا
لكونه مدركا فلزم من بعد اساءها اساء المدركه مع وجود
ها وهو ممسوخ كيف وان لو سل لا من الحماح ما المانع من ان يكون المد
رك هو الحى الذ اسفت عنه هذه الامور واساء الافات شرط لمد
حدا الى الفرق سلسلا الوجه الرابع هو ان العين مدركه للبصرات
والاذن مدركه للسموعات ويلزم من ذلك كون كل واحد من
العضور حيا لا اذ به ضرورة فانه يلزم من وجود المحدود وجود
الحد ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد من العضورين مدركا للمديد
دكه الاخر ضرورة ساء لسنه الحماح ونفى الافات الى جميع المدركا

وان قد يشترط الله المحصورة في كل عضو بالنسبة الى ما يد
دكر وبسببه كل واحد من العضو فاسه في العضو الاخر فهو فاسه
على ما ساقى عن قرب ثم حوام ما سبق في الوجه الثالث الوجه
المخلص بالحد من انفسنا استنها كونا مدركين لبعض المدركات
كسماع الاصوات اللذذة وشم الروائح الطيبة الى غير ذلك ولو كان
نت المدركه مع اسعاف الافات عن الحى فاذا كان الشئ حيا لا
افه به فذلك مما لا يعلق به الشهوة كحصوله فان الشهوة انما يعلق
بحصول ما ليس محاصلا السادس اننا نذكر من انفسنا كراهة
الروية لبعض الاشياء وسماع بعض الاصوات وبالحكمة كرهه كرهه
مدركين لكثير من الاشياء والحياة ونفى الافات لا كرهه والمكروهه
ما ليس كرهه السابع انه لو قيل لاس الحياح على قياس مذهبه ما
المانع ان يكون العالم هو الحى الكلافة به وكذلك العاد والمريد
وخوه لو حدى الى الفرق سبيلا قولهم لا نسلم خروجه عن كونه عيا
لما بالمسموعات والمبصرات قلنا دليل خروجه عن ذلك من خمسة
اوجه الاول هو اننا اذا علمنا الشئ بطريق من الطرق فمررنا به فانا
محد بفرقة ضرورية من الحالى وليس ما يحده من الحالة الثانية و
هو الروية عابدا كونا فادرس ولا مريدس ولا متكلمين ضرورية
ولا الى الحياة وبسبب الافات كما تقدم فمعي ان يكون قسما اخر وهو
المعنى بالمدركه فان صل ما المانع ان يكون التفرقة عابدة الى الجملة و
التفصيل والاطلاق والسعد في الشئ المعلوم بان يكون عالما من
بالشئ محله اذ على وجه مطلق فاذا راناه علمناه مفضلا او مفيدا
وذلك لا يوجب خروجه عن العالميه سلطنا خروجه عن العالميه ولكن
ما المانع من عور التفرقة الى باثر الحاسيه من الشئ المحسوس فان
الحواس فابله الافعال عن المحسوس وذلك كما يحده من باثر العس با
لناصرة عند الحروف الى جرم الشمس والصدمة الباطنة في الاذن
عند الاصوات الشديدة كالنبوات وغيرها والانتباض والانبساط
من بعض المسمومات المطعومات والمهموسات قلنا اما الاول فتدفع

وذلك

انما لورا سا حرا صغرا ثم عريا العن عنه فانا سماعا عالما من به على ما راناه
ثم اذا فتحنا العين نحوه مرة ثابته فانا محد من انفسنا حصول امر زايد
على ما كان معلوما لثابته حالة عمر العين عنه ومحد بفرقة ضرورية من
الحالى فما يحده من الحالة الثانية هو المعنى بالمدركه فان سميت تلك
الحالة عالمية فهو نزاع في اللفظ لا في المعنى وقولهم ما المانع من عور
التفرقة الى باثر الحاسيه ولنا ليس كذلك فان الحاسيه وان كانت قاي
له للتاثر كما ذكره الا ان ما يحده من انفسنا عند الاحساس
بعد العلم انما هو عابدا الى زيادة كسف واطاعة بالشئ المحسوس بالنسبة
الى حاله كونه معلوما وذلك وحادا لا حرا فذا الوجه الثاني هو اننا نذكر من
انفسنا الكوامه لرؤية بعض الصور دون العلم بها وذلك دليل الاخلا
س المدركه والعالميه ومع هذا الاختلاف فلا مسالة بالمتارعة في
سببه المدركه نوعا من العالمية الوجه الثالث هو ان العالميه
بالباق العقلاء محود تعلقها بكل موجود والمدركه الحاصلة بكل
واحدة من الحواس عند حصوله وعند بعض اصحابنا لا يعلق بكل
موجود وهو دليل الاختلاف الرابع اننا قد علمنا ما لا يدرك كالعلم
بالمعدومات وقد يدرك ما لا يعلم كمن يرى سماء وهو سميع في سهوه
ووسواسه فانه مع رويته للشئ لا يكون عالما به وهو دليل الاختلاف
الحاسيه ان لا يصور حصول العلم الا بعلم حصوله بخلاف الادراك
كما حققناه من مثال المدرك السابع قولهم لا نسلم ان المدرك بعد
درك بادراك قلنا لان حد المدرك من قام به الادراك فلا يعمل مفهوم
المدرك دون العمل الادراك كما لا يعمل مفهوم الاسود والابصر
دون فهم الاسود والساخ ولو كان يعمل مدرك بلا ادراك تجاز
يعمل ابصر واسود بلا سوار ولا ساخ وهو من اجل المحالات قولهم
لو كان ذلك اما ان سطر فيها الى العمل والعادة فان كان الاول
تمنع وان كان الثاني تسلم ولكن كما انه يسجل بالبطرك العادة
اسعاف الادراك الاطهر مع ادراك الاضفى فتسجل بالنظر العادة
ان لا يخلق لنا الادراك الاطهر مع خلق الادراك الاضفى ثم ما هو لازمه

ف

علينا في الادراك فهو لا روع على الحضم في المدركه وما هو جواب المبر
هو جواب لنا ههنا فواهم ان المدركه واحده الحصول عند حصول
هذه الشروط غير مسلم وسان ذلك من وجهين الاول هو اننا
ويزي الكبر صغرا من البعد مع وجود ما ذكره من الشروط
وعند ذلك فالرؤيه اما ان يكون متعلقه بكل اجزائه وان لا يعلق
لها شئ منها او انها متعلقه بالبعث دون البعض وان كان
الاول وكان يلزم ادراكه على ما هو عليه وهو مح وان كان الثاني
فهو محال والا لما روي اصلا وان كان الثالث فكما ان الشروط
مجموعه بالنسبه الى ذلك الجزء والمرى فهي مجموعها بالنسبه
الى البقاء ومع ذلك فما الرضا الادراك مع وجود الشروط فهو المطلوب
ب الثاني هو اننا اذا راينا شئ سمعنا باعما فجمع الاجزاء ولا
يدوان يكون راسي لكل واحد من تلك الاجزاء لان ذلك المرى هو
مجموع تلك الاجزاء وعند ذلك فاما ان يوقف رويته كل جزء من
الاجزاء العرده منه على رويته الحزب الاخر ولا يوقف رويته كل واحد
على رويته عنده او ان البعض يتوقف على رويته البعض دون
البعض لا يسيل الى الاول لما قدمه من الدور الثاني والثالث بل رويته
حوازي رويته العود الجوهري لا يحرك الفعل عند وجود الشروط
حاله الاحتماع بل ووجب رويته ذلك عند وجود الشروط حاله
الاحتماع لوجب حاله الاضداد وليس كذلك فلا وجوب فان قيل
على المحه الاولى لا يسلم وجود الشروط في الاخر التي على اطراف
المرى البعد اذ هي ابعدهم الوسط بالنسبه الى الناظر فلذلك راي
الوسط دون الاطراف وسان ذلك اننا اذا قدرنا خروج خط من
الناظر متصلا بالجزء الوسط من المرى حدث من قيامه على بعد
المرى زاويتان قائمتان فاذا فرضنا خطين حرجما من الناظر متصلين
باطراف من بعد المرى كانا ورسا للزاويتين التامتين ووسا للزاويه
التامه اطول من كل واحد من صلعيها فالبعدها المتصلان محووب
المرى ابعدهم البعد المتصل بالوسط سلطنا التساوي من الاطراف

والوسط

والوسط ولكن بشرط المدركه عندنا القابلين بالاطباع اما هو
بالاطباع صورته المرى في الرطوبه الحليديه وان يكون من الناظر المر
مخروط متوهم راويه من حربه الناظر وقاعدته من جهه المرى ولا
يخفى انه كلما ازادت ابعاد المخروط طول السبب بعد المرى ازادت
زاويه صنقا وكلما قصر ازادت زاويه سعه ونحل الاطباع انما
هو الزاويه المفروضه بحسب اتساعها وصنقها بسبب القرب و
والبعد يكون كسر المنطبع وصغره وعند القابلين خروج الشعاع من
العين متصل بالمرى يكون مدركه انما احلف المرى بالصغر والكبر يا
لبعد والقرب بسبب ضعف الشعاع المتصل به بسبب تندرته او
لنسبب محالطة الاخره الكسفه له وعند القابلين بالهواء المسف
انه يستحيل باسبب الراي والمرى له دراهمه تا حاله قوة الناظره انما
احلف الصغر والكبر بالبعد والقرب بسبب ضعف تاثير القوة
في الاحاله وضعفها وعلى المحه الساسه انما يلزم الدوران لو توقف
صحة رويته كل واحد من الاجزاء على صحة رويته الاخر يتوقف متاخر
على متقدم وذلك بان يصادف صحة رويته كل واحد على رويته صحة
الاخر وليس كذلك بل يوقف معصه اي انه لا يصح رويته كل واحد الا
مع رويته الاخر وذلك غير موجب للدور كما في المناهات والحجاب
اما دعوى زياده البعد المتصليا لطرف على البعد المتصل با
لوسط فمندفع فاما لو قدرنا ان ضلع الراويه القائم وهو الاحد
من وسط المرى الى الطرف دراعا فقلنا ان بعد الطرف الذي هو وتر
تلك الزاويه لا يزيد على بعد الوسط ببداع هذا اقل لان ضلع الراويه القا
مه يزيدان على ودها الاحماله ومع ذلك فاننا لو قدرنا ساعد الوسط
دراعا اخر بحيث ساوى ورس الزاويه ويزيد عليه لما غاب عن الحسب
اما الرد على مذهب ارباب الاطباع وغيرهم فسأني عن قرب
واما الاشكال على المحه الثانيه فانه جدا سلطنا وجوب حصول
المدركه ولكن لا يسلم امتناع تعليلها ياكه ادراك قوتهم اما ان
يكون الادراك ملازمًا لهذه الشروط اولا فلنا عن ملازم وان كان

لأننا فما المانع منه قولهم يلزم منه ان يكون تلك الشروط علة الادراك
بظرك الدوران فهو باطل بما سبق في قاعدة الدليل قولهم لو كانت
المدرسة معللة بمعنى جارححقق المدركة عند وجود ذلك المعنى
وان عدت الشروط والا يوجد مع وجود هذه الشروط مع سقاء
ذلك المعنى وهو محتمل ان لو تصور الانفكاك بين المعنى واحتياج
تلك الشروط وهو غير مسلم قولهم انه يلزم من ملازمة المعنى لهذه
الشروط ان يكون بينها تعلق مسلم قولهم التعلق اما بحجبه
العلماء والاشتراط لا سيما الحصر بل التعلق امر اعم من القسمين و
لهذا تصور ان يلزم من المضافين وان لم يكن التعلق بينهما الا
حجة العلة ولا الاشراط وكذلك التلازم بين المعلولات لعدة
واحدة فانه خارج عن تعلق العلة والشروط سلمنا الحصر ولكن
لا نسلم لامتناع من ذلك قولهم ان كان المعنى مستشرطا بتلك الشروط
فلا تسع وجود الشرط دون المشروط بل لا يمان ذلك غير
محمس على الاطلاق في كل شرط ومستشرط ولهذا وقع الانفكاك
على ان يكون التارك تعلقا شرط لكونه عالما وقادرا ولا انفكاك
لا حدها عن الاخر سلمنا تصور وجود هذه الشروط دون ذلك
المعنى ولكن لا يمان امتناع حصول هذه الشروط بدون المعنى الادراك
ولا امتناع حصول المعنى دون الشروط كما سبق وبه سند دفع
ما ذكره من القسم الثاني ايضا قولهم في القسم الثالث ان تسع ان
يكون المعنى علة لتلك الشروط ممنوع قولهم في الوجه الاول منه
يلزم ان يكون كل واحد منها بمحجبه وانه لا يلزم ان يكون الهنة
الاتحادية محجبه دون قولهم في الوجه الثالث منه انه اذا كانت
الادراك علة للمدرسة يلزم من وجوده وجود المدركة وان
لم يتوقف على تلك الشروط مسلم ولكن لا يمان حالة ذلك كما سبق
قولهم في الوجه الثالث منه ان الادراك متوقف على كل واحد من تلك
الشروط فلا يكون علة لها لا سيما التوقف على ما سبق قولهم في الوجه
الرابع انه يلزم منه ان يكون العلة الواحدة علة لمعلولين وهو

ممتنع

محمس لا نسلم امتناع ذلك كما بقي في العلة والمعلولات والوجه الخامس
من ان نزلنا الكلام على ان الادراك علة للشروط فحوايه صعب جدا
قولهم لو كان المدرس مدركا بادراك الحان على العاد خلق ادراك
المعنى وفي المعنى وهو محتمل بلنا ان كان ادراك المدعو والمعنى ممسقا
فتد امتنع القول بحواز حلة في المعنى وان لم يكن ممسقا فدا ممتنع
القول بان ادراك المدعو والمعنى محتمل قولهم لو كان الادراك معنى
لصح بادراك اخر ولما تصور الحلو سدا او من ضده وهو تسلسل محتمل
على ما فرروه ففعل التسلسل وان كان ممسقا فلا بد على امتناع
الادراك الحواز ان يكون لازما من القول بخوار ادراك الادراك او من
القول بان الادراك له ضدها ومن القول بان الذات المتابلة للضد
لا تخلو عنها قولهم سلمنا لزوم ذلك في الشاهد ولكن لا نسلم لزوم
ذلك في الغائب فلنا اذا ثبت ان حد المدرك من قيامه الادراك
فالحد لا يخلو عنها شاهد ولا غائبا قولهم لا يح امان ان يكون قدما او
حادثا فلنا يدور قولهم تفصيله قدم المسموعات والمبصرات ليس
كذلك فان تعلق الادراك بالمدركات على نحو تعلق العلم بالمعلومات
وما يلزم من قدم العلم بالمعلومات فكذلك في الادراك قولهم ان النسبة
المخصوصة شرط في الادراك كذلك فان العاقل به معترف ان الادراك
قائم عن واحد من جملة المدرك ولا اثر لاقبال محله بما جاوره ان الحلو
هو لا يؤثر بعضها فارجع الى ما تقوم بها من الاعراض كما ياتي بل الحلو
هو يكون على صفته عند المجاورة لغيره في حالة انفراده واذ اجاز
قيام الادراك نحو واحد في حال انفراده واتصاله لرفر ان يكون النسبة
المخصوصة شرطا ولا يلزم على هذا الاجتماع حيث انه تقوم بالجور
عند اضافته وضمه الى غيره ولا تقوم به عند انفراده لاننا نقول
الكون القائم بكل جز في حالة الاجتماع هو نفسه قائم في حالة
الافتراق مطلقا والمختلف انما هو الاسماء وهو ازيد من الكون
القائم بالجور عند ضمها غيره اليه سمي اجتماعا وعند انفراده
لا يسمى بذلك ثم وان سلمنا انه لا معنى له في حالة الانفراد لكنه غير لازم
وذلك لان الصفات العرضية منها ما يقتضيه لذاته الفهم والاجتماع
بين المحال كالصفات الاضافية مثل الاجتماع ونحوه ومنها ما لا

تقتضيه ذلك كالسواد والبياض وكحوه مما ليس بصفة اضافية و
لا يلزم من كون الصفات الاضافية كذلك طرد ذلك فيما ليس باضافة
ولا يخفى ان الادراك ليس من ذلك القبيل الموجب للضم والجمع
بين الاجسام ومما يدل على ان الادراك غير منقطع الى السمة و
محصو القابلين البصرين يكون التارك في مدركا ان يقال لو كانت
السمة المخصوصة شرطا في الشاهد لو حبط طرفها غائبا عما
هو فاعادة الاشتراط عندهم فانهم اوجبوا طرد الشرط دون
العله ويلزم من ذلك وجود السمة المخصوصة في حق الله تعالى
ليس يدركا نادراك فلا يشترط السمة في حقه فقد بنا قضا
قاعدهم في العالمه حيث شرطوا كون العالم حيا في الشاهد
وان كان عالما لعلم وطردوا ذلك في الغائب وان لم يكن عالما
لعلم ولو سلوا عن الفرق لم يحدوا الى ذلك سبيلا فلو لم ات
ذلك بصفة الالسايس بن الادراكات ليس كذلك فان الالسايس
بن الادراكات لا يكون سببا محادا محلها والالسايس تصور
فما عرضت محل واحد الا وهما متشابهان ولا يحج حواذ فقام
الاعراض المختلفة بالمحل الواحد مع قدم الاشتباه وذلك كالسواد
والحلاوه وكحوها وانما الالسايس والاشياء بن الاعراض لا مور عادة
الى انفسها ولا يخفى انه لا تشابه بين انواع الادراكات في انفسها ولخلا
فراغ دواتها على ما حد كل عاقل من نفسه وهذا لا يقوم احداهما مقام
الآخر فان ادراك الشيء بالبصر لا يقوم مقام ادراكه بالسمع والشم والذوق
واللمس وكذلك بالعكس وعلى هذا فليس ان ما ذكره من صدور الادراكات
لا حاصله فوله لا ادراك هو الا بطباع او ان الاطباع شرطية الادراك
فناظر من وجهان الاول هو ان ما ذكره مبني على اشتراط السمة المحصو
صة في الادراك بدسبق اطباع التاشهوان الصورة المطبوعة في العين
اما ان يكون سقفة من صورة المرء او غير مسعله فان كان الاول فالمستقل
اما جوهر او عرض لا يتان كون جوهر او لا فهو مع اطباعه في العين اما
ان يكون متصل بالمرء او منفصلا عنه فان كان متصلا به فتبذر ان يكون
منطبعا في العين بل المطبوع في العين طرفه ويلزم من ذلك ان لا يكون مدركا
غير المطبوع دون غيره فان تراجم الهواء الراكد بين المرء والمرى وغيره وان
يكون

يكون ما قد في الاشياء الصلبة الشفافة كالبلور اذا كان متوسطا من
من المرء والمرء مع نفقة فلا يكون قد حرج من الحدود المرئية حرجا محروط
ملا بين الراى والمرى مع بعده فلا يرى المرء على شكله بل على الشكل المطبوع
في العين على صفوه وان لا يرى السماء في اول حرج من اجزاء رومان من العين
بل بعد ان منه وهو ما ذكرتها قطع المسبل من المرء الى الراى في المسافة التي
بينها وان يصف العين بما اطبع فيها من صور الالوان حتى يقال انها
سوداء وبضياء وان يحترق باطباع صورة النادق فيها وهو دبا بطباع
صورة الثلج فيها والكل محال وان كان منفصلا عنه وكان يلزم ان
يحسن به المتصل عنه اذا كان مدركا ان لا يدرك ذلك المرء الخارج لعدو
اطباعه وهو محال وان كان عرضا فالعرض لا يتحرك له نفسه وان يحرك
محلها وحب المحالات السابعة هذا ان قيل باسعال الصورة المطبوعة
من المرى وان لم يكن مسعله فالقول باطباعها في العين مع عدوا سعالها
من المرء محال فلو لم انه لا مانع من حرج شعاع من العين متصل بالمرء مما ظل
ايضا من سعة اوجه الاول انه مبني على السمة وقد بطلناه الثاني هو ان
الشعاع الخارج من العين اما جوهر او عرض فان كان جوهر فهو مع اتصاله
بالمرء اما ان يكون متصلا بالعين او منفصلا عنها فان كان متصلا بال
العين فهو مسموع لثله اوجه الاول انه يلزم منه ان يكون قد حرج من
العين مع صغرها حرج محروط ملا يصف كره العالم متصلا بالتواتر و
هو حج الثلثة انه يلزم منه ان يحرك الهواء الراكد وان يتعدى الاحرام
الصلبة الشفافة اذا كانت متوسطة بين الراى والمرء كما سبق و
الكل محال الثالث انه يلزم من الاختلاف المرى على القرب والبعد بسبب
اتصال المدرك به وان كان متصلا بالعين وكان يلزم من اختلاف ان
المرئية القرب والبعد لا اتصال المدرك به وان يحرك ما لا يذره من الاحرام
المراحمه وان لا يدرك الراى المرء لا اتصال الشعاع عنه اذا غمض العين
فلا رومان عدوا الشعاع والكل محال وان كان عرضا فهو ايضا محال
لما سبق في الاطباع الثالث وهو حصص يذهبها المعزلة القابلين
بالشعاع ان سعال الشعاع عندكم جسم والاجسام غير داخله تحت
سعدور البشر بالاشفاق منا ومنكم وعند ذلك فلا يخلو اما ان يقولوا ان
الله تعالى مخلوقه عند فتح العين او انه لسولد وان كان مستكبا في العين

ثم استعدت عند فتح الاصابع فان كان الاول فلرؤيه حوازي فتح العين
مع سلامتها وبحقوق الشروط التي اعتبروها وان لا يحصل البروتة
لحوازي لا يحلق الله تعالى ذلك الشعاع وذلك لعدم مجال وان كان الثاني
فهو مجال كما باقي بعد وان كان الثالث فاما ان يكون اشعاع الشعاع
مطعنه او مخلوق الله تعالى فذلك فان كان بضعه وحوازي لا يحرك كيف
كان بل لا حبه معيه وان كان ذلك مخلوق الله تعالى فلرؤيه حوازي مع
العين مع سلامتها واسعار الموانع بدون البروتة لحوازي لا يحلق الله
تعالى ذلك الاشعاع وهو مع على اصولهم الرابع هو انه لو كان الجوهر الغزير
من الناظر على الوجه المشروط من العتب والبعد فانه لا يرى عندهم ولو كان
ادراكه باصصال الشعاع به لروى ضرورة اتصال السماع به عندهم ويمكن
ان يحاط عنه بانه وان وحده هذا الشرط وهو البعد المشروط واتصال
السماع به لكنه يمكن ان يكون شرط اخر وهو ان لا يكون في غايته الصغر
قدوات ذلك الحاسية لو كان الادراك باصصال الشعاع بالمرحى لما روت
الاعراض لعدم اتصال السماع بها عندهم فان قالوا الشرط اتصال الشعاع
بالمرحى او محله والعرض وان لم يصل ان الشعاع فهو يصل محله بلرؤيه
لون الجسم منها وى الجبل اتصال السماع محله وليس كذلك فان عندهم
قد يرى الجسم من البعد لا يرى كونه بل ان تقرب منه يبرهن مهم رؤيه الطعم
والراحة ضرورة اتصال السماع محله ولو نقولوا ان لهم ان يقول
الطعم وان اصل السماع محله فليس مما يصح ان يرى عندنا وهو شرط في
الرؤية السادسة لو او جدت بارى ليل مظلم فان من هو واقف في
صونها لا يرى من هو واقف في الظلمة عند مقطع الضوء ومن هو الظلمة
براه مع استوائها في اشعاع الاشعة فان قالوا اشعاع النار لعقوبه يبرهن
السماع المنبعث من العين من هرة ضوؤها وبنسبة من النفوذ بخلاف
الواقف في الظلمة ولنا ان كان اشعاع النار مانعا من النفوذ للشعاع
المسبب من العين فالظلمة اولى ان يكون مانعا للشعاع المسبب من عين
الواقف فيها ولهذا انه قد يرى الشيء في وقت طلوع شعاع الشمس في مسافة
لا يرى في مثلها في الظلمة وكذلك فان الهباء في شعاع الشمس ينازل من
الكوكب في الظلمة بلرؤيه من ان لا يرى احد الواقفين في الضوء الاخر لو كان الشعاع
المنبعث من العين باهرا مبهرا بشعاع البصر المفروض بل لو كان امتناع

رؤية

رؤية النار لعقوبة شعاعها اولى السابغ انه لو كان اتصال الشعاع المنبعث
من العين بالمرحى بشرط في البروتة في الشاهد لكان شرطا في كون الغايه
مدركا لان الشرط عندهم مما يجب اطراده كما سلف وليس كذلك
فصواب ان الرب تعالى مدرك وعلى هذا فبما تدفع ما ذكره من النسبه
كف وان ما ذكره من الشعاع النازل من الكوكب ليس هو الشعاع المنبعث
من العين الذي هو شرط الادراك بل غيره فلا يكون توقفا ادراك الهما
عنده بل لا على ما قصدوه وكذلك الشعاع المنعكس من احد المرايا المتسا
ليس على الاخرى الذي ادراك الناظر لظهوره ليس هو الشعاع المنبعث
من العين فلا يكون ذلك دليلا على اشتراط اشعاع الشعاع من العين
بما لو وصل لهم ما المانع ان يكون ذلك كل حكم حركي العادة لم يحد اليه
دفعه سلا قولهم ما المانع ان يكون الادراك باصصال الهواء
المتوسط بين الراي والمرآة دراية قلنا لو حوه ثلثه الاول انه لو
كان كذلك لكانت اشعاعه عند اجتماع المبصرين اشده عند ذلك
عبار ان يكون ادراك الواحد للشيء عند اجتماع اشده من حالة الانفرد لعقوبة
الاشعاع الثاني انه كان بلرؤيه ان يضرب المرع عند سوس الحواضر
الرياح تسبب حده الاله الدراك وهو جمع الثالث انه بلرؤيه ان
لا يكون الناظر هو المدرك منه اذ المدرك خارج عنه وعلى هذا فالاد
راك معن مخلوق الله تعالى المدرك مع قطع النظر عن السبه المخصوصه
والاشغال والاطباع والالات والادوات والاشعة والاهونه المشفه
وكل ما صل وما وقع من ذلك ملازمه للادراك فليس الا بحكم حركي العادة
كالري عند شرب الماء والشبع عند اكل الخبز وخواه وحت لم يكن
العقب واليد وغيرها من الاعضاء مبصرة ولا سامعه ولا شامه
ولا ذاقه فليس تعدد صلاحيتها بذلك بل لان الله تعالى لم يخلق له
اله الادراك وهذا اصل مطرد عند اهل الحق من اهلنا في سائر الاد
راكات وربما صل في ابطال ما ذكره من نقل الصوت بالهواء الى
صياح الاذنان لو كان كذلك لما ادركنا جهة كما لا يدرك جهة الملموس
لما كان ادراكه بالوصول الى الحاسه اللامسه وهو بعد ان المدرك
بالسمع اعما هو الصوت لا نفس حصوله من تلك الجهة بل ادراك ذلك
انما يكون لعن السمع واما النقص في الادراكات فو قد سبق جوابه في

مسئلة اثبات الصفات بحره العموم كند وان لا يسمع انصاف
الرب تعالى ما في الادراكات علم مادها اليه العاصم بوبكر من اصحابنا
فانه قال الرب تعالى موصوف بالادراكات الخمس وثلثة ما هو دليل
السمع والبصر قولهم لا يخرج حروج الادراك عن احاسن العلوم قلنا قد
اختلفنا صحابنا في ذلك فمنهم من قال انه من احاسن العلوم ومنهم من
قال انه خارج عن احاسن العلوم وهو احسان القاضى رضى الله عنه واما
نحن فنقول قد يتبادر ما بعد ما لا خلاف من العالم والمدرك واذا كان
العالم من قام به العلم والمدرك من قام به الادراك فبحسب ان يكون العلم
والادراك مختلفين ضرورة وهو المطلوب واما ان الاخلاف هل
اختلف نوع او جنس فالمر بظهوره في قولهم انه لا تصور ان يدرك
المدرك ساء ولا تعلمه غير مسلم وان سلم بالملا لا يدل على الاتحاد
قولهم الادراك والعلم فداشتر كذا انها لا يوثقان في متعلقها قلنا
والاشترار في هذا الامر وفي غيره لا يدل على الاتحاد ايضا كواذا اشترار
المختلفات في لادهم واحد يدل على ذلك ان الكلام لا يوثق في متعلقه
كالعلم وها مختلفان فان صل بينهما خلاف الادراكات وانها في
لغة انواع العلوم وما يجوز على الله تعالى منها وما لا يجوز فهذا الادراك
ان متحصرة في الادراكات الخمس لا قلنا قد ذهبت الفلاسفة الى
ان الادراكات عشرة على ما جمعناه في قاعدة العلم واما اصحابنا
فمحققون على الادراكات الحاصلة بالحواس الخمسة الطاهرة و
اختلفوا في الاحساس بالالذة والفرح والغم والحوة هل هو من
صل الادراكات او العلوم مذهب كثير من الاصحاب الى انه من
صل العلوم والذات القاضية انه ادراك سادس متخاضع ذلك
بان العلم يعلق بما مضى من الالام والاحساس بالالذة غير متعلق بما
يصله وذلك لا يدل على خروج عن انواع العلوم لحواسه ان يكون متعلق
العض منها بما لا يعلق به النقص الاخر كما قلنا في الادراكات
المختلفة النوع والحق في ذلك ان الاحساس بالالذة مخالفة
لباق الادراكات ومخالف لباقي انواع العلوم من حيث ان الاحساس
بالالذة والحوة لا يعلق بما مضى من العلوم كالعلم بما
يصله من الالام وغيرها من المحورات فاما كونه نوعا من الادراكات

او العلوم فبالمظهر الى بعد فان صل فهل يجوز ان يخلق الله تعالى
ادراكا خارجا عما ذكرتموه من الادراكات ام لا قلنا قد اختلفنا
اسما في ذلك فمنهم من منع ومنهم من جوز وهو مذهب ضرار بن عمرو
والحق انه لا دليل قاطع على النفي والاثبات فلا يسئل الى الحوة باحد
هما والله اعلم بان صل فهل الادراكات الحادثة معدومة للبشر قلنا
ان بعض العالمون ربما على انها غير باثرة بالعدرة الحادثة عن ان
مذهب اصحابنا انها مخلوقة لله تعالى على ما سألني ومدعي بعض البصر
من المعنى انه ان الروية منها حادثة بطريق التولد عند فتح العين وهو
باطل على ما في ايضا في ابطال التولد والله اعلم **المسئلة السابعة**
بقية ان الله تعالى حي عليم مذهب اصحابنا ان الله
تعالى حي عليم وان الحيوة صفة وجودية زائدة على ذات الرب تعالى وما
لم من الصفات الوجودية السابق ذكرها وان بعض المعتزلة ابرح
لا حاسة لكن منهم من قال معنى كونه حيا انه لا يسمع عليه ان يعلم و
يعد كافي الحس البصري وذهب الفلاسفة الى ان معنى كونه حيا انه
ليس يجب احصاها بنا بشك سالك **المسلك الاول**
قالوا قد نشأ الرب تعالى عالم قادر مريد وشروط هذه الصفات
في الشاهد تكون المنصف بها حيا ان يكون البار تعالى حيا لان الشرط
لا يختلف شاهدا ولا عاينا واذ كان حيا فالحى عبادة عرفان
الحوة والحد لا يختلف شاهدا ولا عاينا بحسب ان يكون البار تعالى
حيا بحوة وهو ضعف لما سبق من ابطال الحاق العايد بها
لشاهد **المسلك الثاني** قالوا الذات منتزعة الى ما يقع عليها
ان يعلم ويعدروا الى ما لا يصلح عليها ذلك وهذه التفوقه تستد
عمنز وذللك المنزلة به صل على بعض الذوات ان يكون عالم قادرة
هو المعنى بصفة الحوة والرب تعالى يصلح عليه ان يكون عالما قاب
درا مكان حيا بحوة وهو باطل ايضا فان الذوات مختلفة عندنا
وعند اكثر العقلاء وعند ذلك فلا يسمع ان يكون حيا بقول
القادرته والعالمية مستندة الى نفس الذات لا الى امر خارج
عنها **المسلك الثالث** قال بعض المتأخرين اجمعنا على
كون الرب تعالى حيا فقوله الحى هو الذى لا يمتنع عليه ان يعلم ويعدروا

استارة الى سلب الامتناع والامتناع سلب سعي الامتناع سلب
للسلب فيكون امر اثبتوما وهذا الامر الثبوتية ليس هو نفس الذات
فانا نفكر ذات واجب الوجود وقد يحتمل كونه لا يمتنع علميات
يعلم ويعد والمعلوم عننا ليس معلوم فتبين ان كونه تعالى
حكا صفة حقيقة قائم بذاته لا ايها سلب محض وهو صفة
ايضا فان امتناع كونه عالما وقادرا وان كان سلبا وسلبه ثبوت
فذلك الثبوت هو صفة كونه عالما وقادرا وهو ان كانا من اثارها ذات
واجب الوجود فليس فيه ما يدل على ان كونه حيا يرد على صفة كونه عالما
وقادرا والمعتمد ان يقول قد ثبت ان الرب تعالى موصوف بالعلم و
القدرة والارادة وعند ذلك فاما ان يكون قابلا للاصناف بهذه
الصفات او لا يكون قابلا لها لا حازان يكون غير قابل لها والامتناع
اتصافها وقد قيل هو موصوف بها وان كان قابلا لها فالقبول
لهذه الصفات زائد على نفس ذات التبارك ونفس العلم والقدرة
والارادة ولهذا فاما قد يعقل ذات التبارك ونفس العلم والقدرة و
يحتمل قبول الذات لهما والمعلوم عننا ليس معلوم وان كانت
زائدة فاما ان يكون وجوديا او عديميا او لا وجوديا ولا عديميا اجا
زان يكون لا موجودا ولا معدوما على ما سئلته في ابطال الاحوال
ولا حازان يكون عديميا فان نقص القول لا قبول ولا قبول عدم
لهذه اتصاف الممتنع ولو كان ثبوتيا لما كان صفة له نفس ان
يكون القول وجوديا وذلك هو المعنى بصحة الحوة المسئلة
الثامته في انه هل للتبارك تعالى صفة زائدة
اسلفناه من الصفات اهلا وقد اختلفت ذلك من ذهب بعض
اصحابنا الى انه لا يجوز اتصافه بصفة زائدة على ما اسلفناه فحكما
على ذلك بان الدليل الذي دل عليها لو يدل على غيرها وما لو يدل
عدم الدليل فهو لا سبيل الى الجور وهو باطل من حجة انه لا يمتنع من
اسماء الدليل اسما المدلول في نفسه وان اسما العلم بوجوده
ومنهم من قال لو حازان يكون له صفة اخرى لو حمل اما ان يكون
صفة محال او نقصان فان كانت صفة كمال فعدمها في المحال
نقص وان كانت صفة نقص فثبوتها لا يمتنع وهو ايضا صنف
اذا يمكن

اذا يمكن ان يقال انها ليست صفة كمال ولا نقص ولا دليل يدل على
بني ذلك ولا هو يدعي وان سلمنا الحصر ولكن ما المانع ان يكون صفة
كمال قولهم لان عدمه في المحال نقصا لما يصح ان لو قيل بعدمه وليس
يدلر من كونه حازان يكون معدوما حتى يقال ان عدمه في المحال
نقص بل عاينه ان لا يحكم ثبوتة لعدمه فاما الدليل عليه وورد السرعة به
والحق في ذلك ما ذهب اليه بعض الاصحاب وهو ان ذلك حازان عدلا وان
لم ينعصر ثبوتة لعدمه الدليل عليه وورد السرعة به وذلك مما لا يوجب
لو احب الوجود في ذاته نقصا الا ان يكون ما هو حازان علمه عنيات له ومن
المستأن من زاد على هذا وان ثبت له صفات زائدة كالتقار والعدد والوجه
والعنين واليدس ومن الحنفية من راد على ذلك وان ثبت له نوراً وحسناً
وساقاً وقديماً واستوى على العرش وولاه السماء الدنيا وصوره على
ادم وكنا واصفين وضحاكا وكرمنا الى غير ذلك وبمسكوا في ذلك
بظواهر من الكتاب والسنة وادله لا يمتنع بها في هذا الباب ولا يد
من الاستارة الى تخفي ما في كل صفة من هذه الصفات الصفة الاولى
البناء وقد اعقب المتكلمون على حوازي اطلاق السامي على الخالق و
المخلوق المستمر الوجود حقيقة حلا قالوا في هاشم فانه قال البناء على
الحقيقة انما هو الله تعالى وسمية المخلوق ما فاما محازان او يفعل على ان الحازان
دث في اول زمان حدوثه لا يوصف بكونه تاما ما عدا الكرامة فانهم و
صفوه بكونه تاما واما كون البنية تاما سماء راد على عدمه فبعدمه
الشيخ ابو الحسن الاشعري ومقطم اسما وقال القاضي ابو بكر البجلي باق
النفسية لا سماء زائد عليه وهو يدعي المعتبرة واحتلف قول الشيخ في
ان الحسن الاشعري في سماء الله تعالى وصفاته فعال قارة الله تعالى وصفاته
باقية سماء واحد وذلك البناء باق سماء اخي وقال بارة الله تعالى باق
سماواته وكل صفة من صفاته باقية سماء هو نفسها وعند هذا
مقولنا بالكلية في كون المخلوق باقاً حقيقة او مجازاً فما حصل
التزاع فيه يرجع الى الاطلاق اللفظي فان من قال بكونه باقاً حقيقة
لم يرد به عن ان استمرار الوجود ومن فصاعداً ومن قال انه مجاز
فمعناه انه غير مستمر على الدوام ولا حرج في الاصطلاحات بعد فهم
المعنى وكذلك الخلاف في سمية الحوادث في اول زمان حدوثه

بأقفا فان من نفي ذلك لم يرد به الا انه غير موصوف في وقت
حدوثه بكونه مستمر الوجود وما ثبت لم يرد به غير انه مما
يصح استمرار وجوده وانما الاشكال في كون البقاء باقيا استقام
بدل عدمه وقد اعتمد مثبتوا البقاء على مسالك المسلك الاول و
هو ما يسلك به الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو ان قال الجوهر في اول
زمان حدوثه غير موصوف بكونه باقيا وقد انصف بذلك الزمن
الثاني فقد حدد له وصف لم يكن وذلك بوجوب ان يكون لزمانه
معنى وهو البقاء كالذي وصف بالتحركية بعد ان لم يكن محو كاقان
ذلك ضمن اثبات حركة قائمة به زائدة عن كونه متحركا بلوجارات
يكون باقيا لا يتبادر الحازان بكونه متحركا بلا حركة وهو محج وهذا المسلك
صنف ادل لما بل ان يقول القول بكون البقاء معنى ثوبا فرع كون
المفهوم من مجرد هذا اللفظ وهو كونه باقيا امر يتبوي وليس كذلك
وبدل عدمه وجوه اربعة الاول انه يمكن ان يقال معنى كونه باقيا في
الزمن الثاني ان الموجود في الزمن الاول لم يطل في الزمن الثاني وهو
سلب محصا لثلاثة انه يمكن ان يقال معنى كونه باقيا في الزمن الثاني
ان ما حصل في الزمن الاول هو بعبه حاصل في الزمن الثاني والحصول
في الزمن لسلسل مرتين ثوبا والاكاذ ذلك الحصول الثابت حاصل ايضا
في ذلك الزمان والكلام ايضا في حصول ذلك الحصول كالكل في الاول
وهو تسلسل محس وان قل ان الحصول مع كونه ثوبا حاصل في الز
مان الثاني بنفسه لا يحصل الزائد عليه بل عند مثله في حصول الجوهر
فيه الثالث انه ينقص بوجود الجوهر في اول زمان حدوثه ما منه يوصف
بكونه حادثا فبه ولا يوصف بذلك في الزمن الثاني مع بقاء ذاته فكونه حا
دثا زائدا على ذاته ليس كونه حادثا امر ثوبا والاكاذ حادثا ولو في
التسلسل وان لم يكن كون الجوهر حادثا امر ثوبا مع كونه زائدا
على ذاته فذلك كونه باقيا استوام ما قاله بعض اصحاب ان المفهوم
من كونه باقيا مستمر في الزمن الثاني ومفهوم الاستمرار واحد
في الوجود والعدم بدليل صحة قسمه المستمر في الوجود المستمر بالوجود و
المستمر بالعدم وعود القسمه محيد يكون واحدا واذ كان مفهوم
الاستمرار واحدا في الوجود والعدم فلو كان صفة ثبوته لكان عدمه

المحص

المحص متصفا بها وهو محال ويمكن ان يقال لا نسلم اتحاد المفهوم من
الاستمرار ومورد القسمه انما هو اللفظ دون المعنى فهو مقابل بما
يدل على ان مفهوم الاستمرار ثوبا وذلك ان بعض الاستمرار لا
استمرار ولا استمرار عدمه بدليل صحة انصاف العدم به في
اول زمان محصه فكون الاستمرار ثوبا مسلما ان المفهوم
من كونه باقيا امر يتبوي ولكن لا نسلم انه معلق بالبقاء ودلله
من ثلثه اوجه الاول انه لو اضمح في كونه باقيا البقاء به
فقيام البقاء بالبائة اما ان يوقف على كونه باقيا ولا يتوقف فان
يوقف بعد لزوم الدور المسموع وان لم يتوقف لزوم صحة حصول
البقاء في الجوهر لاجاله كونه باقيا وهو محال الثاني هو انه لو كان
الشيء معللا بالبقاء اما ان يكون صفة ثبوته او لا يكون صفة
ثبوته فان كان الاول فاما ان يكون باقيا او لا يكون باقيا فان
كان باقيا الزمان يكون باقيا بقاء اخر وهو تسلسل ثوبا
احدا للباقيين بالاحتمال والى من العكس وان لم يكن باقيا فما لا يكون
باقيا لا يكون صفة له بقاء وان لم يكن ثوبا استحتم كونه علة
للامر الثوب الثالث هو انه لو كان البقاء معللا بالبقاء لكان العمل
العدم معللا بالبقاء لكونه باقيا والبقاء اما ان يكون صفة له او لا
يكون صفة له لاجاز ان لا يكون صفة له والاحتمال ان يقال العالم
يعلم بغير لا يقوم به والمتحرك يتحرك بالتحرك لا يقوم به وهو محتسج وخلا
ف قاعدة الشيخ ابي الحسن وان كان البقاء صفة للعلم اقص ذلك
في قيام المعنى بالمعنى وهو ايضا محال فان قيل انصاف العمل
بكونه باقيا وان كان مستمرا وهذا المنع لعبد الله بن سعيد وان
سئلنا ذلك ولكنه غير لازم وسائر من ثلثه اوجه الاول هو ان يقال العلم
قائم بذاته الله تعالى وذاته الله تعالى ليست مفارقة لعمله فقد قام بقاء
العلم لا يفرض فهو كما له قام به الثاني هو ان ذات البار بقاء باقيا بقاء
زايد عليها وصفاته باقيا فثبوتهها ولا يلزم على هذا ان يقال محض
وان يكون الجوهر باقيا بقاء هو بعبه وان يكون ذات البار باقيا

سواء هو بنفسها اما الاول فلانه كان يلزم ان يكون الجوهر في الحالة
الاولى باقيا لوجود نفسه فيها واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الذات
معنى واستعمال ان يكون قائمه بنفسها بخلاف الصفة الثالث
هو ان ما ذكرتموه انما يلزم ان لو قبل بان السقاء عليه لكون البناء
باقيا وليس كذلك بل هو شرط لكون البناء باقيا ولا يلزم ما لم يشرط
بالمشروط بدليل الحجة مع العلم ولا يلزم على هذا ان يقال يجوز
ذاته بقاها فاما سقاء غير قائم به او ان سقاء جوهر غير غير قائم به
اما الاول فلانه لو جاز ان يكون سقاء الله تعالى غير قائم به فاما ان
يعوم بنفسه او غيره لاجاز ان يعوم بنفسه اذا لم يتعلق لا يعوم
بانفسها وان قام غيره لزمن ان يكون ذلك الغير قدما ولا قد يعبر
الله تعالى واما الثاني فلان الاجماع منقاد على ان الله تعالى قادر على خلق
جوهر فرد لا موجود معه وقادر على نفسه ما شاء فبقا ذلك
الجوهر لاجاز ان يعوم بنفسه لما بعد من ان قام غيره لزمن منه
امتناع خلق ذلك الجوهر بل على الله تعالى الابع غيره وذلك مح قلنا
اما منع كون العلم باقيا مع استمراره فحكاية للعقول ونزاع في
عبادة واما الوجه الاول فيدفع بان شرط العلة ان يكون قائمة
بماله الحكم على ما يقرر وذات التاكيد وان لم يعمل انها غرض الصفة و
لا الصفة غيرها فليس معنى اتحاد حقيقتهما اذ هو محال بل معنى
امتناع الانفكاك منها فاما ان كان بقا الصفة قائما بالذات فلم
يكن قائما بالصفة لا محالة واما الثاني فلان معنى السقاء مخالف
لمعنى العلم فاذا جاز ان يكون الصفة الواحدة علة لبقا فلا مانع من
ان يكون الشيء الواحد ذاتا بقيا ويكون من حيزه كونه ذاتا قائما
بفعله من جهة كونه سقاء غير قائم بنفسه بل ويجاز ان يكون السواد
اسود بسواد هو نفسه والعالم لو علم هو نفسه وذلك قلت
لعادة العلة والمعلولات واما الثالث في وجه الاول انه
لو كان السقاء شرط لكون الباقي باقيا فنقصه الشرط انه لا يمنع
وجوده دون المشروط كما لحوة مع العلم وعند ذلك لا يمنع
تقدير وجود الباقي بدون كون ما قام به باقيا وهو محال الثاني لو كان

ن السقاء شرط لكون الباقي وان يكون السقاء قائما بنفسه لاجاز ان
يقال سقاء الاعراض سقاء قائم بالجواهر لا بها وهو محال على اصل السمع
الى الحس الوجه الخامس على اصل المسلك ان ما ذكره الشيخ
من قصر على اصله بالعدم فان العدم قد يطلق على المتقدم بما
لو جرد اذ اطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كما لو جرد التقدم والحق
لا يوصف في اول زمان حدونه كونه قدما بهذا الاعتبار وقد يوصف
صف به بعد ذلك بعد محدد لم حكيم لو كان كما حدد في السقاء فان
حده مثلا بالعدم فهو خلاف مد منه وان لم يعلل بالعدم وقد
اصغر دليله **المسلك الثاني** للشيخ الحسنى الاشعري و
حاصله انه لو بقى البناء لنفسه من غير سقاء لما تصور عدمه بالجوهري
واللازم مجمع والملزوم مجمع وسان الملازمة ههنا الجوهر اذا
كان باقيا لسقاء فهو لا سقاء بنفسه والاما كان باقيا للقدرة
لا يتعلق بوجوده في حال سقاء حتى يهلك لعدمه بسبب عدمه يتعلق
القدرة بايجاده حال كونه باقيا لما فيه من اتحاد الموجود ومحصل الحيا
صل ولا يتعلق بعدمه ان القدرة المؤثرة لا بد لها من اثر والعدم لا
يكون احوال هو يوصف بمحصو هو ضعف ايضا لقليل ان يقول ما الما
يقع من غدا به بالقدرة كما قاله القاض والقول بان العدم يوصف
فلا يكون اثر للقدرة بتدفع فانه ان قيل بان اثر القدرة لا بد
ان يكون احرا اثبوها بمشروع وان قيل ان اثر القدرة لما كان قائما
لعدمه بهذا الاعتبار فانه لو لا القدرة لما كان ولا يلزم على
هذا ان يقال يلزم ان يكون العدم السابق على العالم معدودا
وهو خلاف اجماع العقلاء لان العدم السابق قد يوصف بالقدرة
يتعلق القدرة به لما فيه من حصول الحاصل وهو محال بخلاف
العدم المسجد الكائن بعد ما لو كان سائنا انه لم يسمع عدمه الجوهري
مقدودا ولكن ما المانع من ان يكون طريق عدمه بان لا يخلق الله
تعالى الاعراض التي لا تصور خلق الجوهر عنها او بعضها ويكون
انقطاعه بسبب انقطاعها ولا يلزم على هذا ان يقال كونه
الاعراض مؤثرة في وجود الجوهر بغيره ورة عدمه بانقطاعها

والا لك انت الحسوة موثرة في العلم ضرورة انه يلزم من عدمها
عدمه وهو محال فان قيل اذا حوز قد يكون الباع باقيا لا يتناهى كما
المانع من الحكم على الالون يكونها باقية ولو كانت باقية فما حكم في
عدمها وعدم الكون لا يكون عند المعتزلة الا بضده وذلك
محال في امتناع عدم الالوان حمل وهو محال فيقول هذا المبالغة
ان قيل بافتناع كون الاعراض باقية بسبب امتناع ما والبقاء
بها وليس كذلك بل لا سيما في عامها ما سنده عليه في موضعه
ان ساء الله تعالى واما المعتزلة فيدعي صواعق هذا المسلك
بان الله تعالى خلق صاهر عرض لا في محل بصاد للجره فنسب
الجوهري هو باطل بما سنده في موضعه واستدلوا على نفي البقاء
سلك مسالك **المسلك الاول** انه لو كان البقاء معنى لو حمل
اما ان يكون له ضد ولا ضد له وان كان الاول واجب فما ضد
البقاء باجوهري فان حمل المسنادات لا يفسد في الجوهري ولو قام
صد البقاء باجوهري حاله كونه باقيا لكان باقيا وعرضيا وهو
محال وان لم يكن له ضد فعدمه مستحيل **المسلك الثاني** هو انهم
قالوا لا معنى لكون اجوهريا ما الا انه مستمر الوجود والبقاء
عند العائدين به مجرد دعوى استمراره لو كان استمرار الوجود
معنى البقاء المجدد كما استمر الوجود مستحدا وهو محال
الثالث انهم قالوا لو كان الجوهريا ما ساءوه زائدا على وجوده
وعيد هذا بلاخ اما ان يقال يجوز حلول الجوهري في نفس صا
عدا دون البقاء او انه تمتنع خلقه دون البقاء لا حازرات
سأل بالثاني والاطن التار في علمها الى حلول البقاء عند خلق
الجوهري وهو مجمع بل هو لا الثاني وهو المطلوب وهذه المسالك
لك ايضا باطلة اما المسلك الاول فلانه وان لم يكن للبقاء
ضد كما تقول الشيخ ابو الحسن فانما عدمه لا سيما في نفي
في نفسه وما كان كذلك فلا يكون معبر في ما به الى ضد واما الثاني
فلانه دعوى مجردة فانه لا يمتنع ان يكون المقصد من الشرط
مصادره للشرط وذلك حاصل حال استمرار الوجود ساقب الشرط
واستمرار

وبا استمرار الشرط واما الثالث فباطل بالحسوة مع العلم بكل
شرط مع شروطه **الصفة الثانية** القدر وقد اتفق الجمهور
على ان الله تعالى قدر لنفسه لا بعد زائد عليه وقال ابن سفيان
اصحانا انه قد يرد واثبت القدر معنى زائدا على علمه واجه على ذلك
بما سبق الاحتجاج به على البقاء وقد سبق ابطاله والذبح
محصنة ههنا ان يقال لا يحملوا ما ان يريدوا لعدم انه لا اول
له فيكون امر اسبليا ومعنى عدمه فلا يستدعي ان يكون معللا
لمعنى او يريد ما فسلكه به الاستاد ابو اسحق الاسفندي واهل
قال المراد من قول اني سعيد ان الله تعالى قدر بعد وان محض في قيام
لنفسه بمعنى لا حله ثبت وجوده لا في مكان كما اختصر المتخبرين
لا حله كان مختصا بالجره فهو مع بقاء غيره دلالة لفظ القدر والقدم
يرجع حاصله الى صفة نفي وجوده لا في مكان والصفات السلبية
لا تعلق بخلاف الصفات الثبوتية وان اراد به غير ذلك فلا بد من
صوره واقام الدليل على **الصفة الثالثة** الوجه ذهب
الشيخ الى الحسن الاشعري في احد قوله والشيخ ابو اسحق الاسفندي
والسلف الى ان الوجب ينصف بالوجه وان الوجه صفة ثبوتية
زايدة على ماله من الصفات متمسكين بذلك بقول الله تعالى وسمى وجه
ربك ذوا الجلال والاكرام لا انه بمعنى الحارحة ومن المشبهة من
ابنت الوجه بمعنى الحارحة ومذهب القاضي والاشعري في قول آخر
بأنى الائمة ان وجه الله تعالى وجوده والوجه في ذلك ان يقال لا سئل
لما اثبات الوجه بمعنى الحارحة لما سنده في ابطال التشبه وما لا
يحوز على الله تعالى وكونه زائدا على ذاته وما له من الصفات لا معنى الحارحة
وانه وجه لا كوجودها كما ان ذاته لا كذا وانما مذهب الشيخ في احد
قوله ومذهب السلف وان كان ممكنا الا ان الحزم بذلك يستدعي
دليلا قاطعا ضرورة كونه صفة المرئى تعالى ولا وجود للناطق
ههنا وان جاز ان يكون الدليل ظاهرا فلفظ الوجه في الائمة لا يدل
له على الوجه بهذا المعنى لانه لا حقيقة ولا حجازا فانه لم يكن مفهوما
لاهل اللغة حتى يداه انهم وضعوا لفظا بانه وما لا يكون مفهوما

لهم لا يكون موضوعا لعاظهم ولم يتق الا ان يكون محمولا على مقتضا
له وقد ورد رجل على الحفصه على ما سيرد وهو الوجه بمعنى الجارحة
اذ هو المتبادر من لفظ الوجه عند اطلاقه في الفهم والاصول ذلك
انما هو الحفصه فلم يتق الاحتمال التخويز وهو السيرة بالوجه عن الذا
ت و مجموع الصفات فترى ان صح التخويزه عن صفة اخرى على
ما قل عن ان التخويزه عن الذات و مجموع الصفات اولى من
حرمة انه حصصه بالعباد والعباد لا يخصص بصفته دون
صفة بل لا يتركها باق بذاته و مجموع صفاته **الصفة الرابعة**
المدان وقد اختلف المتكلمون في مقتضى قوله تعالى لا يسئرن منك
ان تسجد لما خلقت بيدى اذ هو صريح في اثبات الالوهية لغيره فذهب
المشبهة الى انها بمعنى الجاحدين وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى انها صفات ثبوتية زائدة عن عادته و باقية صفاته لا انها بمعنى
الجارحين وهو مذهب السلف واليه سئل القاضي في بعض كسبه
و ذهب اكثرنا الى تفسير الالوهية بالقدرة و اكثر من المعتزلة الى
التفسير بكونه قادرا و ذهب بعض المعتزلة الى التفسير بالنعمة
و ذهب ثورا الى ان الالوهية في الاله صفة زائدة و الحق عند ذلك
ان يقال اما اثبات الالوهية بمعنى الجارحين فباطل كما سيأتي في معنى
الالوهية و اما اثبات الالوهية بالمعنى الذي اراده الشيخ ابو الحسن
الاشعري فستدعى ذلك باطلا لما سبق في الوجه و لا واطع و
ان سلمنا الاكتمال في ذلك بالدليل الظاهر الا انه غير موجود فيما نحن
فيه لما حققناه في صفة الوجه و ان سلمنا وجود الظاهر غير انه
يتمسك الحمل على ما قلناه اضافة الخلق الى الالوهية فان كانت الاله
ان مما ياتي بها الخلق فهي القدرة و اضافة الخلق اليها يكون كدبا
و اما تفسير الالوهية بالنعمة فباطل لوجهين الاول انه اضافة
الخلق اليها و الخلق لا يعلق بالنعمة الثانية المذكورة بلفظ الالوهية
و نعم الله تعالى على ادم غير محصورة في امرين على ما قاله الكوفي و ان بعد
والله لا يحضوها فان قيل النعمة بتقسيمها الى ظاهرة و با
طنة و الى عاجله و اجله فاحتمل ان اراد سدقاي نعمتى العاجله و

الاحله و الظاهرة و الباطنة و محتمل ان اراد به سحر الملائكة له و
تعلمه الاسماء كلها قلنا الا ان كلما ذكره قد كان محتملا و حق
ادرفان حمل على الكل خرج عن السيرة و ان حمل على حصصها من
منها فلا يكون اولى من غيره فلا يكون المحصر مفدا و لا سبيل
الى القول بكون الالوهية صفة زائدة لما فيه من تعطيل الدلالة و اذا
بطلت جمع هذه الاسماء و الاشياء انها معنى القدرة فان
اطلاق الالوهية بمعنى القدرة شاع عرفا و لفظه و لهذا يقال فلان
في يدك فلان اذا كان متعلق قدرته و محب حكمه و مشبهه و ان لم
يكن في يده الالوهية بمعنى الجارحين فان قيل تمسك حمل الالوهية على
القدرة لوجهين الاول انه يلزم من ذلك ابطال قاعدة التخصيص
بذكر خلق ادم و بالالوهية من حيث ان ساير المخلوقات اتمام مخلوقة
بالقدرة القديمة الثانية هي الالوهية المذكور بان بلفظ الالوهية
و قدرة الرب تعالى واحدة قلنا اما الاول فمندفع فانه طازان يكون
بانه المحصر الشريف كما حصص المومنين بلفظ العباد و ايضا
فهم بالعبودية الى عبودته و حصص الاحياء و الكعبة بالاضافة
الى عبودته و اما الثاني فلانه قد يعبى بالالوهية عن القدرة كما ذكرناه
و كذلك بلفظ الاله و لا امتناع في اللفظ عن السيرة بالالوهية و
الجمع عن الواحد **الصفة الخامسة** العينان قاله الله تعالى حري
با عباد قال تعالى و لصنع على عيني و قد اختلف المتكلمون في معنا
ها فقالت المشبهة انها عينان بمعنى الجارحين و قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري في احد قول و جماعة من السلف انها صفات لسان
كما قال في الالوهية و في قول اخر انها معنى البصر و الحق في ذلك ان اثبات
العيني بمعنى الجارحين متمسك لما سيأتي في معنى الالوهية و اما القول
بانها صفة نفسانية زائدة على ما لم من الصفات فستدعى ذلك
فاطلا كما سبق و لا قطع ههنا و ان سلمنا الاكتمال في ذلك بالدليل
الظاهر فالالوهية غير متناهية له بطريق من طرق الدلالات للفظه كما
سبق و ان سلمنا انها محتملة له لفة غير انها محتملة لغيره و ما
الاحتمال من اربعة اوجه الاول انه محتمل ان اراد بقوله حري با عيننا
اي حفظنا و كلاما و لهذا يقول العرب فلان يعنى فلان اي تحفظه

وكلاهما الثاني انه محتمل ان اراد به بصريا وهو بصري كما سبق في الاول
 راكات وصفه الجمع للتعظيم كما في قوله تعالى عن قسبنا وقولنا
 من السماء ماء الى غير ذلك الثالث انه محتمل ان اراد به ماء البحر من
 عيوب الارض واصنافها الله اصنافه كذلك الرابع محتمل ان اراد به
 عيون المنفسين من عباده للعباد من العرف واختصاصهم بالاضافة
 لله للتشريف والاكراه كما سبق **الصفة السادسة** الجنب
 وقد استعملت المشبهة للباركاته صفة الجنب بمعنى الخارجة تمتد كما
 بقوله تعالى ما حشرنا على ما فرطت في جنب الله ومن السلف من حمل
 لفظ الجنب في الاستعمال صفة زائدة على ما له من الصفات النفسا
 نية لا بمعنى الخارجة ولا على ان حمل على الخارجة تمسح كما سبق وحمله
 على المعنى الثاني ايضا تمسح لما سبق كيف وان الاحتمال في الالف معارض
 محتمل ان اراد بحسب الله امره فان الحب قد يطلق بمعنى الامر ويكون
 حاصل قوله فرطت في جنب الله اي في امر الله ومنه قول الشاعر ما سبقين
 الله في جنب عاشق له كدحري عليك تقطع معناه في امر عاشق
 ومحتمل ان اراد به الحجاب ومنه يقال فلان لا يذبح فلان اي يحنا
 به وحرمة **الصفة السابعة** صفة النور قال المشبهة
 الله نور تمسح كما بقوله تعالى الله نور السموات والارض وامتدح جملة على
 ما هو المتبادر منه الى الغرهم وهو النور الكاس من اسعة النيرات
 والاكابر البتة عرضا وهو محال كما ناتي وان فعل الحوادث نور لا كما انوار
 فلا بد له من دليل قاطع ولا قاطع وان سلمنا الاكثاف بالظاهر
 غير ان اللفظ لا يحتمل له لغة على ما سبق وان سلمنا احتمال اللفظ
 في الالف غير انه محتمل غيره وسائر من وجهين الاول انه محتمل ان
 اراد به ان من نور السموات والارض مخلوق انوارها محتمل ان يكون المراد
 دبه ان هاد اهل السموات والارض بطريق حذف المضاف واقامة
 المضاف اليه معناه كقولك تعالى واسئل القرية **الصفة الثامنة**
 الساق قال الله تعالى يوم يكشف عن ساق وقد اختلف في
 مفهومه فمنهم من حمل على طاهر وهو الساق بمعنى الخارجة كما
 لمشبهة ومن السلف من قال هو ساق الاكاس سبق والقول الاول
 باطل لما ياتي والثاني ايضا متمنع لما سبق في باقي الصفات المحررة

شيئا يمكن جملة على ذلك فقد يمكن جملة على الكشف عن ما في يوم
 القيمة من الاهوال ولذلك يقال فامت الحرب على ساق عند
 الحامرها وامتدادها هو الها **الصفة التاسعة** الاستواء على
 العرش قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد اختلف اهل
 الملل في ذلك فمنهم من حمل على الاستقرار والجماسة للعرش كما
 لمشبهة وهو باطل لان لو كان مستقرا على العرش والعرش جسم
 من الاجسام فاما ان يكون مساويا له او اكبرا واصغرا لكل
 محال لما سياتي في ابطال ما لا يجوز على الله تعالى وعلى هذا فاقبل عن
 بعض الائمة المشهورين من قول الاستواء معلوم والكشف مجهول
 والسؤال عنه بدعة والامان به واجب ان اراد بالاستواء المعلوم
 الاستقرار والجماسة فهو محال وان اراد به استواء الاكاس استواء كما ذ
 هب اليه السلف والشح ابى الحسن الاشعري في احد قوله فغير معلوم
 لعدم دلالة القاطع عليه وعدم دلالة اللفظ عليه كما سبق
 وما عداه فالاحتمالات فيه متعارضة على ما ياتي ومنهم توقفوا
 التوقف ان كان للتردد بين الاستواء بمعنى الاستقرار وغيره من
 الاحتمالات فخطا ضرورة استواء الاستواء بمعنى الاستقرار قطعاً
 وان كان للتردد بين ما عدا ذلك من الاحتمالات لعدم القطع بواحد
 منها على سبيل التفتيش فلا بأس به ومنهم من صار الى التاويل و
 القابلون بالتاويل بعد اختلفوا فمنهم من حمل الاستواء على
 الالف على الاستيلاء والمهزوم منه قول العرب استوى الامر على مملكة
 عند دخول العباد في طاعته ومنه قول الشاعر قد استوى بشري على
 العراق من غير سيف ودمه مهراق اي استوى وقول الاخر ولما علوا
 واستوتوا عليهم تركناهم صرعى سر وطاس
 اي استوتوا عليهم وهو من حسن التاويلات واقربها فان قيل حمل
 الاستواء على الاستيلاء سرسوق المغالبة وتقديم المقاومة
 وهو مسموع على الله تعالى سلمنا عدم استمارة بذلك غير انه لا فائدة
 في محض العرس بذلك مع محبة بالنسبة الى كل الحوادث ولنا اما
 الاول فانزوان حازان يكون الاستيلاء مسبوقة بالمقاومة ولكن
 لا لزوم ان يكون مسبوقة بها ولا لفظ الاستيلاء مشعر به والا

كان لفظ الناب مستعربه وليس كذلك بدليل قول الله تعالى والله غالب
على امره واما الثاء فندفع ايضا فانه حازان تكون فائدة محصص
العرش بالذکر للشريف كما سبق وحازان يكون ذلك للثاء بالاعلى
على الاذى من حثان العرش اعني حثان خلق اعظم المخلوقات واجل
الكلمات ومنهم من حمل الاستواء في الآتي على الاستعلاء والرفعة و
يقدر في الاشكال ان الساعان وجوابها ما سبق ومنهم من حمل على القصد
والارادة لخلق العرش فان الاستواء قد يطلق بمعنى القصد ومنه
قول الله تعالى استوي الى السماء وهو دخان اي قصد الى السماء وفيه
مظهران الاستواء وان اطلق بمعنى القصد عند صلته بالخلق فلا يلزم
مثله عند صلته بغيره ولهذا يحسن ان يقال فلان فاصد الملك لا يقال
فاصد عليك **الصفحة العاشرة** النزول وقد ورد في الصحاح
المفعول عن الثقات عن النبي عليه السلام انه قال ان الله ينزل الى
السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب
يب فاقب عليه هل من مستغفر فاعفله وظاهر لفظ النزول
الاستقال والحركة من جهة العلوية الى جهة السفلية من جملة ذلك في
حق الله تعالى من المشبهة فقد اوجب كون التائب تائب مستغفر الاستقالة
في الاجاز وسددها عليه وهو محال كما بان وما بعد جملة على ما هو ظاهر
هذه اصناف الاله فيه فذهب بعض السلف الى جملة النزول في حق
الله تعالى على نزول الاكبر ولنا من غير حركة ولا اسعال وهو وان كان
ممكنا في نفس الامر غير انه لا يدل على ما طع ولا لفظ النزول في الخبر
كحمله على ما سبق فعلى التاويل بما يحتمل لفظ النزول وهو
حمل النزول على معنى اللطف والرحمة ورن ما سلكوا في المراتب
وعظم الشأن والاستغناء الكامل المطلق ولهذا ساء نزل
الملك مع فلان الى ادنى الدرجات عند لطفه وانسباطه في حصة
مملكته وفائدة ذلك لا ينسباط الخلق على المقرب بالعبادات
والافلو بطر الى ما يلقى بمملكته وعلو شأنه وعظيمته لما وقع
الحاسر من العبد على خدمته والوقوف بين يديه في طاعته فان
العباد وعبادتهم من صومهم وصلواتهم بالنسبة الى عظمة الله

تعالى وجلاله دون تحريك كلمة بعض العباد طاعة وخدمة لبعض
ملوك العباد ومن جعل ذلك فانه بعد في العرف مستعربا مستعربا
بذلك الملك وحارحاً عن دائرة التعظيم فما ظنك بما هو دونه في الرتبة
واما المحصص لسيادة الدسا فانما كان لا يها در في الدرجات بالنسبة
الى حلال الله تعالى ولذلك حصص بالانزول اليها مبالغة في التلطف
كما يقال للواحد منا صعد الى الثريا ونزل الى اللثري من حيث ان ذلك
اسمى الدرجات بالنسبة الى اربعا ونزول اول حلال المحصص
النزول ما للسا في دنيا لانام من حيث انها مظنة الخلوقة والنوع
العبادات لارباب المعاملات وكما ان يكون المراد بذلك نزول ملك
من ملائكة الله بطريق حذف المضاف واقامه المضاف اليه مقامه
كقوله تعالى واسئلكم القرية اي اهل القرية وكقوله تعالى الذين يجادون
ابيه اي اولياء الله ويقول هل من تائب فاقب عليه هل من مستغفر
فاغفر له ويضاف ذلك القول الى الله تعالى كما يقال نادى الملك في مدينة
وقال كذا وكذا فان كان المنادى والعاقل غيره **الصفحة الحادية**
عشرة الصورة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
ان الله خلق ادم على صورته فذهب المشبهة ان لها الضمير
في الصورة عائدة الى الله تعالى تصور بصورة مثل صورة ادم
وهو محال كما بان في موضع سبب وزود الخبر ان عليه السمع
عنه وسلبه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم راي شخصاً
يلطم صياحاً ووجهه فقا له لا يدب ان الله خلق ادم على صورة
رته اي على صورة الصبي ولو قطع النظر عن سبب الورد وممكن
ما وبله يعود الضمير في الخبر الى ادم وسانه من وجهه الاول انه
امكن ان يقال انه اراد به خلق ادم على صورته التي روي عليها
ابتداء من غراب وامر وتعلب في الاطوار في الخلق الثاني انه
خلق ادم من ابتداء خلقه على الصورة التي يلد منها من الخلق لا
انه عن غيرها ويكون المراد من ذلك ان محصص ادم بذلك شريفاً
له وتكراراً فان قيل وان اسم لك مثل هذا التاويل في قوله ان
الله خلق ادم على صورته فما وجه التاويل في قوله عليه السلام ان الله
خلق ادم على صورة الرحمن فانه من الاحاديث المشهورة بالصحة

وان الله تعالى

فلنا اذا ثبت استحالة انصاف الرب لغيره بصورة متباينة
 الصورة اذ هو قائل بالواحد والحمد على الاحتمال العادل وازكا
 في غاية البعد وهو ان يعلو محتمل ان اراد بقوله على صورة الرحمن
 اي على صفة الرحمن فان الصورة قد يطلق ويراد بها الصفة و
 لهذا بقول القائل لغيره انا اذ اراد استيعابا ما مر اذ ذكر في صورة الحال
 اي صفة الحال وحيث خلق آدم مخصصا لعلومه لوجود لغيره من
 المخلوقين على ما قال الله وعلو ادم الاسماء كلها الا انه وكان الرب
 لغيره ايضا منفردا بالعلوم لا يشترك فيها احد من المخلوقين وصرح
 القول بان خلق آدم على صورة الرحمن اي على صفة الرحمن ومحتمل
 ان يقال ان الله خلق آدم على صورة الرحمن اي على صورة معطاه في
 علم الله تعالى واذ اضافها الى الرحمن بشرنا وتكراما عما سبق وعلى هذا
 المعنى حمل بعض المفسرين قول الله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن
 تقويم **الصفحة الثانية عشرة** الكف وقد روي عن النبي عليه
 السلام انه قال اخبارا عن ليلة المعراج فوضع كفه بين كفتي جودت
 بردها في كبدي ولذلك ذهبت المشبهة الى كون الرب تعالى منصفيا
 لكف معنى المحارحة ومن السلف من قال هو موصوف بكف لا كالكفوف
 ومن الائمة من سلك طريق التاويل اما القول الاول فباطل لما سياتي
 واما الثاني فهو ايضا مسموع لما سبق في المسائل المسقدمة والمآ قال
 اذا بقدر حمل اللفظ على حقيقة نفس حمل على مجازه ووجه الخوذ
 ان الكف قد يطلق ويراد به الاحواز على التقدير والتدبير بالخير
 والشر ومنه يقال فلان في كف فلان اي تدبيره وعلى هذا معنى قوله عليه
 السلام فوضع كفه بين كفتي ارادة بان الطائفة به واشفاقه عليه
 في تدبيره ومعنى قوله فوجدت بردها بين كفتي اي روح الطائفة
 في فان البرد قد تدبيره في اللغة عن كل روح وراحة ومنه قولهم
 ابرد فلان اذا استراح **الصفحة الثالثة عشرة** الاصبغان
 قال عليه السلام ان قلوب الملوك بين اصبعين من اصابع الرحمن
 يقلها كف شاة ولا يمكن ان يكون منصفيا باصبعين بمعنى
 رحيم ولا باصبعين لا كما صابغنا لما مر في باقي الصفات الحسنة
 واما وجه التاويل فكما سبق في اليدين **الصفحة الرابعة عشرة**

القدم قال عليه السلام في اثنا حدث مطول فنصع الحمار قدمه
 في النار فنقول فط قط اي حسي حسي وسعد رجله على القدم
 بمعنى المحارحة وعلى صفة زائدة يكون قد ما لا كما قدما كما بعد
 في اليدين واذا بقدر حمل اللفظ على ظاهره ففي جملة على ما هو
 فيه وهو انه محتمل ان اراد بالقدم اقدم الحمار من المرتفعين
 عن التكليف فان كل من طغى ونفى وخرج عن ربه التكليف
 يقال له جبار وغيره عن المجموع بلفظ الوجدان كما في قوله تعالى ان الانسان
 لفي خسر ومحتمل ان اراد به قدم بعض الجبارين عبثا وكون الله
 تعالى قد ايهما النار طلبا المراد الى حسن وضع قدم ذلك الحمار
 المعبر فيها ومحتمل ان اراد به مالك جازن النار **الصفحة الخامسة عشرة**
عشرة الضحك وقديما المشبهة صفة الضحك للنار لانه
 يمكن بما روي عن النبي عليه السلام انه قال في اثناء حديث
 فضحك حتى بدت نواجذه ويمسح جملة على التيسيم والقهقهة
 بالاكات والادوات الجسمانية لما سياتي ابطاله في ابطال
 السسبه وعلى ضحك لا كضحي كما قدم فلا بد من التاويل وتا
 ويله ان يقال الضحك قد يطلق على ظهور تباشير الخ في كل
 امر ومنه يقال ضحك الرباض اذا بدت اذها رها وعلى هذا قوله
 فضحك اي بدت تباشير الخن والضح منه وقوله حتى بدت نوا
 حده اي ظهر كته ما كان متوقفا منه فان بد والنواحد قد
 يطلق على هذا المعنى ومنه قول الشاعر قوم اذا الشرايدى نا
 حذبهم لهم طاروا الله زرافات ووحدانا اما ان يكون المراد به
 الانسان فهو محال **الصفحة السادسة عشرة** الكرم
 الطواهر واردة والاحماج منعقد على انصاف الرب تعالى
 وقد ذهب عبد الله بن سعيد الى ان كرمه صفة نفسانية را
 بة على ماله من الصفات وهو وان كان ممكنا الا انه لا دليل
 عليه قطعا ولا ظاهرا فمسمع الخن وميم وعلى هذا فما معنى اقبنا
 في الكرم فسباني في شرح اسماء الله الحسنى وليسوا بوايل هذه
 الطواهر وجملة على ما اشير اليه من المحامل بمسبوعه كما حمل
 قوله تعالى وهو يعلم انما كنتم وقلوبكم ما يكون من محوى ثلثة

الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم على معنى الحفظ والرعا
ته وكما حمل قولهم على ما اخبر به منه عنه انه قال من ابى ما شيا ايت
الله مهر ولا على معنى التطول والافعال الى غير ذلك من الظواهر
المسئلة التاسعة ان الصفة هل هي نفس الوصف او غيره وقد
اختلف في ذلك فذهب المعتزلة الى ان الصفة هي نفس الوصف
والوصف عن المحر عن اخبر عنه بامر ما كقولها انه عالم انه قادر او
اسمى او اسود ونحوه وانه لا مدلول للصفة والوصف الا هذا
واحد على ذلك بانه لو خلق الله تعالى العلم والقدرة او غير ذلك
لبعض المخلوقين لم يسمعه باعبار ذلك واصفا ولو كان
العلم والقدرة صفة لم يسمه حاله واصفا كما يسميه
حالق الحركة محر كما لو اضر عنه انه عالم او قادر او غير ذلك صح تسميه
واصفا والصفة كما ان يكون ما يكون بها الوصف واصفا وليس
على هذا النحو عن القول والاحبار وادان ان الوصف هو القول
والاحبار فالعرب يقول الوصف والصفة بمعنى واحد كالوجه و
الحربة والوعد والعدة والوزن والزرقة فادان ان الوصف هو القول
والصفة هي العول كونها في معناه واما معتداه هذا الحق من الاش
عة وغيرهم فمهور الوصف هو القول الدال على الصفة والصفة
في المعنى التام سمي ما كالعلم والقدرة والارادة ونحو ذلك وسان
من اربعة اوجه الاول ما اشتهر في لسان العرب ان الصفة البع
منقسمة الى حلقه لادمة وعرق حلقه وفسروا الحلقه بالسراد
والبياض ونحوه وعرق الحلقه ما كان مكتسبا من العلوم وغير
ها وهو دليل صحة اطلاق الصفة على المعنى الثاني هو ان العقلا
منقول على صحة اطلاق القول بان العلم صفة فلان والجهل
صفة فلان وان العدل والافصال والاحسان صفة لله تعالى
لث اجماع العقلاء على ان من اصف بصفة لا يراد به تلك الصفة
ما صار المحر من وعدم احار احادهم ولو كانت الصفة هي الاحار
لما كان كذلك الرابع هو انه لو يكن الصفة هي المعنى بل القول والاحار
لما كان الرب تعالى منصف في الازل بصفات الالهيه والجلال
لعدم المحر من الوصفين وهو خرق الاجماع والقول بانه لو كانت

الصفة

الصفة هي المعنى التام يسمى خالده واصفا ليس كذلك اذ ليس
استتقاق اسم الوصف من الصفة بل من الوصف وهو الاحار عن
الصفة ولو كان استتقاق اسم الوصف من خلق الصفة لسمى
الرب تعالى عالما حلقه للعلم الحادث ومستطعا حلقه للاستطعا
عن الحادثة وهو محال وعلى هذا فلا نسلم ان اسم المحر مشتق
من الحركة بل من البحر نك وقول العرب الوصف والصفة بمنزلة
واحدة ان صح نحواه من وجهين الاول انه امكن ان يقال كمنه
بمنزل الصفة بمنزلة الوصف في المصدرية وان كانت الصفة
حارثة عن جبال المصادر ولهذا نقاه وصفه صفة ووصفه و
صفا ومثل ذلك شاع في اللسان ومنه قولهم والله ابتليكم من الارض
ناتا وان كان المصدر المتناسق فيها الينات ومن ذلك قولهم كتبت كتابا
والمصدر المتناسق فيه كما في الثاني انه امكن ان يقال معنى قولهم الوصف
والصفة بمنزلة واحدة من ان الوصف صفة للواصف المحر لقيامه
به وبالحكمة فالحث في هذه المسئلة لغويا **المسئلة العاشرة**
ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره وان الصفة هل يوصف ام
لا اما ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره بالذات هي الله سبحانه
الواحد اشعري وعمامة الاصحاب ان من الصفات ما هي غير الو
صوف كالوجود ومنها ما هي غير الوصف وهي كل صفة امكن مفارقتها للموصوف
كصفات الافعال من كونه حالنا ورازقا ونحوه ومنها ما لا يقال انها
عن الموصوف ولا غيره وهي كل صفة امسع القول مفارقتها للموصوف
بوجه ما كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسا
نه لله تعالى ان معنى المسائر من كل موجود من صحت مفارقتها
للاخرية ما وعلى هذا فكما ان الصفة التي لا يفارق لست هي عن
الموصوف ولا غيره فكذلك الصفات النفسانية بعضها مع بعض لما
لو يصح انفكاك بعضها عن بعضها فلا يقال ان بعضها عن الصفة
الاشعري ولا غيرها اما انها لست هي فلان المفهوم ومنها عن
متحد قطعاً واما انها لست غيرها فلعدم انفكاك وحاصل
النزاع في هذا لا يرجح الا الى اصطلاح لفظي لا حظ له من المعنى واما
ان الصفة هل يوصف بالذات بل عليه اتفاق العقلاء ان الصفات

لا يتبع وصفها بصفات نفسها لكونها موجودة وثانته وعرض ذلك وانما الخلاف بينهم في وصف الصفات بصفات معلية معنى زايد عليها فذهب عبد الله بن سعيد الخان الصفات لا يوصف بمثل هذه الصفات فلا يوصف صفات الرب تعالى بكونها باقية ولا قدومه والا كانت باقية سقاء وقدومه بعد وبنزله منه صام المعنى بالمعنى وهذا ما لا يسئل الله مع استمرار صفات الله تعالى فيها الا يزال وكونها لا اول لها والحق انما هو وصفها بكونها باقية وواقته واما كونها موصوفة بالسقاء والعدم او غير موصوفة به فقد سبق بحسنة بما فيه معنى وكفاية **المسألة الحادية عشر** في تعلق الصفات بتعلقاتها وان شئت او عدمي والمناسب لاصول اصحابنا ان مفرق تعلق العلم بالمعلوم لا يزيد على كونه معلوما وان تعلق القدرة بالمقدور لا يزيد على حصول المقدور بالقدرة وعلى هذه كل مضافين ومن يانع وزعم ان تعلق القدرة بالمقدور امر شوي لزيد على حصول المقدور بالقدرة وان تعلق العلم بالمعلوم امر شوي لزيد على كون المعلوم معلوما بالعلم الصحيح الاصح لبيان لو كان تعلق القدرة بالمقدور امرا شوي لزيد في وجوده في الاعميان لو لم يكن واحدا لذاته او ممكنا لذاته لا حازان يكون واجبا والاما اقتصر في وجوده والتعلق اذا كان صفته وجوده فهو مفرق للموصوف به فلا يكون واحدا لذاته فلم يبق الا ان يكون ممكنا وعند ذلك فلا بد من موثر والكلام في تعلق ذلك الموتر كالكلام في الاول ولزم منه التسلسل والدور وهذه المحالات انما لزم من القول بكون التعلق شوي لزيد الاعيان فالقول به ممتنع فان قيل لا نزاع بين العقلاء في المفارقة بين ذات القدرة والمقدور والعلم والمعلوم وان القدرة متعلقة بالمقدور والعلم بالمعلوم ولو لا ذلك لما تحقق وجود المقدور ولما كان بالمعلوم معلوما وهذا التعلق ليس هو نفس القدرة ولا نفس العلم ولا نفس المعلوم بدليل صحة العلم بكل واحد من هذين المتعلقين مع الحمل بما بينهما من التعلق والمعلوم عنهما ليس بمعلوم واذا كان التعلق زائدا فلا محلو ما ان يكون ثوبا او نفسا لا حازان يكون نفسا فان نقص التعلق لا تعلق ولا تعلق في بدليل صحة اضافة القدرة للمحض

به فالتعلق شوي فهو ما ان يكون كذلك في نفس الامر ولا يكون كذلك في نفس الامر لا حازان لا يكون كذلك في نفس الامر هو خلاف ما الكلام فيه اذا الكلام مفروض فيما اذا انبغقت القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم حقيقته في نفس الامر لا في فرض الفرض وبعد بالمقدور وسواء كان ذلك معلوما لنا او مجرولا واذا كان كذلك في نفس الامر فلا معنى لكونه موحورا في الاعيان الا هذا قبلنا اما التماس بين ذات القدرة والمقدور والعلم والمعلوم وكذا في كل مضافين فليس غرانا لا نسلم ان الاضافة والتعلق من العلم والمعلوم والقدرة والمقدور يزيد على حصول المقدور بالقدرة وكون المعلوم معلوما بالعلم وعلى هذا النحو في كل مضافين واذا كان تعلق القدرة بالمقدور لا معنى له الا حصول المقدور بالقدرة وكونه يرتبط بالعلم بالمعلوم والمقدور معلوما بالعلم وعلى هذا النحو في كل مضافين واذا كان تعلق القدرة بالمقدور لا معنى له الا معنى لم يغير كون المعلوم معلوما بالعلم فذلك مما لا يفضي الى التسلسل على ما حققناه عند كون التعلق زائدا عليه وعلى هذا فلا مانع من تعلق الصفة بتعلقاتها في حالة دون حالة من غير تسلسل ولا يفتقر ذات الصفة وان نفس التعلق والمتعلق فما لا يجوز على الله نفسا وفيه تسلسل في ارحمته واجب الوجود هل هي الان معلومة ام لا وقد اختلف فيه فقال بعض المتكلمين بين اصحابنا ومن المعزول العلم حقيقته في الارحاض ومنهم من منع ذلك ثم اختلفوا بالمتنع في الان في انه هل يجوز ان يصير حقيقته معلومة فمنهم من منع ايضا كالفلاسفة وبعض اصحابنا كالعراقي واما الحرثيين ومنهم من يوقف كالتفاضل بكر وضرار بن عمرو واجمع القائلون بالمنع مطلقا في اربعة الكحة الاولى ان حقيقته غير متناهية والعقل متناه وادراك غير المتناه بالمساح محال الكحة الثانية هو ان ذاته وحقيقته مخالفة لذاته كسائر الحقائق والذوات وكل ما يعلم منه ككونه موحورا او عالما او داريا او مريدا الى غير ذلك من الصفات فليس مانع من وقوع الاشتراك فيه ولهذا يفتقر بعد ما لم يفتقر الصفات الى بيان وحدانيته اذا كانت ذاته ما يقع من وقوع الاشتراك

فبها ذلك بالعلم منه غير ما عرّف من وقوع الاشتراك فيه فداته غير معلومة
الحجة الثالثة ان معرفة واحب الوجود انما هو وجود الممكنات و
حوب اسنادها الى وجود واحب قطعاً للتسلسل والدور وليس
ذلك ما يدل على كنه حقيقته ومعرفة ما هيته وكل ما يدركه منه بعد ذلك
فلا يخرج عن الصفات الخارجة عن الذات كصفات النفس من العلم
والقدرة ونحوه او الصفات الاضافية ككونه حائلاً ومبداً ومبداً
ونحوه او الصفات السلبية لكونه ليس بحوّه ولا عرض ونحوه وكل
ذلك لا يدل على كنه الحقيقة فكانت غير معلومة الحجة الرابعة قول
تعالى ولا يحيطون به علماً واما القائلون بكونها معلومة فقد اوجبوا
فالواضح المحاذي للحكم على ذاته باثبات صفات الكمال وسلب
صفات النقص وهذا الحكم فرع بصور المحكوم عليه فان ما لا يكون
مصوراً في العقل لا يكون تصديقاً باثبات حكم له او سلبه عنه
وعلى هذا جرح قال ان ذاته غير معلومة بلزمت هذا الحكم التصديقي
ان يكون ذاته معلومة ثم اعترضوا على صحة المذهب الاول بالحجة
الاول فانها منقوضه بعلق العلم بوجوده فانه غير متناه
وسواء قلنا هو نفس الذات او زائد عليها ومع ذلك لم يسمع من
بعلق العلم به وكذلك سائر صفاته النفسانية عند المعترف
بها واما الحجة الثانية فقالوا لا يستلزم كل ما يعلم منه غير مانع و
وقوع الاشتراك فيه فان وجوده معلوم بموافقة الخصم ههنا
وبالدليل على ما سبق وهو مانع من وقوع الاشتراك فيه كما سلف
في النوع الاول واما الحجة الثالثة فحاصلها يرجع الى ابطال
مدرك من المدارك وليس ذلك ما يدل على ابطال كل مدرك و
يعني المدركات معدومة الاطلاع عليها مع البحث والسرعة
نفسى كما سبق كيف وانما اذا اعترف بان الطريق المذكور موصل
الى العلم وجود واحب الوجود فيدنبنا في النوع الاول ان ذاته
وجوده ووجوده ذاته فاذا كان وجوده معلوماً كانت
ذاته معلومة واما الالته فلا حجة فيها فان قولنا يعلم ما ليس
ابديهم وما خلقهم اي من الامور العبدية والضمير في قوله تعالى
ولا يحيطون به علماً عاد الى معلوم الله تعالى مما ليس اديهم وما

خلقهم

خلقهم من الامور العبدية لا الى الله تعالى واما نحن فنقول لا شك
انه معلوم الوجود فان كان الوجود هو نفس الذات فالذات معلومة
وان كان زائداً على الذات فالحكم بان وجوده زائد على ذاته حكم
بصدق في يستدعي بصور المحكوم عليه وعلى كلا التقديرين فيحتمل
يكون ذاته متصورة ثم بصور الشيء نارة يكون بصور ذاتاته و
معلوماته ان كان مركباً ونارة بصور حواصده ولو ازمه وسواء
كان مركباً او بسيطاً لكن ذات واحب الوجود بسطة غير مركبة
كما باقي مصورها لا يكون بالطريق الاول بل بالثاني وعلى هذا
قال انها متصورة بالطريق الثاني بعدد حقا ومن فاه انها غير
مصورة بالطريق الاول بعدد حقا واما ان وقع النزاع با
لثاني والاثبات على احد الطريقين فالثاني في الطريق الاول مصب
وفي الثاني محط والمثبت بعكسه **المسئلة الثانية**
في رتبة الله تعالى وشتمل على مقدمة وفضلان اما المقدمة فنقول
قد بسا الادراكات ومعناها في مسألة السمع والبصر لله تعالى ولا يد
من الاشارة الى متعلقاتها من المدركات واختلاف المتكلمين
فيها وما هو المختار اما الرؤية فصحة تعلقها بكل موجود عند
المتساوان المصحح للرؤية الوجود على ما باقي الاعيد الله سبحانه
فانه يعلق عنه ان قاله بعلق الرؤية لغير الغاية بنفسه واما الصفة
فلا يعلق بها حتى قال من ذى حياء السور فما راى سواده بل الحز
كونه اسود وكذلك المسموع هو المتكلم دون الكلام وذهب
اكثر المعنوية الى ان المدرك الاحسام والالوان لا غير وذهب
بعضهم الى ان المدرك ليس عن الالوان وانفتحت المعنوية على الخالة
روية العلوم والعدر والادارات والرواح والطبوع وشاهد او
غايبا وانفق العقلاء على الخالة روية المعدوم غير الساطية
فانهم حوز وارؤية واما الهواء فقد اختلفوا في روية فمنهم
من قال هو مري الان لبلادها واكثر اصحابنا ومنهم من منع ذلك
مطلقا كما لمعنوية ومنهم من حوز ذلك لبلادها واكل ما عجز
بى فهو مري لكل راى ظلالنا للتفاضل كبر وبعض المعنوية اما
التفاضلية قال البروية المخلوقة لربنا لراها وحوزان رها غير

واما بعض المعتزلة فانهم قالوا ذات الله تعالى مرتبة عن مرتبة لما سواه
وكذلك فانا الحوازمي لله تعالى دون المخلوقين ومنهم من طرد المنع من
الروية في هاتين الصورتين مطلقا اما صحه فعلق الروية بكل موجود
على اصلها فبني على ان صحح الروية هو الوجود فان صح ذلك
على ما سبقه الكلام فبني روية الله تعالى فبني الحجة على مذهبهم و
ابطال مذاهب المخالفين في امتناع روية بعض الموجودات والتقابلين
روية المعدومات وعلى هذا في قال بالحوال من اصحابنا ولا سبيل الى
كونها مرتبة عنده وان كانت تامة ضرورة عدم المصحح لرويتها وهو الو
جود اذ هي غير موجودة ولا معدومة والذي يحصر المنكرين روية الالوان
والصفات كعبد الله بن سعيد بل كل عاقل من نفسه ادراك
السوار والساخ وغير ذلك من الالوان ولو ساع انكار ذلك انكار
كل مشاهد مري ولا يخفى ما فيه من المحال ولعله لم يرد ما هو الظاهر
من كلامه بل لعله اراد ان الصفات لا يدرك على حياها عند فرض
قيامها بالمحل بل المحل يدرك على سواده وبساطه والذي يحصر
ابطال مذهب من يرى المصحح ليس عن الالوان امور ثلاثة لا اول
ان كل عاقل يعلم من نفسه روية اشكال الاجسام ومعادرها بحال
يعلم من نفسه روية الوانها ولو ساع ذلك لساع انكار روية الالوان
لعدم الفرق الثاني ان يدرك بالضرورة كون الاجسام في بعض
المرات دون البعض وليس ذلك من الالوان في شئ الثالث هو ان
يدرك وجود الاجسام المتقلة على معدوم يدرك الوانها الاعلى
قرب والمدرك غيرها ليس يدرك واما ان الهواء مري فلا يخفى حوا
ذه ان صح ان المصحح للروية هو الوجود اذ هو موجود واما ان مري
وقنا هذا فتداسندوا عليه بما سواه من اختلاف الاحوال عند طلوع
الشمس وغروبها وانبساط شعاع الشمس على الارض وتلصق الظل
الى فصل الزوال وازداد الغمق فيما بعد الزوال مع بقاء الارض على كونها
في جميع الاحوال واذ كانت اختلاف الالوان في هذه الاحوال وتعد
عوده الى لون الارض لنفسها مع اختلاف الاحوال على ما عليم من اللون
المري لتأني عوده الى الهواء وعلى حسب شروق الشمس على الهواء و
غروبها يرى الهواء تارة مضنا وتارة نظما وهذا دليل على ان لون

الهواء

الهواء لذاته اسود نظما وماله من الاضائة انما هو بسبب شروق
الشمس عليهم او غيرها من النيرات ولتقابل ان يقول لا مانع ان يقول بان
ما يراه من الالوان عند انبساط الشمس على وجه الارض ونقصان
الظل وتقلص الشمس فازداد الغمق انما هو لون الشمس بل سببه الارض
سبب انبساط الشمس ونقصانها غيرها بلها من اللون في نفسها
لان لون الهواء نقي وان سلم انه لون الهواء ولكن لا سلم انه يلزم من
روية لون الشئ روية ذلك الشئ على ما ذهب اليه بعض اصحابنا وان
خالف فيه اكثر المعتزلة وكثير اصحابنا ولعله الاطر على اصول اصحابنا
نظرا الى ان المصحح للروية انما هو الوجود واللون موجود فلا يتوقف في
روية على روية محله وربما عضد من نفي روية الهواء فانه لو كان مريسا
لمن الرين الراد منة والجار كالماء واللازم ممتنع وايضا فانه لو كان
مريسا لما خالف فيه قوم لا يتصور على مثلهم النواطي على الخطا
وقد خالف في ذلك اكثر المعتزلة واهل الحق من المتكلمين وهو قوم لا
يحصرون عدد روية على مسلم النواطي على الخطا عادة بخلاف السو
نسطاسه واما حجة من المصحح على روية الهواء لئلا يراه علم من
السوار والظلمة والدم مثل الفاضل في بكر ولتقابل ان يقول اننا لا سلم
روية شئ في الليل المد لهم ولها فان لا نشا لا احد يفرقه في الليل
المد لهم من حاله كونه مغض العين ومن حاله فخرها وهو غير راي حاله
بمصر العين وكذلك حاله فخرها ولو كان رايها احد في الحالين دون
الاخرى لا حسن بالفرق ضرورة هذا ما يتعلق بالروية واما ما في الادرا
كات فعلى اصل الشيخ ابى الحسن المصحح للادراك هو الوجود
فكما ان الروية عامة لكل موجود فكذلك كل ادراك للموجود
وذهب عبد الله بن سعيد والعلانية في كثير من اصحابنا الى ان ما في
الادراك كما تلا مع كل موجود بل ادراك السمع مختص بالاصوات
والشم بالروائح والدوق بالنعوم واللمس بالحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وما سرك من هذه الكيفيات الملموسة
مصريا منهم الى ان لا علة جامعة تبين جميع المرات على وجه
يطرد وسعكس عن الوجود واما في ادراك السمع فقالوا العلة
المصححة له الجامعة لجميع انواع السموعات على وجه يطرد وينعكس

انما هو الصوت وفي ادراك السمع الراححة وفي ادراك الذوق الطعم
وفي ادراك اللمس الكيفية الملموسة وهو ظاهر من دونه
الاظهر وربما صلح بحسب الفرق من الرؤية وبان الادراكات
ان الرؤية لا تستدعي اتصال المرئي بالمدرک بخلاف باقى الادراكات
فانها لا تتعدون اتصال المدرک بالمدرک فذلك حصت ولو تعم
وقد احاطت به بعض الاصحاب بان الاتصال في الادراكات غير
معتبر ما الطعم فلان من ذلك اسفل قدمية بالخطل حرار الجسر
بالمزارة في حلقه مع عدم الاتصال واما في الراححة كما راه من
شم المسك الاذرع على سد من غير اتصال واما في الملموسات كما حده
من الحسج حرارة النار عند القرب منها وبرد الثلج عند القرب منه من
غير اتصال وهو غير سد بنا كما ان سعال الذوق انما هو نفوذ
طعم الخطل في المسام البدنية الى الخلق وفي السند بسبب ما حملته الهوا
من الاجزاء اللطيفة من ذى الراححة الى السمع حتى انه لو كان المسموم
في شئ لا يسم منه فهو مسدود سد ما من هذا لما ادركت راححة او
ان ذلك بسبب خلق الله تعالى الراححة في الهوا والمحا وادى الراححة
الواصل الى المدرک وكذلك فان المدرک حره وورده عند القرب من
النار والثلج انما هو الهوا المنسحق بالنار وورد الهوا المبرد بالثلج
الا قرب في دفع ما قبل من الفرقان وان وحده لا ادراك لهذه الامور
عند الاتصال فلسلا كما حكى في العادة واما ان يكون ذلك شرطاً
في الادراك فلا على ما ساه في مسألة السمع والبصر ما ذكره وان
كان ظاهراً في الادراك بالذوق واللمس فمفترطاً في السمع والشم وعلى
هذا فان قلنا بعلق كل ادراك بكل موجود على ما هو مذهب الشيخ
الى الحسب فلسل ذلك مما يوجب اعادة الادراك كما في العلم اذ ليست حجة
التعلق في الكل واحده بل مختلفة على ما عاقل من نفسه
عند ادراك الشئ بالسمع والبصر غير ذلك من الادراكات وهذا
بخلاف العلم فان حجة بعلوه لجميع المعلومات واصل وهو معرفة
المعلوم على ما هو عليه وذلك ما لا يخلف فيه تعلق العلم بالشئ و
صده فلذلك كانت الادراكات مختلفة دون العلم والاحاد المتعلق
مع احاد وجهه المتعلق لا يوجب اعادة الادراكات بتدليل العلم و

العدرة

العدرة والادارة فانها لما اختلفت جهة تعلقها كانت محلولة وان كان
متعلقها واحداً وما يصل بهذه المعذمة ادراك الاكوان باللمس
وقد اختلف فيه اصحابنا فانكره بعضهم وادخله آخرون وهو الاظهر
فان كل عاقل محذ في نفسه ادراك الجسم متحركاً وساكناً ومختلفاً
ومتفرقاً وان كان مفضل ليعين واذ اعرب الادراكات ومتعلقاتها
فالادراك الحادث هو متعلق بمدركه او لا يعلق الا بمدركه
واحد وان الادراكات المتعلقين بمدركين مختلفين مختلفان وان الادراكات
المختلفة هل يفتقر الى محل واحد وان هل يصور ادراك بلا مدرک والكلام
فيه كما سبق في العلوم **الفصل الاول** في جوارز رؤيته
الله تعالى عقلاً والذي عليه اجماع الامة من اصحابنا ان رؤيته الله تعالى
غير ممنهية عقلاً بل جارية في الدنيا والاخرى وهذا الرؤيته في الدنيا
ترة سمعاً فيما اختلف فيه محوره بعض سبب الرؤيته وانكره آخرون
وذهب بعض من استحوذوا بالرؤية الى امتناعها في الدنيا وهذا محذور
اطلاق القول بان الله تعالى محذور ان يكون مدركاً في هب القلائسي
وعند الله من سعاد الى المسح من ذلك وجوده باقى اصحابنا وهذا محذور
ان يرى في المنام محوره بعض المصلحة للرؤية وانكره آخرون والحق
انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤيته حقيقة ولا خلاف بين
اصحابنا ان الله يرى نفسه وجوباً واما المعتزلة والحوارج وجماعة
من الرافضة فقد اجمعوا على امتناع رؤية النار عقلاً لذوى الحواس
واصلوا في رؤيته الله تعالى لنفسه فذهبوا اكثر من الى المنع من ذلك
وجوده الاقرون وقد اجمع المشهور لحوار الرؤيته كحج عقليه وسموه
اما الحج العقليه فارتفعه الاولى ومع معتد العاقل الى بكر واكثر المشنا
وها نحن نذكرها سريانه محير وبقر فيقول قد ساء في المقدمة ان
الاجسام والالوان مرتبة فالاجسام والالوان مشتركة في صحة تعلق
الرؤية بها وصحة تعلق الرؤية بها يستدعي تصحها وانما قلنا ذلك لانه
لو كانت الاجسام معدوم فلا استحالة ان يكون مرتبة ومدركه تالفاً
سواء من المعتزلة ومن كل محصل حيث استحال تعلق الرؤية بها حال
عدمها وصح مع وجودها الرمان يكون ذلك محض والاعم الحكيم بقا
واثباتاً وذلك المحض هو المعنى بالمصح ولا يخفى ان من الاجسام والالوان

اتفاق وافتراق والمصحح اما ان يكون مائة الاتفاق او مائة الافتراق
او مجموع الامرين لا جائز ان يكون المصحح مائة الافتراق او مائة الاتفاق
الا فتراق معادرا لكان الحكم الواحد المشترك بين المختلفات متبلا
سبب مختلف وهو محال وذلك لان كل واحدة من العلة مائة مستقلة
بالمصحح واحد اهادون الاخرى وانه لا استقلال لكل واحدة منها فان كان
الاول فلا معنى لكون العلة مستقلة بالمصحح لانها مع دون غيرها فاذا
فعل واحدة مستقلة بالمصحح لزم منه عدم استقلال الكل واحدة منها
وان كان الثاني فالمصحح احدى العلة دون الاخرى لزم منه صحة
الروية في المحل المحض تلك العلة وعدم صحة البرؤية في المحل الذي هو
صفة تلك العلة وهو محال وان كان الثالث فليز منه امتناع صحة
بكل واحد من المحل ضرورة عدم ما احصيه بالمصحح فلم يبق الا ان
يكون المصحح مائة الاتفاق لا غير مائة الاتفاق اما ان يكون عدما او
حزبا الا حاز ان يكون المصحح مائة الاتفاق في الاعلام والتلوين بل هو
الاول ان العدم لا يصح ان يكون علم موحده لصفحة البرؤية فان كون
العلة موجبة صفة اثبات العلة والعدم المحض لا يصف با
لصفات الاثباته الثاني هو ان العدم لا احتصاص له بمحل دون
محل ويلزم من ذلك ان يكون المصحح البرؤية بالنسبة الى كل محل وهو
محال على اصولهم فلم يبق الا ان يكون العلة المصححة وجوده
ومائة الاتفاق بين الاجسام والالوان من الصفات العامة
الوجودية ليس الا الوجود والحدوث لا يجوز ان يكون هو المصحح
لثلاثة اوجه الاول انه تصح روية الاجسام في حال تقامها
والحدوث في حال البقاء الثانية انه لا معنى للحدوث الا الوجود
المسبق بالعدم فيكون العدم حروا من مفهوم الحدوث
والعدم لا يكون علة على ما تقدم ولا جزا من العلة لا يدور
ان يكون موثرا مع الجزاء الاخر والتاثر صفة اثبات فلا يكون
صفة للعدم المحض الثالث انه لو كان المصحح هو الحدوث
فلزم على اصول المعبر له صحة روية العلوم والعدو والاراد
دات والظهور والبرواح لكونها حادثة وهو خلاف اصولهم
فلم يبق الا ان يكون المصحح هو الوجود والوجود متحقق حق الله

تسا ويلزم في ذلك صحة الروية عليه ضرورة وجود المصحح
فلا تسلم استتراك الاجسام والالوان في صحة الروية وما
المانع من ان يعال الالوان غير مرتبه كما هو مذهب عبد الله بن
سعيد من اصحابكم حيث ذهب الى انه لا يرى غير القابل بنفسه
او ان الجسم غير يرى كما هو مذهب بعض المعتزلة واكثر الكرا
سلفنا صحة روية الاجسام والالوان ولكن لا نعم ان صحة الروية امر نبوي
وما ليس نبوي فلا يحتاج الى التعليل اما ان صحة الروية ليس امر نبوي فلانه
لا معنى لصحة الروية الا امکان الروية والامكان ليس نبوي وببانه من ثلثة
اوجه الاول ان الامكان صفة العدم الممكن ولو كان صفة تشوبه
لكان صفة العدم المحض والنفى الصفة هو محال الثاني هو ان
الحادث فلحدوثه مضاف بالامكان فلو كان الامكان صفة
وحدوثه فاما ان يكون صفة للحادث او لغيره لا حاز ان يكون صفة
للحادث والا كانت الصفة الوجودية لما ليس هو وجود ولا حاز
ان يكون صفة لغير الحادث والامكان صفة للحادث به كما لا يصف
المحل كونه اسود سواد قائم لغيره الثالث لو كان الامكان
صفة وهو وجوده فاما ان يكون واحدا لذاته او ممسعا لذاته او ممكنا
لذاته لا حاز ان يكون واحدا لذاته والامكان صفة لغيره ولا حاز
ان يكون ممكنا والامكان ممكنا ما كان اخر ولزم التسلسل فلم
يبق الا ان يكون ممسعا للوجود لذاته وهو المطلوب وانما ثبت ان صحة
الروية ليس امر نبوي كما ليس نبوي لا يسمي الى علة لان العلة اما
وجودية او عدمية فان كانت وجودية فاما قد به او حادثة فان
كانت بذمة فهو ممسح لان العدم لا يحصص له لعدم دون عدم
فحاز ان يكون علة لكل معدوم وان لا يزل الاعداد اذ ضرورة
ان العلة الموحدة لها موجودة قدمة وان العدم الموجود لا يزل
كما ياتي بحصه وانه يلزم من روية العلة دوام معلولها وان كانت
العلة الموجودة حادثة فهو محال لان العدم الذي هو معلولها سابق
عليها والمعلول لا سبق العلة وان كانت العلة عدمية فهو
ممسح لثلاثة اوجه الاول والثاني ما سبق في مقرر الدليل الثالث

مئة

ان الاعداد من حيث هي اعداد تتساوى بخلاف الدواب الموجودة
فلو كان العدم علة للعدم لكان احد المتساويين علة للآخر و
ليس هو اولي من العكس سلمنا ان صحة الرؤية امر ثبوت ولكن لا
نسلم ان كل امر ثبوت لشيء محبان يكون معللا قولكم انه لو كانت
الاجسام والالوان معدومة لاستحالة ان يكون مرتبه لانسلك ذلك
وما المانع من كون المعدوم مرتبا كما ذهب اليه السالمية ولسماع على
اصلكم من حيث ان الادراك نوع من العلة والمعدوم معلوم فلا يمتنع
تعلق الادراك به سلمنا استحالة رؤية المعدوم ولكن لو قلتم ان
رؤية الاجسام والالوان معللة قولكم لو لم يمحصر معنى بوجه صحة
رؤيتها لما احتضت بالرؤية بل عم الحكم فيها اذ اثباتا قلنا
هذا مستقص بصور الصورة الاولى ان اختصاص محل الحكم بالعلة
امر زائد على المحل وعلى نفس العلة ومع ذلك فانه لا يستدعي تخصيصا
اخر والالتسلسل الامر الى غير النهاية وهو محال الصورة الثانية
ان اختصاص العلة بكونها علة للحكم امر زائد عليها وعلى المعلول ايضا
ومع ذلك فلا يستدعي تخصيصا ايضا للتسلسل الصورة الثالثة
ان المعالوم والمذكور حكم زائد على ذات المعالوم والمذكور
وليس معلل لانه مع الوجود والعدم فلو كان معللا لاما ان يعلل
بصفة اثبات او نفي فان علل بصفة اثبات اسقص بكون المعدوم
معلوما ومذكورا وان علل بصفة عدمه اسقص بكون الموجود
معلوما ومذكورا كيف وان العدم لا يصلح ان يكون علة على ما
عدم وكذلك الكلام في المواد والمعدوم ايضا الصورة الرابعة
ان اختصاص المحل بالسواد والساق وغير ذلك من الاعراض
صفة اثبات زائدة على ذات المحل وقد احتصر به عما ليس يندى
سواد ولا ساق ومع ذلك فانه غير معلل والا لزم منه التسلسل
الصورة الخامسة هو ان وقوع الفعل من الفاعل لا يكون معللا
ان كان زائدا على ذات الفاعل لانه لو كان معللا فاما ان يعلل
ذات الفاعل او بصفة لازمة لذاته وبما سوى ذلك فان كان الاول
او الثاني لزمان الاساخر وقوع الفعل عن ذات الفاعل حتى لا يناخر

الحكم

الحكم عن علمه كما لا يناخر كون الاسود اسودا عن سواده وان كان
الثالث اما ان يكون قدما او حادثا فان كان قدما فهو محسوبا محسوبا
العلم الله قبله والاكابر جاد ثاقب ايضا فعله وتصرفه وقوعه الى
عنه اخرى والكلام في تلك العلة كالكل في الاول وهو تسلسل
محمس الصورة السادسة التبادل والاحلاف فانه وان كان محالا
زائدا فهو غير معلل على ما ياتي في العلة والمعلولات فاذا افهمت
الاحكام والاحوال الزائدة الى ما يعلل قبله ما لا يعلل فلم يلزم بان ما يخن
فيه مما يحب بعلله سلمنا ان صحة الرؤية من الاحوال المعللة ولكن
لم قلتم بان منعا لتقليل بما به الافتراق بين الاجسام والاحوال قولكم
بعدم منه بتقليل الحكم الواحد بعلل مختلفة انما يلزم ان لو كان
بصحة رؤية الجسم واللون حكيم يتماثلين ولا سلمنا ان كان
التماثل بين شيئين اصلا فان كل شيئين لا بد من التماثل بينهما بوجه
من وجوه التماثل وما به التماثل لا بد وان يكون مختلفا ولا يعلل
بل مع الاحلاف من وجه سلمنا ان كان التماثل في الجملة ولكن لا
سئل عما يعلل صحة رؤية الجسم بصحة رؤية اللون وما زان المتماثلين
عبارة عن كل شيئين بسدادها مسدا لآخر فيما يحب ويحوز من
الصفات او ما شئت كان في الكل واحد من الواجبات والحاريت
والممتنعات علة وصحة رؤية الجسم واللون ليس كذلك فان رؤية
كل واحد لغيره مقام رؤية الاخر ولا يستدسيه فان رؤية
الجسم ليست رتبة اللون ولا رؤية اللون رتبة الجسم فلا يماثل سلمنا
التبادل بينهما ولكن من وجه او من كل وجه الاول مسلم والثاني ممنوع
وعرره ما سبق قوله سلمنا التماثل من كل وجه ولكن لا يماثل منعا
تقليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وبما به الافتراق وما ذكرتموه
من الدليل على امتناع تعليل الحكم بغيره محسوبا فهو مستقص
من حمته او حه الاول ان الحقائق المتفق بها حمته المختلفة
بالنوعه لا يتم حقيقه كل واحد منهما دون ما به الاتفاق والافتراق
وعند ذلك واما ان يكون بين ما به الاتفاق والافتراق في كل واحد
حد من انواع المختلفة تحت الجنس الواحد ملازمة او لا ملازمة
سها اصلا حازان نقلا بعد ما للملازمة والاحراز الانفكاك ووجه

كل نوع عن حقيقته وخرج السعي عن حقيقته محال وان كان ينسبها
ملازمة فلا حار ان يقال بان ما به الاتفاق مستلزم لما به الافتراق
في كل واحد من النوع ضرورة الحاد المستلزم في الكل وذلك محال فلم
يقال ان يكون ما به الافتراق مستلزم لما به الاتفاق وفيه تعليل
المحد بالمتخالف الثاني هو ان عالمية الله تعالى بالسواد مثلا بملازمة عالمية
الواحد منابه وعالمية الله تعالى عندكم معللة بعلته التدمير وعالمية الواحد
منه معللة بالعلم بالحادث ولا جملة من العلم بالقدوم والحادث وفيه
تعليل للمحد بالمتخالف الثالث هو ان الاختلاف مشترك بين المختلفين
فان كل واحد من المختلفين مخالف للاخر ومخالفة الاخر ما لذاته
او للاخر ذاته وفيه تعليل المتفق بالمختلف الرابع هو ان الكبر و
الجهد متفقتان في صفة العج وضح كل واحد منهما لذاته او للاخر ذاتا
نه وهما مختلفتان مع الاقضاء الحكم واحد الخامس ان السواد و
البياض متفقتان في اللونه ومختلفتان في السواد والبياضه و
قد اتفقتا في الاسباب بل محل يعرفان به وهو حكم واحد وعند ذلك
اما ان يكون كل واحد من السواد والبياض معتقرا الى المحل من
حرية ما به الاتفاق من اللونه او من جهة ما به الافتراق من السوا
دته والبياضه او من الجهتين لاحراز ان يقال بالاول فقط والاك
ن السواد والبياض من جهة سواديه وبياضيه مستغنيا عن المحل
وهو محال فليرتق الاثني والثالث وفيه تعليل المتفق بالمختلف
سليما انه لا بد من احاد العلة ولكن لا سليمان سمي الوجود واحد مشترك
فيه بين الاجسام والالوان اذ الوجود هو نفس الوجود على ما يليق
في مسألة المعدوم وسما على اصلاك والموجودات مختلفه بذ
وانها فلا احاد سليمان ان سمي الوجود واحد ولكن لم قلتم انه المظن
قولكم لا مشترك عن الوجود والحادث لا سليمان والحق والسبب
مع عدم الاطلاع على غيرهما لا يوجد العلم بعد منه بل بما به عدم
العلم به او غلبه الظن بعدمه ولا يلزم ان يكون العلم معدوما
في نفسه كما سبق في تحقيق الدليل سليمان ان البحث حجه ولكن مع
الاطلاع على شئ اخر ولا مع الاطلاع الاول بمشروع والثاني مسام

وسان

وسان ووجود امر اخر من الاوصاف العامة من ثلثه اوجه الاول
هو ان الاشتراك متحقق في صفة الامكان وهو اما ان يكون وجود
دنيا او عدينا فان كان وجودنا امكانا يكون هو العلة او ان كان
عدمنا نفي صفة الرؤية يكون عدمه اذ الصحة مع الامكان كما
تقدم وعند ذلك يلزم منه ان لا يكون مدلية او ان يصح تغليبها
بامر عدمي الثاني هو ان ما سلم الخضم كونه مرئيا انما هو الاحساس و
الالوان اعراض والجسم فيبارق عما لا يف من حوهر من فصا عدلا على
اصلكم او من سببه حواهر او من تمانه على اصل المعزلة فالتالسف
داخل في سمي الجسم او ملازم له وهو عرض مشترك للالوان في
صفة العرضية فلا يمنع ان يكون هو العلة وهذا ان الوصفان
لا تحقق لهما بالنسبة الى الله تعالى الثالث لا اشتراك في المعلومة
والمقدورة والمذكورة سليمان انه لا مشترك من الاوصاف غير
الوجود والحادث ولكن لم قلتم بالحادث ليس بعلته قولكم الحدوث
عبارة عن سبق الوجود بالعدم والعدم الداخلي مفهوم
الحادث لا يكون علة لا سليمان ان العدم السابق داخل في مفهوم
الحادث بل هو عارض للمحدوت سليمان امساع التعليل بالحادث
ولكن لا يلزم منه ان يكون الوجود علة صحيحة للرؤية لان الوجود
المشترك عند التعادل به حال والحال لا يصح ان يكون علة على اصلكم
سليما ان مكان التعليل بالوجود ولكن مشروطا بالحادث او لا
مشروطا بالحادث الاول مسلم والثاني ممنوع والحادث وان
كان عدما فلا يمنع ان يكون شرط في الصحة فان اسما واحدا
الضد عن المحل شرط لصحة اتصاف المحل بالضد الاخر وان
لم يكن علة له سليمان انه غير مشروطا بالحادث ولكن انما يصح
التعليل بالوجود اذ لو لم يدل الدليل عن امتناعه وسان امتناع
التعليل به وهو انه لا محلو ما ان يكون علة لرؤية نفس الوجود او
للسامية التي هي صفة لها اذ مجموع الامر من فان كان الاول
وحب ان لا يكون المدرك من السواد والبياض غير الوجود
المشترك بينهما وان لا يدرك بالتفرقة بينهما وهو محال وان كان
الثالث فلزمه الثاني وجب ان لا يكون البار مرئيا اذ لا ماهية لا خا

وجه

عن وجوده كما سبق وان كان الثالث فلزم منه ان اذا ادنا السوداء
مثلا ان يدرك التفرد بالضرر وجوده وماهية وهو محال و
ايضا فانه لو كان الوجود هو المصحح للرؤية لكاتب الطعوم وال
رايح مرتبه لكونها موجوده والضرورة لشهد بخلافه سلمنا
ان الوجود هو المصحح للرؤية الاجسام والالوان فقط ولكن انما
لزم من صحة رؤيته التاكيد ان لو كان وجوده مماثل لو
حدو الممكنات وليس كذلك والا كان ما ثبت لاحدهما بالآخر
ولزم منه ان يكون وجود الرب تعالى ممكنا وان يكون وجود
الممكنات واجبا وان يكون كل واحد منهما واجبا وممكنا وهو محال
سلمنا ان يسمى وجود واجب الوجود مماثل لوجود الممكنات ولكن
لا يتم لزم من وجود المصحح وجود الصحة في حق التاكيد كما ان
ازلا يكون قائلها وذلك لان الحكم كما يتوقف على وجود المصحح
يتوقف على وجود القابل وان يكون ذات التاكيد تخصه بما
يسمع من صحة الرؤية عليها ولهذا فان كون الواحد في الشاهد حيا
مصحح لكونه معالما ومشتريا واحيا وعطشانا ومريضا وصحفا
الى غير ذلك والتاكيد ساوي في كونه حيا للشاهد ومع ذلك فتمسح ثبوت
هذه الاحكام في حقه سلمنا دلالة ما ذكرته على كون الرب
تعالى مرسا ولكن لنفسه اولنا الاول مسلم والثاني ممنوع سانه
ما سبق في مسله السمع والبصر من الادلة المانعة من كون
الرب تعالى بصيرا فانها بعينها يدل على امتناع كونه حيا لنا سلمنا
دلالة ما ذكرناه على كونه مرسا لنا ولكنه مسعصبا من الاول
بصفا المخلوقه فانها ناسه للجواهر والاعراض وذلك يستد
على مصححا مشتركاً ولا مشترك عن الوجود والحدوث والحدوث
ت ليس بعله كما يدعي فكان الوجود هو العلة والتاكيد تعالى مشترك
للجواهر والاعراض في معنى الوجود وما لزم صحة المخلوقه عليه
الثاني هو انما يدرك الاجسام والالوان بادراك البصر في
درك الاجسام والاعراض الملموسة باللمس ولا بد من نصيح
للادراك باللمس ولا يصح عن الوجود كما سبق في التقرير والوجود
متحقق في حق الله تعالى وهو غير مدرك باللمس سلمنا جواز رؤية عقلا

ولكن في الدنيا والاخرى لا اول ممنوع وانما سلم ذلك لان ما منع
من امتناع الرؤية في الدنيا دون الاخرى بسبب افتراقها في
الشواغل والموانع والانعاس في الرذائل والانهما في الشهوات
العاجلة والمخلوعتها في الاخرى **والجواب** اما يمنع
كون الالوان مرتبه فما ظل بما سبق في المعديه واما يمنع كون
الاجسام مرتبه فما ظل بما سبق في المسئلة قولهم لان سلمنا
صحة الرؤية امر يتولى على ما فرروه قلنا نحن انما سلمنا رؤية الاجسام
والالوان ولصحة الرؤية وقوع الرؤية وهو امر وجودي و
ليس ذلك هو نفس امكن الرؤية فانه فوق بين الرؤية وامكان
الرؤية وعلى هذا فقد اندفع جميع ما ذكره في حجة التقرير فانه
فيل ولزم من ذلك ان يكون الرؤية لا رتبة الوقوع ضرورة محقق
الوجود وليس كذلك قلنا لا نسلم بل اللازم من وجود المصحح امكن
الرؤية لانفس وقوع الرؤية ويدل على ذلك انه لو لم يكن الرؤية مع
ذلك ممكنة لكانت واجبة كذا رها وممنوعه لانا انها لا حازان
يكون واجبه والاما عدت اصلا ولا حازان كون ممنوعه لانا انها
اذا الممكنات لا يصح لها وقد قيل بوجود المصحح قولهم لان سلمنا ان
كل امر يتولى يجب ان يكون معللا فلنا ذلك ما سبق قولهم لا
سلمنا امتناع رؤية المعدوم ولنا انفق جمع العقلاء ما عدت السا
لمنة على امتناع رؤية المعدوم ولنا انفق جمع العقلاء ما عدت السا
لمنة على امتناع رؤية المعدوم ولا حاجة الى الدلالة بالنسبة
الى المرافق ومن حالف فطريق الرد عليه ان يقول نحن انما نقل
رؤية ما روي وافقه ورؤية المعدوم غير وافقه على ما حده
كل عاقل في نفسه ولو اراد من رؤية المعدوم كان طالبا شططا
مخلاف رؤية الاجسام والالوان على ما لا يخفى قولهم ان الرؤية
عندكم نوع من المعلوم لا سلمنا ذلك وان سلمنا فلا نسلم بخلق
كل علم بكل معلوم قولهم لقد قلتم ان رؤية الاجسام والالوان
معللة فلنا لما ذكرناه قولهم ان احصا صرح الحكم بالعلم
ايضا زاد عليه ولا يستدعي اختصاصا قلنا ما جعلناه علمه

صحة انما هو نفس الوجود والوجود عندنا نفس الموجود ولا يراه
علية على ما يأتي بخلاف الروية قولهم ان احصاها العلة يكون
عنه امر زائد فلنا الاية ما بلذاته فلا يستدعي مخصصا اخر
قولهم المعلومه والمذكوره عن معللة فلنا لانها عامه للموجود
والمعدومات فلا يستدعي مخصصا بخلاف ما ذكرناه من الروية
حيث مخصص الموجود دون المعدوم قولهم اختصاص بعض
المحال بالسواد او البياض صفة زائدة ولا يستدعي مخصصا
ليس كذلك بل لا بد وان يكون ذلك لازما لذات المحل والصفة
لازمة لذات المحل قولهم ان وقوع الفعل من الفاعل لا يكون معللا
بلنا وقوع الفعل لا معنى لم غر وجود الفعل ووجود الشيء
في نفسه لا يكون معللا اذ ليس وجوده زائدا على ذاته واسناده
الى الفاعل لا بد من ضرورة كونه يمكنه والا كان واجبا لذاته و
ليس الفاعل هو المصحح قولهم ان التماثل والاختلاف حال زائدة
وليس معللا لان التماثل والاختلاف حال زائدة فانه
لا يقع للتماثل غير الاشتراك في احصى صفات النفس وليس ذلك
حالا زائدا واما الاختلاف فحاصله راجع الى ان اخصا واصاف
النفس لكل واحد لا يحقق في الاخر وذلك سلب لا ثبوت
فلا يكون معللا كما قدمه وعلى هذا ايضا منع تعدل التضاد و
الغيرة اذ لا معنى للتضاد غير امتناع الجمع ولا معنى للمغيرة الا
ان احد السلبين ليس هو الاخر وليس حكما انما سلب حاصله
يرجع الى السلب والعدم المحض قولهم لا نسلم التماثل بين روية
الاجسام والالوان قلنا الروية من حيث هو روية الاختلاف
تمهما ولذلك يمكن عددها عند واحد واما الاختلاف في التعلق
والمتعلق وذلك لا يوجب الاختلاف في نفس الروية كما سبق
في العلوم والعدد والاداءات وخواصها الصفات وعلى
هذا قد اندفع على ما ذكرناه في منع التماثل مطلقا ومن منع
التماثل في روية الجسم واللون ومن قولهم بالتماثل من وجه
دون وجه قولهم لا نسلم امتناع تعدل الحكم الواحد بتعدد

مختلف

مختلف فلنا دليله ما ذكرناه واما الاول ما ذكرناه من الاشكال
الاول فتدفع فان ما به الافتراق وان كان مستلزما لما به
الامتياز فلا يلزم ان يكون عليه له فان المستلزم للشيء اعم من
العلة له واحدا فان كل واحد من المتضادين مستلزم للآخر
ولا عليه ولا معلولته لاحدهما بالنسبة الى الآخر واما الاشكال الثالث
في فانما يصح ان لو كان العلم العدوم غير مماثل للعلم بالحادث حيث
هو علم وليس كذلك بل هما بلان من هذا الوجه وان وقع الاختلاف
بينها فلس في ذاتها بل في عوارضها عنه وعلى العالمية
انما هي العدد المشترك بينهما دون غيره هذا ان قلنا بالاحوال
والا بالعالمية لا يزيد على تمام العلم بالذات واما الاشكال
الثالث فانما يلزم ان لو ثبت ان الاختلاف والمصادر امر ثبوت
زائد على ذات المختلفين والمصادر وليس كذلك على ما سبق
فل واما الاشكال الرابع فانما يلزم ان لو كان الفع صفة ثبوت
من صفات الاراد والحمل وهو غير مسلم بل هو راجع الى حكم الشارع
او مخالفة الاعراض على ما يأتي مسله المحسن والنقح واما
الاشكال الخامس فتدفع ايضا فان امتياز السواد والبياض
في الاصناف الى المحل ليس حكما ثبوتيا بل حاصله يرجع الى صفة سلبية
وهو انه لا وجود لكل واحد منهما دون المحل فلا يكون معللا
كما سبق قولهم لا نسلم ان مسمى الوجود مشترك بين الاجسام
والالوان فلنا هذا المنع ان صدر من تعريف بان الوجود زائد
على الموجود وانه مشترك بين الموجودات من المفترقه وغيرهم
فهو فاسد وان صدر من لا تعريف بذلك كما في الحسين البصري و
غيره فوقفه صعب جدا واصعب ما يعال فيه انه قد ثبت ان الاجسام
والالوان مرتبه فالمصحح الروية اما ان يكون وجودا او عدما لان
ان يكون عدما لما سبق فلم يبق الا ان يكون وجودا وقد ثبت ان
المصحح لا يكون مختلفا بما سبق فنعين ان يكون مما يلا فاذا سلم هذه
المقدمات منع التساوي في الوجود الذي هو مصحح الروية يكون منعها
لما سلم من المقدمات وهو يمنع كلف وقد يمكن ذلك بطريق
الالتزام لمعتقد لا بطريق التقرر بل ذهب المستدل قولهم ان الوجود

على اصلكم غير مشترك قلنا ما يذكر بطريق الالتزام لا يلزم ان يكون
معتقدا للبرهان على اننا بحث عن كل واحد مما يحصه اما الامكان محا
صله الى صفة سلسلة كما تقدم كيف فاما لا يمكن تحقيق المدو
مات ومع غير مرتبة واما الاسترابة العرضية فلا يصلح ان يكون
مصححا للروية على اصل الحصر والا كانت الطعوم والرواح مرتبة
على اصلهم وليس كذلك واما المعلومة والمقدورة والمذكورة
فلا يمكن ان يكون مصححا للروية لو حرمها الا اولها ان يكون صفة
لما ملان معلوم ومقدور ومذكور واما لا يكون صفة لم فان كان
ن الاول فلزم ان لا يكون صفة وجودية ضرورة صحة الصافي
المعدوم وبها وان لم يكن صفة له فلا يكون عليه مصححا للروية اذ العلة
لا يخرج عن محل حكمها كما تقدم الثاني ان هذه الصفات باقية للمعدوم
وليس يحرى قولهم لو قلتم ان الحدوث لا يكون علة قلنا لما ذكرناه
قولهم ان سببه العدم عارض للحدوث قلنا الوجود اذا سبقه
العدم صدق عليه اسم الحدوث فان كان العدم داخل في مفهوم
الحدوث فهو المطلوب وان كان عارضا فعارض للوجود وعلى
كلا التقديرين فبمعنى احد في المصحح فلم يتق الا التعليل بالوجود قولهم
ان الوجود حال لا نسلم انه حال بل هو نفس الوجود وان كان طائفا
نسلم انه بمعنى التعليل به وان اسع التعليل بما عداه من الاحوال
التي ليست من الصفات الوجودية قولهم ان التعليل بالوجود مشروط
فلنا اذا كان الحدوث لا يحقق له دون سبق العدم فالعدم السابق
نق يكون شرطه في مصحح الروية والشرط يجب ان يكون متخففا
مع المسروط والعدم السابق على الوجود المراد لا يكون معه
فلا يكون شرطه في رؤيته قولهم ان الدليل قد دل على امتناع
التعليل بالوجود على ما فروه انما يصح ان لو كان الوجود زائدا
على الموجود وهو غير مسلم وان كان زائدا على الموجود فما المانع
من كونه مصححا للروية الدوات المصنفة به قولهم ان وجود
الروية لا يرد على ذاته ممنوع على راي بعض الاصحاب كيف وان لا
زم على المعترف به قولهم لو كان الوجود مصححا للروية

الطعوم

الطعوم والرواح وهي غير مرتبة لا نسلم انها غير حازرة الروية
قولهم ان وجود الرب تعالى غير مماثل لوجود الممكنات ممنوع على
راي بعض الاصحاب ايضا ثم انه لا ريب على المعترف بما قبله قولهم
لو كان زائدا لا يستلزم في الوجوب والا مكان قلنا لا معنى لكون وجود
واجب الوجود واجبا لذاته غير ان ذات واجب الوجود لذاتها
لا ينفرد في اصنافها بالوجود الى علة خارجية ولا معنى لكون الممكنات
تتمكنات الوجود غير ذات ما قبله انه ممكن لذاته لا يقتضيه الو
جود لذاته ولا العدم فالاحتمال انما هو عابدا الى الذات لا الى
صفة الوجود المشترك والدوات مختلفة قولهم لا نسلم انه يلزم
من وجود المصحح الصحة قلنا قد يسا ان يلزم من المصحح امكان
الروية فيما تقدم قولهم حازرا لا يكون ذات الرب تعالى قابله للروية
قلنا لو لم يكن قابله للروية لكانت الروية ممسفة علة لذاتها والمتنع
لذاته لا يكون المصحح موجودا على ما تقدم وقد مل بوجوده قولهم
يحمل ان يكون المانع من الروية موجودا قلنا لو امتنع الروية
باعتبار مانع خارج لزم ان يكون ممكنا لذاتها فان كل ما منع
باعتبار غيره فهو ممكن بذاته قولهم ان المصحح في الشاهد لا
والحجوع وغير ذلك انما هو الحاسه لا نسلم ذلك قولهم الرب تعالى
مركبه اولنا قلنا بل لنا فان ما ساء من المصحح للروية انما هو مصحح
لها بالنسبة السان وما ذكره في مسئلة الادراكات مما يقتضيه
كون الرب تعالى عن مدرك لنا قد سبق جوابه واما ما ذكره من
القبض بصفه المخلوقه فمدفع فانه لا معنى لكون الاجسام والاعراض
مخلوقه غير انها موجودة غير مسببة عن الفاعل اليها ووجود
غيرها لسببها فلا يكون وجودها معللا وكونها مستفنة
عن الفاعل فصفة تسلسله فلا يكون معللا ايضا واما القبض
بالادراك اللبسي فمدفع فانا لا يمنع من كون الرب تعالى مدركا لجميع
الادراكات عندنا وانما الذي يمنع علة ان يكون طريق ادراكه
مماسه الاجسام وما يقع الادراك عنده في الشاهد عادة قولهم
لا نسلم جواز ذلك في الدنيا قلنا اذا ثبت ان المصحح للروية في الاجسام

والالوان هو المصحح **حقا لله** فذلك المصحح **صحيح** فالدنا
فكان جازر الرؤية في الدنيا وسوا محقت الرؤية في الدنيا اولاً وفي
التخوف فهذه الاشكالات مستحالة وما ذكرناه في جوابها فهو
اقض جهد المقل **الحجة الثانية** وهي قوله من الاول في
لهم ان الرؤية تتعلق بالموحودات المختلفة كاحسام والالوان
ومتعلق الرؤية منها ليس الاما هو ذات ووجود وذلك لا يختلف
وان تعددت الموحودات واما ما سوى ذلك مما يتعلق به الاتفاق
والافتراق فاحوال لا تتعلق بها الرؤية اذ ليست بذوات ولا وجودات
ذات واذ كان متعلق الرؤية ليس لانفس الوجود وحيث تعلقها
بالتاركة لكونه موحودا لا حتى ما ورد عليها من الاسئلة الواردة
على الحجة الاولى واخرتها ويحصرها شكل مشكل وهو ان الوجود اما
ان يسبقه الذوات او لا يسبق فان ايسبب به الذوات فاسبق به
الذوات عند العاقل بالاحوال حال الوجود حال فلا يكون متعلق
الرؤية اللهم الا ان يعرف من حال وحال كما سبق وان لم يتفق
به الذوات فتعلق الرؤية بين واجب الوجود وممكن الوجود لا يكون
متحداً وعند ذلك فلا يلزم من كون الاحسام والاعراض متعلق الرؤية
ان يتعلق الرؤية بالتاركة لكونه لعدم الاشتراك في المتعلق **الحجة**
الثالثة ولعبارات الاصحاب فيها مسح واو حرم ما سلفها
ما قاله القاضي ابوبكر وهو ان الرؤية بمعنى لا تصح استحالة ذات
العدم ولا في صفة من صفاته ولا في ذات الحادث ولا في صفة من
صفاته واذ ايسبب مدارك الاستحالة لزوم القول بالحوز كما في العلم
وهذه الحجة ضعيفة جدا وذلك لان الحاصل من قول دعواكم ان الرؤية
حاضرة وانها لا يوجب احاطة في ذات الراهي والامر ولا في صفتها
اما ان يكون معلوما لكم او غير معلوم فان لم يكن معلوما اصعب به
وان كان معلوما فاما ان يكون غير ضرورية او نظراً لسبيل الاول
او هو ماهية ومكاشرة كيف وانه لا ينكر عن معاليله بدعوى العلم
الضروري نفسه وان كان نظراً فلا بد لكم من دليل فان لم يدل
الحوز ان اسباب الاستحالة والاستحالة منسبة للطلان دليلها فان كل
ما يتشبه به الحصر في سائر الاستحالة من يتعلق الرؤية بالتاركة من

جهة استراط مقابلة المرى للراي وانطباع صورة المرى عن
الراي وانتقال صورة المرى الى الراي وابقائه شئ من المرى الى المرى وانتقال
الاسمه وغرد ذلك فقد ابطالناه فما عدمه واذ اكانت مدارك
الاستحالة باطلة فالاستحالة ممنوعة فالقول بالجواز واجب
فللخصم ان يقول وان سئل لكم بطلان المدارك المعسفة فلم يقل بطلان
جميع المدارك وما المانع من ان يكون لهم مدرك من مدارك الاستحالة
لم يعرفوا عليه وعدم الاطلاع عليه مع البحث والسير غير موجب
للتيقن بعدمه كما تقدم وقال القاضي ابوبكر التاويل من المسئلة فابلان
ما يل بالحواز قطعاً وقابل بالاستحالة قطعاً والعاملان متفقان
على امتناع الوقف والنشكك في احد الامر من جميع القول بما فيه
من محالته الاجماع ولم يتق الا القول بالاستحالة او المحوار حرماً و
من قال بالاستحالة لم يقل بمدرك غير ظاهر فعدا اتفاق التاويلون
بالحواز والاستحالة على نفي مدرك اخر فن ادعاه يكون ضارراً للاجماع و
قال امام الحرمين قد اجمعنا على القطع بحوز حدوث امثال السموات
والارض بقدره به كما مع امكان ورود هذا السؤال بعينه فكل
ما يقول الحصر في حوايه فهو حوايه هي هنا والحوايان ضعيفان اما
الاول فتمسح ان حاصله يروح الى التمسك بالاجماع وهو سعي لا
عقل فلغايل ان يقول اصحاب اهل الملل الى العاطع بالحواز والفا
طع بالاستحالة وان كان اجماعاً منهم على القطع في الوقف
والتردد لكن لا يسئل اجماعهم على حصر مدارك الاستحالة بل
للخصم ان يقول مدارك الاستحالة عندي اسما مدارك الحواز و
عند ذلك فاما ان يسئل مدارك الحواز فقد صح ما قلناه وان
يسمره فلا حاجة الى هذه الحجة ثم وان قدرنا اسما جميع
مدارك الاستحالة فلا يلزم من اسما الدليل اسما المد
لول في نفسه الحوازان يكون المدلول متحققاً وان لم يخلق
الله تعالى عليه دليلاً كما بعدم وعند ذلك فالحزب يعني الاستحالة
يكون ممتمناً فان قيل اذ كانت مدارك الاستحالة منسفة
فالحزب بالاستحالة ممسح ولا يسئل الى الوقف لما عدم فلم
يتق الا القطع بالحواز للحصر من يقول والحزب ايضا بالحوازم

استقاء دليله ايضا ممنوع ولا سبيل الى الوقف بحكم الحزم بالاستحالة
فان سمع عند ذلك دليل الحواز فلا حاشية الى هذه الحجة وان لم
يسود دليل الحواز بعد سائل الحاسان واما الحجاب الثاني فلكل
ان يقول فيه انما يلزم من هذا ان لو كنت وادلا الحواز حلوا مثال
السموات والارض بالنظر الى نبي امدارك الاستحالة وليس كذلك
بل انما قلت بالنظر الى وجود دليل الحواز حتى انه لو لم يسمع عند
دليل الحواز لما قلت به **الحجة الرابعة** ومع اشياء
هو ان الادراك عبادة عن كمال حصوله من عند كشف وانفتاح
على ما حطت النفس من العلم بما على ما حققناه في مسألة الادراك
كأت فاذا هذا الكمال الزائد على ما حصلت النفس كل واحدة
من الحواس هو المسمى ادراكا كما مضى وقد سافرنا في ان الادراك يا
لرؤية ليس خروج شئ من البصر الى المبصر ولا بانطباع صورة
المبصر في البصر وان لا يفتقر الى مقابلة ولا اتصال اجسام ولا يسه
مخصوصة وانما هو معنى خلقه الله تعالى في الحواس المحصورة وانما
هو معنى خلقه الله تعالى في الحواس المحصورة بحكم حرمة العادة وانه لخلق
ذلك الادراك في القلب وغيره من الاعضاء لكان جائزا واذا عرف
ذلك فالعقل يجوز ان يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة بل وفي غيرها
زيادة كشف وايضا بالنظر الى ذاته ووجوده بالنسبة الى البرهان
والخبر اليقيني من العلم به فان ذلك في نفسه مملو والعدد لا ينقص عنه
وذلك هو المسمى بالرؤية وعلى هذا فقد ظهر حوزان تعلق الرؤية بجميع
الادراكات من الطعوم والروائح وكل موجود من العلوم والقدرة
والارارات وغير ذلك مما لا يتعلق به الرؤية في محاري العادات فان
صل ما ذكرته في حوازي اثبات الرؤية اما ان يعمم به كل ادراك او يحكموا
بكونه خاصا بالرؤية فان كان الاول فليس يمكن على ساق فان يكون
الرب تعالى مسموعا ومسموما وهذا فاولموسا وذلك مما حاشى عن
القول به ارباب العقول وان اوحى بمقصده بالرؤية فالفرق بحكم
غير معقول ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرته على حواز الرؤية غير انه
معارض بما يدل على عدم الحواز وسانه من وجهين الاول انه لو جازاه

يكون

يكون مرئيا الحازان يكون مرئيا في الدنيا لان الموانع من العيب المفراط و
البعد المفراط والحجب منتفبه والاحازان يكون من ادبنا حبل
شامخ او حمل واقف ونحن لانراه مع سبيله الاله واسماء الموانع
وهو محال محبت لم يسمع اسماء الموانع كما يمكن ذلك الا لكونه غير مرئى
في نفسه التثنية انه لو حازان يكون مرئيا فاما ان يكون في مقابلة الراى اولا
في مقابلة فان كان الاول ولمزمان يكون في حرية ولمزمان يكون جوهرا
او عرضا ضرورة كونه في الجهة وهو على الله تعالى محال وان لم يكن في
مقابلة الراى فالرؤية متعذرة غير معقولة وربما عضدوا ذلك بالشبه
التي سبق ذكرها في تحقيق الادراكات وما يقضي الله من الجسم والا
بينه على تفاصيله **والجواب** اما الاستدكال الاول فقد اختلف
في حوايه اصحابنا فمنهم من عزم وقال الرب تعالى مدرك بالادراكات المحسنة
طردا للدليل المذكور غير انه لا يجوز تعلق الاسباب المقارنة لهذه
الادراكات في الشاهد عادة بالله تعالى كقوله الخوة والاصحابا
لاذن الى جهته والتحرك الله لتفقد ادراكه لكنه لا يطلق عليه هذه الاسماء
لعدم ورود الشرع بها وهذا هو مذهب الشيخ والحسن الاشرعى
ومنهم من قال ان باقى الادراكات لا تعم كل موجود بل ادراك السمع
محصص بالاصوات والتمار تعالى ليس بصوت ولا الصوت من
صفاته فلا يتعلق به السمع والشم يتعلق بالروائح والرب تعالى
ليس برائحة ولا الرائحة من صفاته فلا يتعلق به ادراك الشم و
الدوق يتعلق بالطعم والرب ليس بطعم ولا الطعم من صفاته فلا
يتعلق به الدوق واللمس يتعلق بالكيفيات الملموسة والرب
تعالى ليس بكيفية ولا الكيفية الملموسة من صفاته فلا يتعلق به
ادراك اللمس والذي يدل على صحة هذا ما عده كل عامد من نفسه
من التفريق بين هذه الادراكات ولو احدثت في الادراك لوقع الا
الساسس من الادراكات وهو محال وهذا هو مذهب عبد الله بن
سعيد والقلاسي وكثير من اصحابنا وعلى هذا فحصول مثل هذه الادراكات
داكات لله تعالى واصنافها عن مسمع عبدا وان لم يسمع اطلاقا فاعلم
لعدم ورود الشرع بها وان حصول الادراكات المختلفة لم يدرك

واحد غير مسمع واما تعلق الادراكات المختلفة بدرك واحد من
جهة واحدة فممتنع كما ساءه واما ان يفاء الروية في وحيها فانما
لازم منه اثنا جواز تعلق الروية بالله تعالى ان لو لم يتدرج في ما
يجمع من الروية ولا يستند اليهم في حصر الموانع عن الجح والشهو هو
غير ممتنع كما سبق كيف وان من المحتمل ان يكون المانع من الادراك
بكد النفس بالمشواغل البدنية وانما سهد في الودايل الشهوانية
وعند صفوها في الدار الاخرى ورواها كدورها بانقطاع علا
بقها وانفصال عواقبها لهما ما كانت مستعدة لقبوله ومهتة
لا درك وان سلمنا استقاء الموانع مطلقا فلازم وخوب يتعلق الروية
وقوعها لجواز ان لا يخلقها الله تعالى كما سبق ساءه وما ذكره من
الاستشهاد بالصور المذكورة فممتنع عدم الروية فيها عقلا
وان كان ممتنعا عادة كما سبق فكيف سكر ذلك مع ما ورد من
الاجاب المتواترة الصادقة عن النبي الصادق بما اوجب لنا العمل
بانه كان علما للسلام يرى حرمته ولسمع كلامه عند نزوله عليه ومن
هو حاضر عنده لا يدرك شيئا من ذلك مع سلامة الاله الادراك و
استقاء الموانع واما الاشكال الاخر فمتنع بما حققناه من امتناع
اشتراط المعاملة وكل ما ذكره من الشروط فان الادراك مع ذلك
غير ممتنع كيف وان هذا بعينه لازم على من اعترف منهم بان الله تعالى
يرى نفسه ويرى غيره فما هو حوايه في روية الله الجف هو الحراب
في روية الله تعالى بروية غيره **واما الحجة السامعة** فقوله
فقد اب ادنى انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر اليك الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاحتجاج من وجهين الاول
ان موسى عليه السلام سأل ربه الروية بقوله ادنى انظر اليك لو كانت
الروية مستحيلة فاما ان يكون موسى عالما بالاحالة ارجاهلا
بها فان كان عالما بالاحالة فالعامل لا سأل المحال ولا يطلبه
فضلا عن كونه ساكرا وان كان جاهلا فلو كان يكون احاد
المعتزلة ومن حاصل له طرقا من علومهم اعلم بالله تعالى وبما يحوز
علمه

علمه وما لا يحوز علمه من لشيء الصفي والقول بذلك عادة الصحا
هد والرعونه وانا بطل القول بالاحالة بما يلزمه علمه من المحاك بعض
القول بالحواز وهو المطلوب الوجه الثاني قوله تعالى فان استقر مكانه
فسوف تراني علق الروية على استقرار الجبل واستقرار الجبل يمكن
في نفسه وما علق وجوده على الممكن فهو ممكن فان قيل اما الوجه
الاول فالكلام علمه من وجوه الاول لا نسلم ان موسى سأل الروية وانما
سأل ان يعلم به علم ضروريا وعن الروية عن العلم اذ العلم ملازم
للروية والعبرة باسم احد الارضين عن الاخر سأل لغة بطريق
الحوز كما في قوله حوى النهر وسأل الميزاب والمراد به الماء الذي
فيه وهذا هو تاولك الهذيل العلاف وتابعة علمه الخناج واكثر
المصريين سلمنا اننا سأل العلم به ويمكن انما سأل ان يرى علميا من
اعلام الساعة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه بقا
به كما في قوله واستدل العربية والمراد به اهل العربية ويكون معنى قوله ان
انظر اليك انما علم من اعلامك الدالة على الساعة وهذا هو تاولك
الكعبى والنفيدارين من المعتزلة سلمنا ان سأل الروية ولكن بنفسه
اولا جلد في روية في قولهم اننا الله حهرة الاول ممنوع والسالك الروية
مسلم وذلك لانهم لما سألوه الروية اضاف الروية الى نفسه ليكون
سعه ابلغ في دفعهم ورد عنهم عما سألوه نديها بالاعلى على الادنى و
هذاتنا وتلك الحافظ ومنعه سلمنا ان سأل الروية لنفسه و
لكن لا نسلم ان ذلك في العلم بالاحالة اذ المقصود من سؤال الروية
انما هو ان يعلم بالاحالة بطريق سمعي مضاف الى ما عنده من الدليل
العقلى لقصد التاكيد وذلك حازم دليل قول ابراهيم الحليل
ادنى كيف يحيى الموتى قال اولم يؤمن قال لا ولكن لطمنا من بلبي
بضم دليل المشاهدة الى دليل العقل سلمنا ان سأل الروية مع
عدم علمه بالتحالها ولكن ذلك عن فادح في ثوبه مع كونه عالما
بغيره الله تعالى ووحدهم ولهداساه وروع الروية في الدنيا وهي غير و
قعه اجماعا سلمنا ان كان عالما بالاحالة الروية ولكن لم قلتم بما مناع السؤال
وانا يكون ممتنعا ان لو كان ذلك محسنا في شرعه وان كان محسنا في شرعه

فالصغار عن جمعة على الانبياء على ما باني واما الوصية الثانية
فالكلام على ارضان وجهين الاول لا نسلم انه علق الروية على امر ممكن
قولكم انه علقها على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن
فقولكم على استقرار الجبل حال سكونه او حال حركته لا حاز
الانقال بالاول والالوحدة الروية ضرورة وجود الشرط فان الجبل
حال سكونه كان مستقرا فليس الا الثاني ولا حتى ان استقرار الجبل
حال حركته محال لذاته الثاني وان سلمنا ان استقرار الجبل ممكن غير ان
المقصود من تعليق الروية عليه ليس هو بيان حوازا الروية اذ عدم حوازاها
ادهر عن مسرول عنه بل المقصود انما هو بيان ان الروية لا تقع لعدم
وقوع الشرط المعلق به ليكون ذلك مطابقا للسؤال وهو حاصل
عدم الشرط وسواء كانت الروية حاضرة في نفس الامور لا ووات
سلمنا دلالة ما ذكرتموه من الوجهين على حوازا الروية فهو معارض
بما يدل على عدم الحواز وهو قولنا ان تراقي وكلمة لن للتأيد والتخليد
وتحقق النفي وتاكده وايضا قول موسى عليه السلام نبي الملك دليل كونه
مخاطبة سؤاله ولو كانت الروية جائزة لما كان محطاً والجواب ما قولهم
انه انما سأل العبد الضرورة بره فندفع لوجهين الاول ان النظر وان
اطلق بمعنى العلم لكنه اذا وصل بالو فتعد جملة عليه ويكون ظاهراً
في الروية على ما باني ولا يسئل الى مخالفة الظاهر من عند دليل الثاني
وان امكن جملة على العلم لكن يمنع الحمل على العلم ههنا وبانه من يملكه
اوجه الاول انه يلزم منه ان يكون موسى غير عالم برتبة والاماسياك
حصول ما هو حاصله ولا محقق ان نسبه ذلك المصطفى للنبوة
المكره بالرسالة المختصة بالمخاطبة مع معرفة احد المعزلة ومبر
سداطر فان العلم بالله من اعظم الحركات كما تقدم الثاني ان قول
تعالى لن تراقي جواب عن سؤال المعزلة محققون على ان قول لن
تراقي محمول على نفي الروية فلو كان طلب موسى للعلم لما كان
الجواب مطابقا للسؤال الثالث انه لو ساء هذا التاويل لساء
متل في قولنا اننا الله حصة وفي قولنا لا تدرك الابصار
لتساوي الدلالة وهو ممتنع بالاجماع وقولنا حصة لا يرد على كون
النظر موصولا بالي قولهم انه انما سأل ان بره علما من اعلام الساعة

قلنا

قلنا لا نستقيم ذلك لوجه ثلاثة الاول انه على خلاف الظاهر كما سبق
من عند دليل الثاني انه اجابه بقول لن تراقي قول لن تراقي ان كان محمولا على
نفي ما وقع السؤال عنه من روية بعض الاباب فهو حلف فانه قد اياه
اعظم الاباب وهو يتكدر الجبل وان كان قول لن تراقي محمولا على نفي
الروية فلا يكون الجواب مطابقا للسؤال الثالث انه قال تعالى فان
استقر مكانه فسوف تراه فان كان ذلك محمولا على روية الاله فهو
محال فان الاله ليستة استقرار الجبل بل في يدك كما وان كان محمولا على
الروية فلا يكون من مطابقا للسؤال وهذه المجالات انما اشرت من
حمل الاله على روية الاله فيكون ممسعا قولهم انما سأل الروية لقصد مثل
هذا الجواب لدفع فومه عنه احوية بلثه الاول ان ما ذكره على خلاف
الظاهر المفهوم من سؤاله الروية لنفسه من عند دليل الثاني انه لو علم
ان الروية غير حاضرة لما سألها من الله تعالى وايضا انها لنفسه لقصد دفع
فومه بل كان محبان سار الى رد عنهم ورحمهم عن طلب ما لا يليق
بحلال الله تعالى كما لهم انكم قوم محمليون عند قولهم اجعل لنا الها
كما لهم الهة الثالث انه قد وقع زجرهم ورد عنهم عن سؤالهم اننا
الله جبهة باحد الصاعقة لهم والعدا بالاله عسى على ما قال الله
واحد لهم الصاعقة وهم ينظرون وليس في احد الصاعقة لهم ما يدل
على امتناع ما طلبوه بل انما كان ذلك لانهم طلبوا ذلك في موضع التشكيك
في سوة موسى وقصداً عجزه عن ذلك فانكر الله تعالى ذلك منهم كما انكر
قولهم لن نؤمن لك حتى تحرر لنا من الارض بسوعا وقولهم انزل علينا
كتابا من السماء وان لو كان ذلك محمولا بطرائك ما قصدوه من
الا عجز قولهم المقصود من السؤال انما هو صم الدليل السهمي الى الدليل
العقلي للتاكيد فندفع من وجهين الاول انه اذا كان عالما باحالة الروية
فلا يحق ان العلم غير قابل للزيادة والانتصان فطلبه للتاكيد ممتنع
وعلا هذا قال بعض المتأولين يجب صرف قولنا انهم الجليل اذ في كنف
حبي الموقى عن قصد التاكيد لعلمه باحصاء الله تعالى المورث لما ذكرناه الى
مخاطبه حبر مثل ذلك عند روله اليه بالوحى ليعلم انه من عند الله تعالى
وهو بعد لوجهين الاول انه حاطب به الرمي تعالى بقول رب ادني و
حبر مثل ليس رب العالمين ان اجاء المورث عن مقدور المحرر بل فلا

محسن الشرائع ما حياه الموتى بل الاول صرح في ما فعل عنه عليه
 السلام انه كان قد اوحى الله تعالى له ان يعبدنا خديلا وعلامة
 الى احكام الموتى سبب دعائه فوقع في فلبانه ذلك الاشارة فطلب
 ذلك ليعظم فلبانه فانه هو ذلك الحبل الثاخي وان امكن طلب
 ما كبد العلم باحاله الروية بصير الدليل السمي الى العقل فتدركات
 يمكن ذلك مطلقا فظها والدليل السمي من عنان سالا الروية مع
 احالتها قولهم انه لو لم يكن عالما باحالة الروية مع سوالها فحوايه ما
 سبق وعدم معرفته باحالة وقوع الروية في الدنيا انما كان لان الروية
 في الدنيا عن مستحبة لذاتها ولا مانع منها لولا الدليل السمي ولعله
 لم يكن قد علم بعد ولا ظهر له الا بعد السؤال وقوله بل لئن ترائي قولهم
 ان ذلك لم يكن حراما في شرعنا قلنا وان لم يكن حراما غير انه لا يابى في
 طلب المحال وما لا فائدة فيه فسمى السمي من قولهم الصفا سجا
 نوع على الاسماء ممنوع على ما ياتي قولهم على الوجه الثاني لانهم انه
 علق الروية على شرط ممكن فلنا انه علمها على استقرار الحبل واستقرار
 الحبل ممكن ولهذا فانه لو فرض وجوده او عدمه لا يلزم عنه لذاته محال
 قولهم الشرط هو الاستقرار حالة الحركة على ما مرر به عند وقوعها
 ان قالوا الشرط وترك لظاهر اللفظ من غير دليل فلا يصح وان قالوا
 الشرط هو الاستقرار في الحالة التي وجدت فيها الحركة بدلا عن
 الحركة فلا يخفى حواره قولهم انه لا يلزم ان يكون المعلق على الممكن ممكنا
 على ما مرر به ليس كذلك فانه لو قدر وجود الشرط فان لم يوجد
 المشروط كان تعليق الوجود على الوجود مستغنا وان وجد المشروط
 فهو المطلوب واما ما ذكره من المعارضة بقوله لئن ترائي
 عند وقوعه لا ريبه اوجه الاول اما لانهم انزلوا للتاسيد بل للتاخي
 كمد دليل قولهم ولى تمنوه ابداع انهم تمنونه في الاخرة الثا
 انها وان كانت للتاخير ولكن محتمل ان اراد به عدم الروية في
 الدنيا وهو الاولى لان يكون الجواب مطابقا لسؤال موسى وهو
 فلم يسأل الروية عن الدنيا الثالث انها وان دلت على التاخير
 مطلقا ففانها استفاء وقوع الروية ولا يلزم منها استفاء الحوازي
 الرابع وان دل على استفاء الحوازي من الوجه الذي ذكره عن ان تدل

على

على الحوازي من حيث انه احال استقاء الروية على عمر الراي وشفقة عن
 الروية بقوله لئن ترائي ولو كانت روية عن جاز لكان الجواب ليست
 عنك كما لو قال ارنى انظر اليك الى صورتك ومكانك فانه لا يخس
 ان يقال لئن ترائي صورتك ولا مكانك بل ليست يدك صورة ولا مكان
 وقول موسى عليه السلام يتا اليك ما لا يدركه حوازي خطاه
 وحمله حوازي الروية لوجهين الاول هو ان السورة قد تطلق بمعنى
 الرجوع وان لم يعد بها ريب ومنه قول لقمان عليه السلام اي رجوع
 عنهم بالنف نضل والافهام وعلى هذا فلا سعاد يكون المراد من
 قول سبأ يدحوب عن طلب الروية عند قول لقمان ترائي وقوله
 عليه السلام وانا اول المؤمنين ليس المراد به استاء الايمان في تلك
 الحالة بل المراد به اضافة الاولية لله الى الايمان
 الثاخي انه وان كانت روية مستدعي سبأ لله الدين فليس منه
 ما يدل على ان الدين في سواله بل حاز ان يكون التوبة عما تقدم
 من الذنوب قبل السؤال مما راي من الاهوال والانه الحضرة
 من يدل الحبل على ما هو عادة المؤمنين والصلحاء من
 محدد الموتى على ما سلف اذا اراد ان عظمة واحرا مهولا
الفصل الثالث في بيان وقوع الروية في الاخرة
 للمؤمنين وقد اخرج بعضهم في ذلك بمسالك ضعيف وهو ان
 قال الامة في هذه المسئلة على قولين فمنهم من قال حوازي الروية
 وقوعها في القيمة للمؤمنين ومنهم من نفى الامر من وقد ثبت
 بالدليل حوازي الروية ويلزم منه وقوع الروية والا كان القول
 بالحوازي وامتناع وقوع الروية قولنا بالتاخير فالاجماع وهو باطل وهو
 غير صحيح فان حرف الاجماع انما يكون بالقول باثبات ما انفق الاجماع على
 نفسه او نفي ما انفق الاجماع على اثباته وذلك غير محقق فالحق انه فان
 القول الثالث انما هو الفصل ولا معنى له غير القول بالحوازي والقول باستقاء
 الوقوع والقول بالحوازي ليس على خلاف قول الاجماع اذ فيه موافقة مذ
 هب من قال به والقول باستقاء الوقوع والقول بالحوازي ليس على خلاف
 قول الاجماع اذ فيه موافقة مذ هب من قال ليس حارقا للاجماع بل فيه موافقة

مذهب المقابل به ففي كل طرف قد وان مذهب ذي مذهب لا انجا
 رق للاجماع وهذا كما ان القابل في مسلكه المسلك بالدي والحرى العبد
 بل ان فبا بل يحيا ان المصاير فيها وما بل نفسه فيها ومن صار الى حوار في
 المسلم بالذم لتمام دليل في نظره لا بل في ان يقول بذلك في الحرى العبد من
 غير دليل ولا يكون بذلك حار والاجماع ولا ممنوعا منة بالاجماع والمفتد
 ذلك قول لغة ووجه توميد ناضره الى درها ناظره ووجه الاحتجاج
 منه ان النظر قد يطلق في لغة العرب بمعنى الاشارة ومنه قول لغة
 اطر وتاقتس من نوركم اي انظرونا وقول لغة ما مطرون الاصح
 واحدة اي مطرون وقول لغة ما طرون فمرجع المرسلون ومنه قول
 الشاعر فان نك صدر هذا اليوم وفي فان عد المناظره قريب اي
 لم تنتظره واذا استعمل النظر بااء هذا المعنى استعمل من غير صلة
 وقد يطلق ويراد به التفكير والاعتبار واذا استعمل بان ايه و
 صل في ومنه لغة نظرت في المعنى الفلانة اي فكرت فيه واعتبرت
 وقد يطلق بمعنى التعطف والرافد واذا استعمل بان ايه وصل
 باللام ومنه قولهم نظر فلان فلان اي تعطف عليه ورافد
 قد يطلق بمعنى الروية والابصار واذا استعمل بان ايه وصل بال
 ومنه قول الشاعر **شعر** نظرت الى من حلسه ووجه
 فيا نظره كادت على وامق بعضي والمراد به الروية والنظر في
 الآتة موصول باله توجب حمله على الروية والابصار فان قيل النظر
 الذي هو وصفه الوجه انما يمكن حمله على الروية ان لو كانت الوجه
 بمعنى الحوارح وليس كذلك بل المراد بالوجه في الآتة الا نفس الانجا
 صا لشرفه النفسه بالآمان دون الحوارح ولهذا فاقول وجوه
 القوم اي روسا وهم واشترائهم ويدل على ذلك قول لغة وجوه توميد
 ياسره والاصل الحاد المفهوم من لفظ الوجه ههنا وليس المراد
 من قول وجوه توميد ياسره الوجه بمعنى الحوارح يدل قول نظر
 ان بفعلها فاقره والظر ليس للوجه بمعنى الحوارح فكذلك الوجه
 الناظره سلمنا ان الوجهه بمعنى الحوارح ولكن لا سلمنا ان المراد من
 النظر المضاف لها الروية قولكم ان النظر الموصول بالي في اللغة للروية

لاشام

لا سلمنا ان الهمنا حرف وسانه ههنا الى قد يكون اسما فان له واحدا
 لاه اي النعم ومنه قول الشاعر ابصر لاسره ههنا ولا يقطع
 رجحا ولا حول لا وقد يراد بمعنى عند ومنه قول الشاعر فهل لكم فيما
 له فاني طلب ما اعني النطاس حد ما اي فما عندي وعلى هذا فتقدم
 ان يكون بمعنى واحدا لاه فكون مع قول وجوه توميد ناظره الى
 لغة رهما منتطرة وعلى بعد من ان يكون بمعنى عند يكون معناه وجوه يو
 من ناظره لاه رها ناظره لاه عند رها ناظره اي منتطرة بعد رها
 سلمنا ان الهمنا حرف ولكن لا سلمنا ان الهمنا حرف اذا انترت با
 لنظر كون للروية بل قد يراد بمعنى نقل الحد قد الى جهة المري ومقا
 بلنها له ومنه جيلان متناظران اذا ساءلا وقد يراد بمعنى الانتظار و
 قد يراد بمعنى الرؤية وقد يراد بمعنى التفكير والاعتبار اما الاول فساير من
 نفسه او حه الاول انه يصح ان يعاد نظرت لاه الهلال فلم ادره ولو كانت
 النظر بمعنى الروية لكان متناقضا ولو كان بمعنى بوحه الحد قد انه
 لكان حقا الثاني انه يصح ان يعاد ما زلت نظرت لاه الهلال حتى رايته
 ولو كان النظر بمعنى الروية لكان النظر غاثة لنفسه ولا كذلك في طلب
 الحد قد وازنا فانه يصح ان يعاد نظرت فرانت فترت الروية على
 النظر بقاء التعجب بل على المقارنة والذكر ترتيب عليه الروية انما هو
 نقل الحد قد الثالث انه يصح ان يعاد اما ريك كيف سطر فلان الى فلان
 ولو كان النظر هو الروية لما كان مرتبا بخلاف نقل الحد قد الرابع
 قول لغة وتراهم نظرون الك وهم لا يبصرون والمراد بالنظر ههنا بلسه
 احدا قهم محوه بدليل قول وهم لا يبصرون ولو كان النظر بمعنى الروية
 لكان متناقضا الخامس هو ان النظر الموصول باله قد يوصف بما لا يوصف
 صفة الروية من الصلابة والشيء والضعف والازور والارفة
 والحصر والذل والخشوع ونحو ذلك وذلك بما يكون عليه اعين النا
 ظرين من الاوضاع المختلفة والتقلب المحصور والكنيفة في
 تحريكها ومن المعلوم ان الروية لا تختلف باختلاف هذه الاحوال
 ولا يوصف بها فان العرب لا يصف الا ما يراه فذل على ان النظر
 بمعنى الحد قد لا معنى للروية السادسة انه يصح الا مر بالنظر

والنهي عنه معال نظر فلان ولا نظرك فلان ومتعلق الامر والنهي ما
كان مقدورا للناظر والرؤية غير مقدورة له بخلاف فعل الحدقه
فكان هو المراد بالنظر واما التاوهوسان ان النظر يدور بمعنى الاضطرار
وان كان موصولا بالمتعلق وذلك ما عدل عن العرب انها تقول نظرت الى
فلان بمعنى انتظرت ومعال نظري الى الله تعالى فلان اي انتظرت ولهذا
يصح هذا الاطلاق من لادوته كما لا عني منه قول الشاعر
شعر ويومئذ فاررات وجوههم الى الموت من وقع السيفي
نواظرا في منتظرة ضرورة ان الموت لا يرى وايضا قول الشاعر
جوه ناظرات يومئذ الى الرحمة بالفلاح اي بالفرح من عنده
ومنه قول الشاعر اي التاك لما وعدت لناظر تتطل بالدليل
الى العرش الباهر اي سطر وايضا قول الشاعر كل الخلاق ينظرون
سماله نظر المحجج الى طلوع هلال **شعر** وقال **شعر**
وجوهها ليل الحجاز على الكنوى الى ملك نحو المعارب ناظره
والمراد به الاضطرار لاستحالة الرؤية وفي مثل هذه الصورة وقال
شعر وشعب سظرون الى بلال كما سطر الطاهيا الغمام وحيا
الغمام لا يرى واما سطر فكذلك المشبه به واما سان الثالث فقوله
تعالى حق الكفار ولا نظر لهم وليس المراد به الرؤية فانه كان يراهم
وليس المراد به نفي النظر بمعنى تعلب الحفرة والالكان معناه وكان
يعلم حد فدا لهم ولا جهتهم وهو محال ولا معنى للاضطرار ولا الاعبا
فانه معلوم وبتدريس عن ذلك وكان محمولا على ترك الرحمة واما سان
الرابع فقوله تعالى افلا سظرون الى انك كيف صلت ولبس المراد يا
لنظر المحجوب علم الرؤية ولا يعلل الحد فبمشاركة الكفار في ذلك
ولا الاضطرار فلم سق لا التفكير والاعمار سلنا ان النظر الموصول
بالرؤية حقيقته ولكن للرؤية المشتركة بالشروط المذكورة
سرفل في النظر ملا الاول مسلم والتاقي ممنوع وبانه ان القران نزل
بلغة العرب على ما قال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى وما ار
سلنا من رسول الا نلسان قومه والعرب ما كانت يفهم من الرؤية
غير ما ذكرناه فكان اسم النظر موصوعا بازاها وذلك محو الله

تعا محال وانا بعد رحيل لفظ النظر على حقيقته فلا بد من المحوز
حدرا من يعطل اللفظ وذلك بحمله على الاسطاد او غيره فبما حمله
اللفظ سلنا انه للرؤية مطلقا ولكن بحبنا ويلمه بحمله على رؤية ثواب
نظري حذف المضاف واقامة المضاف الله بمقامه ودليل وجوب
العمل بهذا التاويل السمع والعقل اما السمع فقوله تعا لا تدرك الا بصار
وهو يدرك الا بصار فهذه الالة صريحة في نفي ادراك الله تعا الا بصار
كيف وقد ورد ذلك في معرض التمدح والاستعلاء فلو امكن ان
يكون مدركا في وقت ما زال عنه التمدح والاستعلاء وهو محال
والجمع بين العمل بها وبطاهر ما ذكرتموه ممنوع وعند ذلك فلا بد من
تاويل ما ذكرتموه حدرا من يعطل احد الدليلين وايضا قوله تعا
وما كان لسائر كلمة الله الا رحيا اذ من وراء حجاب دل على امتنع
الرؤية في حق من بكلمه من لا بكلمه اولى از لاسراه ولانه لم يفرق احد
من الامة بينهما وايضا قوله تعا وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى رسالنا من السماء سنكسرا وانفسهم وعنوا عتوا
وصف من يسأل رؤيته بالعتق ولو كانت الرؤية غير ممسوعة اما
لدانها ولغيرها لما كان كذلك كما لو سال عنها من الممكنات وايضا
فان الله تعا عاقب من يسأل رؤيته بدليل قوله واذا قلتم يا موسى لن
نؤمن لك حتى ترى الله جبهة فاخذتكم بالصاعقة وانتم ينظرون
وقوله تعا فتدسا الواسي ابي من ذلك فقالوا ادنا الله جبهة فاحذتهم
الصاعقة لصاعقه ولو كانت الرؤية جازية او واقفة لما عاقبهم
على سواها كما لو سالوا عنها من الممكنات وقوله تعا لا تكلمن من وراء
ولين للتايب ففر موسى اولى از لاسراه واما من جهة المعقول فمن
ثلثة اوجه الاول المرى لا بد وان يكون مقابلا للراي كالا حسام
اذ في حكم المقابيل كالا عراض وروية الانسان وجهه في المراه او
ليس هو في معابله وجره وذلك بوجوب كون المرى جوهر او عرضا
وان يكون في حيز وجهة وذلك على الله محال الثاني ان المرى لا بد
من اطباع صورته في عين الناظر وان يكون متلونا متشكلا
مقدرا على ما سلف وذلك في حواشيه على محال الثالث انه وان كانت

هذه الشروط شرطية في ذاتها والاشياء والاعمال والاشياء ليس بحسب فلا
يد من اشتراط سلامة الحاسة وان يكون الرب تعالى تحت بصيرة
ترب والحاسة فالمه فلو كان تحت بصيرة ترى لوجب ان يرى في
الذمالة بلزم من وجود شروط الادراك وجود الادراك ضرورة
نحو لم يرى علم انه ليس بحال ان يرى والحجاب قولهم المراد بالوجوه
لاستحاضة حجاب اول المنع وسائر المتبادر من لفظ الوجوه عند
الاطلاق انما هو الخواص والاصحى كلما كان كذلك ان يكون حقيقة فيه
وحيث يطلق الوجوه على الرواسد والاشراف فانما كان بطريق
المجاز شبيهها بالوجوه حيث كانت اشرف الاعضاء واجلها قولهم
المراد بالوجوه الباسرة الاستحاضة فكذلك الوجوه الناظرة عنه
جوابا في الاول لان المراد بالوجوه الباسرة هي الاستحاضة وايضا فيها
بالطرفة يوم القيمة على خلاف العادة غير متمنع كما في استنطاق
الادب والارجل بالشهادة على ما قاله يوم يشهد علمهم السنهم
وايديهم وارجلهم الثاني وان لزم الحوز في الوجوه الباسرة
فلا يلزم الحوز مطلقا سلمنا ان لفظ الوجوه غير ظاهر
محكم الوضع في الخواص غير انه قد يفتون بها ما يدل على كونها
هي المراد وسائر ان وصفها بالناظرة وهي الاشرف و
سلك الاسرار ودلك انما يوصف به الوجوه بمعنى الخواص
لا بمعنى الشرف والرؤساء سلمنا ان المراد بالوجوه الاستحاضة
والانفس ولكن ليس في اضافة النظر اليها بما يمنع من حملها
على الروية اذ كان موصولا اليه ولو قال تعالى استحاضة
ناظرة اليه ربها ناظرة كان ذلك محمولا على الروية قولهم ان
المد بطلني معنى واحدا لالا وبمعنى عند عنه جوابا في الاول
ان ذلك وان كان سائفا الا انه بخلاف الظاهر المتبادر الى
الفهم من اطلاقه فانها مشهورة للحرفية دون ما ذكره و
لاصل فما كان كذلك ان يكون هو الحقيقة الثابتة وان سلمنا عدم
الظهور في محكم الوضع في الحرفية غير ان من به ما يدل على ارادة

الحرفية

الحرفية حيث ان الاله انما وردت بتشر المومنين ومحض صالما
بالانعام والاكرام وذلك لا يكون الا ما هو بعبه وكرامه ولا يحفى
بحق ذلك عند حمل الاله الحرفية لان النظر يكون بمعنى الروية و
وته الله تعالى من اجل النعم والكرامات وهي من اعلى الدرجات
ولو حمل على واحد الاله فيكون بعد سر الكلام وجوه لومئذ
ناظرة نعم اليه ربها ناظرة وقولها ناظرة بمعنى الروية او بمعنى
الاسطار فان كان الاول فلا يحفى ان الروية لا يكون نعمة ولهذا
فانه قد شترت في روية نعم الله تعالى المومنون والكفار
وان كان الثاني فانظار النعمة لا يكون نعمه بل يكون عذابا
ومن قولهم الاسطار الموت الاحمر فلا يصلح ذلك للتشديد
كذلك ايضا لو حمل على معنى عند فيكون بعد سر الكلام وجوه يو
سند ناظرة عند ربها ناظرة ولا بد من ضمائر ثواب ربها او نعم
ربها ولو كان لنظر معنى الروية والانتظار وفيه مع ذكرناه من
المحدور زياده الاضمار والاضمار على خلاف الاصل قولهم لانهم
ان الى اذا اقرب بالنظر يكون للروية فلنا دليله ما سبق
قولهم يصح ان يعاد نظرت الى الهلال فلم اده لانهم صرحوا بذلك
في وضع اللغة بل الكقول العرب نظرت الى مطلع الهلال فلم اده
الهلال وربما حذف المطمع واقسم المضاف اليه مقامه محورا او
استغناءه وعلى هذا يكون الجواب عن قولهم ما زلت انظر الى الهلال
حتى راسه وقولهم بطوب قرأت من باب التاكيد وذلك جار عند
اختلاف اللفاظ وان احد المعنى ومنه قول امرئ القيس
مكر مقرب قل مدبر معا كجلمر وصخر حطه السل من رها اضراف
لللمود الى الفجر وهي معنى واحد وعلى هذا فانه محسب ان يقال اذ
قرآته وقولهم انظر كيف ينظر فلان في قوله فهو محورا باسم الروية
عن تلبس الحدثة لان تلبس الحدثة سبب الروية في الغالب
والمحور باسم المسبب عن السبب جائز وهذا هو الجواب عن قول
تعالى وراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون قولهم ان النظر قد

يوصف بالابوصف به الروية الحقيقة وليس كذلك ولا مانع من
صفتها ذكروا من انصاف قولهم ان العرب لا يصف الامارة
ليس كذلك فانها كما يصف المرساة بعد يصف ما لا يرى في محاري
العادات كالشجاعة والنجاة والكرم والسخاء والبر والعقوق
والعشق والشوق وبحوزة وفيما نحن فيه خاصة فانهم يصفون
النظر بمعنى الروية ومنه قول الشاعر **بظرت الى من حسن**
الله وحرته ما نظره كادت على وامق يعصر **وقولهم ان النظر ما**
موربه ومنه عن فلان الامر والنهي وان لا يعلق بغير المقدور
فاذا اوصف الامر الى النظر الموصول باله فهو حقيقة في الروية
غير انه لما صدر عن امر عليه لكونه غير متدور وحوزية عن سببه
وهو يفسر كونه كما سبق قولهم ان النظر الموصول باله قد يرد بمعنى
الاستعداد لا الاستعداد ذلك والناظر عن العرب انما يقول بظرت الى فلان بمعنى
استطرت بان كان غير متدور به فلا تنفك الله وان كان موقوفاً في فعله
مرووح بالنسبة الى الفعل المشهور المانور عنهم انهم قالوا النظر الموصول
باله لا يكون الا بمعنى الروية وان لا يعلق بظرت الى فلا معنى بظرت به اذا
اريد الاستعداد بل بظرت فاستطرت لا غير وقولهم نظرت الى الله والى فلان
معناه انما ارتقى كثر والفرح من الله وفلان نظرت لحرارة فلان والى السماء
ادع في بظرت لعل الله والعرف حجة لله تعالى ولهذا يرفع الناس ايديهم يا
لدهاء اليها وعلى هذا يكون الجواب عن قول الشاعر **وجوه ناظرات**
يوم يبدو الى الرحمن باق بالفلاح **وقول الشاعر الى الموت**
من وقع السيف نواظرت فالحجول على الروية الحقيقة ايضا والمراد به
روية الكفر والفرو الضرب والطعن المفضى الى الموت بعسرة باسم
امس عن السب ويحتمل ان يكون المراد بالموت اهل الحرب الذين
محرى الموت على ايديهم حوزا واستعادته ومنه قول جرير انا الموت
الذي خربت عنه فليس لها رب منه محاد **وقول الشاعر اني اليك**
لما وعدت لناظر فحمل ايضا على الروية ومعناه ناظر الى حيثك ارسد
اعاذا الوعد وقوله كل الخلاق ينظرون سجالة اي يرون ولا يمنع

حمل

حمل النظر المطلق على الروية وانما الذي يمنع حمل النظر الموصول باله
على غير الروية وكذلك ايضا نظر الحجج الى طلوع هلال معنى الروية
يكون بعد من الكلام كل الخلاق يرون سجالة كما يرى الحجج طلوع الهلال
وقول الشاعر **الى ملك نحو المغارب ناظره فقد مثل ان هذا**
السب من خلاف المتأخرين الذين لا احتياج بانواهم وان كان
حجه فالمراد به الروية ايضا ومعناه انهم ناظرون الى جهة الملك
في المغارب لا ارتقاب الاحسان والانعام **وقول الشاعر**
وستعب ينظرون الى ليل كما ينظر الطير الى العمام فالمراد به الروية
ايضا اذ لا يمسع النظر المطلق على الروية كما سبق والمراد بحيا
العمام الماء النازل منه الذي هو سبب الحياه ثم وان سلمنا ان النظر
الموصول باله قد يطلق بمعنى الانظار غير انه محار بعد والحقيقة
ما ذكرنا فلا يترك الا للدليل وان سلمنا انه ظاهر في الانظار غير انه
يتمسك حمل النظر الى علمه لوجوه خمسة الاول هو ان الاله انما ورد
للسرا وعصمهم بالانعام عليهم وذلك لا يكون الا بما هو نعمة
والانظار نعمة لانفة على ما سلف فنكون بهذا عن المقصود
الثاني ان الاستعداد لا معنى له غير التطلع والتوقع لما عساه ان يكون وان
لا يكون ومن يفسر حصول ما يردده في وقته ولا يحلف عنه على الاستعداد
والدوام فلا يسمى منظر او لهذا لما كان الرب تعالى عالما بما يريد في
وقته من غير حلف لم يسم منظر او اهل الحبان مستيقنون
بدوام نعم الله تعالى عليهم فلا يصح انصافهم بالانظار الثالث هو ان
النظر ايضا في الرب تعالى يقول الى ربها ناظره فلو حمل النظر على
الانظار فاما ان يكون المنظر هو الرب تعالى او غيره فان كان
الاول فهو محال اذ الرب تعالى لا ينظر بنفسه اذ الاستعداد نوع و
نوع اما من الرب تعالى لا يتوقع وقوعه وان كان الثاني فيلزم
منه الاضمار وهو على خلاف الاصل الرابع هو ان الموصوف بالنظر
الوجوه وهي معنى الجوارح كما سبق والوجوه بمعنى الجوارح لا يوصف
بالانظار الخامس ان الوجوه الموصوفة بكونها ناظرة موصوفة
بالظاهرة يقول وجوه يومئذ ناظرة ولنظارة والاشباح انما
حصل بالنظر لا بالانظار واما قولهم في حق الكفار ولا ينظر اليهم

في لافضا على النظر الحقيقي وهو الرؤية غير ان النظر الحقيقي يتقسم الى
نظر سخط وهو ما يعقبه العفوية والى نظر رحمة وهو ما يعقبه
الاحسان والرافة وعند ذلك فلا يلزم من كونه غير ناظر الهم نظر
رحمة ان لا يكون ناظرا الهم اصلا فانه لا معنى لنظر الرحمة غير
النظر الذي يعقبه الصلح والعفو فاذا لم يعقب نظره الهم الصلح
والعفو لم يكن نظرا الهم بظن رحمة وان كان ناظرا الهم حقيقة و
اما قوله بسا ا فلا ينظرون الى الابل كيف حلقت فالمراد بالنظر
الحقيقي غير ان النظر الحقيقي قد قسمنا تقسيما ما يعقبه الاعتبار
والى ما لا يعقبه الاعتبار والمراد من الالة انما هو النظر الاول دون الثاني
وذلك لاننا في النظر الحقيقي قولهم انه حقيقة النظر المشروط بالشرط
المعتبر من قبل قلنا النظر حقيقته لا يخلف بالشرط وعدمها بل
عانتها ان وجود النظر يتوقف علمها لا ينسب الحقيقته اذ شرطها هو
وجودها لا يكون داخل في المفهوم من النظر وعند ذلك يحتمل على مطلق
النظر هو المفهوم منه واما اعتبار الشرط وعدمه اعتبارا عما هو موجود
من الدليل العقلي وادبنا كل ما ملفه قولهم وان كان النظر حقيقته
في مطلق الرؤية بحيث يابوله قلنا الاصل انما هو العمل باللفظ حقيقته
الا ان يدل عليه دليل وقوله تعالى لا يدركه الابصار لا يدل على ان البصار
غير مسمى الا ان يكون الادراك هو الرؤية ونحن ان سلكتما مذهب كثير
من اهل القلاسي وعنده الله من سعد وعنه وهو ان الله تعالى يرى ولا يدرك
اذ الادراك مسمى عن اللحن والاحاطة بالمدرک وقدرة وتقدره فتقدر
انفع الاشكال وان سلكتما سلك الشيخ الحسن من ان الادراك بالرؤية
هو الرؤية فنقول ان في الادراك عن الابصار اما ان يكون محمولا على نفسه
عن الكل جملة او عن البعض دون البعض وعن كل واحد واحد لا سبيل
للمناسبة عن كل واحد واحد لعدم دلالة اللفظ عليه وان كان الاول او
الثاني فهو مسلم ولكن لا يلزم من ان لا يكون مدركا في الجملة فان معنى الادراك
عن الابصار جملة لا يوجب النفي عن كل واحد واحد وكذلك النفي عن البعض
لا يوجب النفي عن الباقي فهو وان سلمتا انه اراد به كل واحد واحد من
الابصار نحن نقول به ابصارا المدرك عندنا البصار انما هو المدرك
دووا الابصار لا نفس الابصار فان قلنا فكما ان الابصار لا يدركه فكذلك
لا يدرك

لا يدرك غيره فلا فائدة للتخصيص قلنا انما يلزم فائدة التخصيص ان
لو انحصرت فائدة التخصيص في حكم المنطوق عن المسكوت وهو غير
مسلم ولعله كان لخصوص سوال سائل سائل عنه دون غيره او لمعنى آخر
وان سلمتا انه اراد بالابصار المصرين ولكن لا نسلم ان اللفظ اللام
للعوم وان سلمتا انها للعوم في الاشخاص فلا نسلم انها للعوم بالنظر في
الادمان ولا يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال ولهذا فانه
لو قال كل من دخل الى دارك فاعطه درهما فانه وان عم كل دار فانه
لا يعم كل زمان حتى انه لو دخل مرة باسمه من دخل اول فانه لا يستحق
شيئا قولهم انه لو جاز ان يرى في بعض الادمان ليزال عنه التمدح و
الاستعلاء عنه احوبه ثلثة الاول انما لا نسلم انه اراد التمدح بكونه لا يد
ذلك الابصار فانه وان نفي ذلك عن غيره من المدركات فمشارك
للعدم في ذلك بالاجماع منا ومن الحصوص والطعوم والرواج عندهم
فان كل ومشاركته لبعض الاشياء في كونه مدركا لا يربط حكم
التمدح بكون بعض الاجسام وجمع الاعراض كذلك فلنا لسبب التمدح
بشيء السنة والنوم عنه بل بما به علمه بذلك من نفي الغفلة والذهول
واستحالة حروجه عن كونه عالما وذلك غير موجود في الاعراض وعن
ها من الاجسام الثاني وان سلمتا انه اراد به التمدح ولكن لا نسلم
ان معنى التمدح بطل بسبب عدم استمرار ذلك في كل زمان فانه
يتم كما يمدح بالصفات النفسانية اللازمة فقد يمدح بالصفات
الغفلة الغير اللازمة لكونه خالقا قادرا فان مجرد ذلك غير ذلك
هو ولو كان التمدح لا يتم دون ان لا يكون مدركا لما كان لخصص
الكفار بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ مخبونون فائدة لعوم
ذلك بالنسبة الى غيرهم الثالث وان سلمتا لزوم ما به التمدح
في كل زمان وكما تعلم ان ما ائتمه لنفسه من الادراك وهو غير ما
سماه عن الابصار وعند ذلك فاما ان يكون ادراك الرب تعالى بمعنى
الرؤية كما قاله المصريون من المعتزلة واما بمعنى العمل لا معنى للرؤية
كما قاله المعتزلة فيكون منهم فان كان الاول فهو محال على اصله حيث
قالوا ان الادراكات لا يدرك والابصار من الادراكات الكلا واركاب
الثاني فدلوا ان الابصار لا يعلم ولا يلزم من ذلك نفي الادراك

عن النفس في العلم وان سلمنا ان الاله عليه مطلقا عن انما عاينة
في كل الاشخاص والادمان واسا حاصته في بعض الاشخاص وبعض
الادمان وادانقارض الخاص والعام كان الخاص مقديا لعموم دلالة
ولما فيه من اجمع سبه وهو العام فانه لا يلزم من العدل بالخاص بطلان
العام بالكلية لا بطلان العمل به في غير محل الخصوص بخلاف العكس و
لا يخفى ان اجمع من الدليل والى من يعطل احدها والعمل بالآخر سلمنا
ظهور ما ذكره ووجهه ولكن ان دل على نفي الروية فلا يلزم منه
اساء الحواز وقوله تعالى وما كان لنبى على ان يكلمه الله الا وحيا او
من وراء حجاب ليس فيه على ما يدل كونه محويا حال الوحي والاما كان
البرود مفيدا واما وصف من طلب الروية بالعبودية لم يكن لكونه غير
مري بل لانه طلب ذلك على سبيل التعبد والتشكك في نبوه المر
سئل له على ما سلف وقوله تعالى ان ترا في قد سبق حوايه ايضا وما
ذكره من التشبيه العقلية فبدأ بطلانها ايضا بما تقدم بهذا
ما عدينا في هذه المسئلة والله اعلم بالصواب النوع الرابع في ابطال
التشبه وما لا يجوز على الله تعالى ويشتمل على احدى عشر مسئلة
ان الله تعالى ليس بجوهر في انه ليس بحجم في انه ليس بعرض
في امتناع حلول الحوادث بذاته في انه ليس في جهة ولا مكان
ان الله تعالى ليس زمان في انه لا محل في محل في الرد على النصارى في
انه يوصف بالامر واللذة ولا شى من اجناس الاعراض كمنه انه ليس
تعا حيا في استحالة الكذب في كلامه المسئلة الاولى في انه ليس بجوهر
مدفيا هل الحق ان الله تعالى ليس بجوهر وذهبت الفلاسفة و
النصارى الحان جوهر بسط لا تركيب فيه وزنا حيا شى بعض الجدل
اق من الفلاسفة كان سينا وغيره من اطلاق اسم الجوهر على الله
تعالى مصرا منه الى ان الجوهر هو الذي له ماهية اذا وجدت في الاعيان
كان وجودها في موضوع وذلك لا يكون الا ما في وجوده من ذلك
ماهية والتاكيد لا يربط وجوده على ماهية بل ذاته وجوده
ووجوده ذاته فلا يكون جوهر والمعتد من ان نقول لو كان التاكيد
تعالى جوهر لم يحل ما ان يكون جوهر كالجواهر او لا كالجواهر فان
الاول فهو محال لوجود خمسة الاول انه لا يحل ما ان يكون وجوده

واجبا

واجبا لذاته او ممكنا فان كان واحدا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في
وحيث الوجود لذاته ضرورة اشتراكها في معنى الجوهرية وهو محال
وان كان ممكنا لزم ان يكون قابلا للحدوث والعدم وهو خلاف الفرض
اذ الكلام انما هو في واجب الوجود لذاته الثاني انه اما ان يكون قابلا
للحسب او لا يكون قابلا للحسب فانه فان كان الاول لزم ان يكون جسما
مركبا وهو محال كما بان وان كان الثاني لزم ان يكون في الحفارة و
الصغير منزلة الجوهر الفرد والله تعالى بعد من عن ذلك الثالث انه لا يحل
ما في تكون لذاته قابلا للحلول الاعراض المتعاقبة عليه ولا يكون قابلا
لها فان كان الاول لزم ان يكون محلا للحادث وهو محال كما بان و
ان كان الثاني لزم امتناع ذلك على كل الجواهر ضرورة الاشتراك
بينها في المعنى وهو خلاف المحسوس الرابع انه لا يحل ما ان يكون ذاته
قابلة لان اشار اليها انها ههنا او ههنا الا يكون قابله لذلك فان
كان الاول فيكون متخيرا فلا معنى للتخير الا هذا والتخير على الله تعالى
محال لوجهين الاول اما ان يكون منتقلا عن غيره ولا يكون منتقلا
عنه فان كان منتقلا عنه فيكون محسورا وان لم يكن منتقلا عنه
فيكون ساكنا والحركة والتسكون حادثان على ما بان وما لا يحل
عن الحوادث فيكون حادثا والحادث لا يكون واجبا لذاته الوجه الثاني
هو اختصاصه بحسبه اما ان يكون لذاته او لمخصص من خارج فان
كان لذاته فليس هو اولى من مخصص غيره من الجواهر ضرورة المسا
واة في المعنى وان كان لغيره فيكون لغيره تعالى مفضل على غيره في
وجوده فلا يكون واجب الوجود لذاته وان كان غير متخيرا لزم في
كل جوهر ان يكون غير متخيرا ضرورة المساواة في المعنى وهو محال
كيف وان لا معنى للجوهر غير المتخيرا بذاته فما لا يكون كذلك لا يكون
جوهر الخامس انه لو كان جوهر كالجواهر لما كان معدا لوجود غيره
من الجواهر فانه لا اولوية لبعض الجواهر بالعلية دون البعض بل يفرق
من ذلك ان لا يكون من الجواهر معلولا وان يكون كل جوهر معلولا
للآخر والكل محال فان قيل الجواهر وان تماثلت في الجوهرية الا
انما تمايزة ومتغايرة بما مور موحده لبعض كل واحد منها عن

الاخر وعند ذلك فلا مانع من احتصاص بعضها با مود واحكام لا يوجد
له في البعض الاخر ويكون ذلك باعتبار ما به النفس لا باعتبار ما به
الاشترك فيقول ذلك الكلام في احتصاص كل واحد ما به النفس في الكلام
في الاول وهو تسكيل مسموع فلم يبق الا ان يكون احتصاص كل واحد
من الهمالات با اختصاصه بالخصص من خارج وذلك على الله تعالى
بحال هذا ان قيل ان جوهر الجواهر وان قيل ان جوهر الجواهر فخص
المطلوب فانما سكر كونه جوهر الجواهر وانما بالامر بالاطلاق
اللفظي فالنزاع لفظي ولا مشاحة فيه الا من جهة ورود البعد
من الشارع به ولا يحى ان ذلك مما لا سبيل الى اثباته وعلى هذا فيقال
ان جوهر بمعنى انه موجود لاني موضوع والموضوع هو المحل المنقود ذاته
المقوم لما محل فيه كما قاله الفلاسفة او ان جوهر بمعنى انه قائم بنفسه
غير مصغرة وجوده الا غيره كما قاله النصارى مع اعترافه لاشتمال
احكام الجواهر بعد وافق المعنى واحاطة في الاطلاق من حيث انه لا ينقل
عن العرب اطلاق الجوهر بازاء القائم بنفسه ولا ورفه اذن من
الشارع فان قيل لاحتمال باطلاق اسم الجوهر على الجوهر الحادث وانها
مختصة بهذا الاسم عن جميع اجناس الاعراض ولا شك ان اسم الجوهر
والاعراض اتفاق واقتراق وليس مدلول اسم الجوهر ما به الاتفاق
والاسميت الاعراض جوهر فلم يبق الا ان يكون المدلول ما به الاتفاق
وما به معادقه الجواهر للاعراض انما هو ما بها نفسها وانها موجودة
لاني موضوع وهذا المعنى محقق في حواشيه تعالى في صفة جوهر
بالنظر الى محسوس موضوع الاسم لفة فيقول من اصحابنا من منع كون
الجواهر الحادثة قائمه بانفسها وهو احتار ان اسمها الاسفرا في مصر
منهم الى ان القائم بنفسه هو المعنى المطلق عن الاصغار الى الغير
مطلقا وهو على وفق اشقار اللغة فانهم يعرفون بالقائم بنفسه
عن من تقدر وونه مستبدات نفسه غير محتاج الى الاعوان والاضار
والجواهر ليست كذلك فانها معقده في حدودها الى الحديث وفي
استمرارها الى استمرار النقاء وبعض الاعراض وعلى هذا فقد استخ
ان يكون مناط الاسم الجوهر هو القيام بالنفس وان سلمنا ان

الجوهر

الجوهر الحادث قائم بنفسه فلا يسلم انه لا امتياز للجواهر غير الاعراض
الا به فانها متميزة بكونها متحركة بذاتها وانما محل الاعراض فلعلم
مناط اسم الجوهر هذا وهو غير محقق في الاله تعالى سلمنا ان مناط
الاسم كونه قائما بنفسه غير ان نفسها كونه عالما ان هو مدلول اسم الله
لعله وليس لذلك ما من احد سمي عن كافي في جواز الاطلاق دون اذنت
الشارع ولا يصح سمي ذلك سحا كونه جوارا ان هو مدلول اللمسخي
في وضع اللفظ وان سمي اصل الشيء جوهر ومنه بقائه لذات الشيء جو
هره وليست الرجل جوهره ولقد يطلق ايضا على كل شيء نفس حشر
ان جوهره ومنه بقائه لذات الرجل جوهره وليس الرجل جوهره و
منه بقائه لبعض الجواهر النفس جوهره والبارك تعالى اصل كل شيء و
الا نفس من كل نفس فكان جوهر فلنا ان لم يكن المصحح لاطلاق
اسم الجوهر في الشاهد موجود في الغائب فقد سمع الاحاق وان
كان موجودا قائما بصح الاحاق ان لو صح القياس في اللوه وهو غير
مسلم وان صح ولكن لا بد من الاطلاق الشرعي والاذن منه على
ما تقدم المسك الثانية في ان البارك تعالى ليس جسم مذهب
اعل الحق ان البارك تعالى ليس جسم وذهب بعض الحكماء الى ان جسم
ثم اختلفوا مذهب بعض الكرامه الى ان جسم بمعنى انه موجود و ذ
هب بعضهم الى ان جسم بمعنى انه قائم بنفسه وذهب بعضهم الى
ان جسم جسمه وانما يتصف باحكام الاجسام ومنهم من
قال انه مركب من حجر ودم كقابل من سلمان وغيره ومنهم من
قال انه نور متللا كالسلكه البيضاء وطوله سبعة اشبار
يسير بنفسه ومن الجسميه من قال وقال انه على صورته الانسان
لكن منهم من قال انه على صورة ساق امر وحمد تظط ومنهم من
قال انه على صورة شيخ اسبط الراس والحية تعالى الله عن قول البطلين
والمعروف في نفي الجسم ان يقال لو كان البارك تعالى جسما فاما ان يكون
كالا حسام او لا كالا حسام فان كان كالا حسام فهو محال لثمانه
اوجه منها اربعة وع ما ذكرناه في استعماله كونه جوهر وهو الاول
والثالث والرابع والخامس ومخصص الجسم باربعة اوجه
الاول انه اذا ثبت ان الرب تعالى غير متصف بكونه جوهر استخ

ان يكون متصفا بكونه جسماً لان الجسم مركب من الجواهر متفكراً
لها ويلزم من ابقاء ما لا بد منه في كونه جسماً ان لا يكون جسماً
ثالثاً قد ثبت ان الرب تعالى متصف بالعلم والقدرة والارادة و
غير ذلك من الصفات المسببة من قبله فكان التارك له جسماً
كالاحسام لزم من اضافة هذه الصفات المحال وما لزم من المحال
فهو محال وبيان ذلك من وجهين الاول انه لو اتصف بكل واحد من
هذه الصفات فاما ان يكون كل جزء من اجزائه متصفاً فجميع هذه
الصفات واما ان يكون المتصف مجتمعا ببعض الاجزاء دون البعض
واما ان يكون كل جزء مختصاً بصفة واما ان يقوم كل صفة من
هذه الصفات مع اعمادها كحمله الاجزاء فان كان الاول فيلزم
منه بعدد الالهة وهو محال كما ياتي وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين
الاول انه لا اولوية بان يكون بعض الاجزاء مصعباً دون الباقى
مع التساوي في المعنى فان قيل هذا لما يلزم ان لو سارت الاجزاء و
لعله مركب من اجزاء محبسه بالتنوعه وعلى هذا فلا يقال لا اولوية
بقول تلك الاجزاء ان يكون ايضا احساماً او جواهر بسيطة لا تر
كتب فيها فان كان الاول فالكلام في اتصاف ذلك الجسم الذي هو
الكلام في الاول وهو تسلسل محسوس وان الثاني فلذلك الكو هو
الاله وهو عود الى ان الرب تعالى هو وقدا بطلنا الوجه الثاني
انه يلزم ان يكون الاله تعالى هو ذلك دون غيره ولا يمكن ان يقال بان
وان قامت هذه الصفات محسوساً واحداً لان الحكيم بالعالمية في
التأديرة وغير ذلك نعم الجملة فاننا سنبين ان حكم العلة لا يتقدم
محلها وان كان الثالث وهو ان يكون كل جزء ومختصاً بصفة من
جملة الصفات ولا وجود لغيرها فلهذا اولوية ايضا وان كان الرابع
يع فهو محال ما فيه من فناء المنحد بالمعد والوجه الثاني في سيات
لزوم المحال من اضافة هذه الصفات وهو انه لا محلو ما ان يكون
اتصافها واحداً لذاته او لغيره لا حاز ان يقال بالاول والالزم
اتصاف كل جزء منها وحوها لذاته للتساوي في الحفنة على ما وقع
من الغرض وان كان الثاني فيلزم ان يكون الرب تعالى متفكراً الى

ما خصه بصفا والمحتاج الى غيره في افاده صفاته له لا يكون
الها الثالث هو انه لو كان جسماً لكان له بعد وامتداد وذلك
اما ان يكون غير متناه او متناه فان كان غير متناه فاما ان يكون
غير متناه مع جمع الجهات او من بعض الجهات دون البعض فان
كان الاول فهو محال لوجهين الاول ما سنبه من احواله بعد لا
سبب والثاني انه يلزم منه ان لا يوجد جسم غيره او ان يدخل اجزاء
في حاله الفناء ورات وهو محال وان كان الثاني فهو ايضا محال
الاول ما سنبه من احواله بعد لا يتسلسل والثاني اما ان اختصاص
احد الطرفين بالنهارة دون يكون الاخر لذاته او لمخصص من خارج
فان كان الاول فهو محال لعدم الاولوية فان كان الثاني فيلزم ان
يكون الرب تعالى متفكراً في افاده مقدارها الى موجب ومخصص
ولا معنى لمبدا غير نفس الاجزاء على ما تقدم فنكون الرب معلول
الوجود وهو محال وان كان متناهياً من جمع الجهات فله شكل و
مقدار وهو اما ان يكون مختصاً بذلك المقدار والشكل لذاته
او لا من خارج فان كان الاول لزم اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة
الاتحاد في الطبيعة وان كان الثاني فالرب تعالى محتاج في وجوده
الى غيره وهو محال الرابع انه لو كان جسماً لكان مركباً من
الاجزاء وهو محال لوجهين الاول انه يكون متفكراً الى واحد من تلك
الاجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون اجزائه وكل منها
غير متفكراً وبما افتقر الى غيره كان ممكناً لا واحداً لذاته وقد
قلنا انه واجب لذاته الثالث ان تلك الاجزاء اما ان يكون واجبة
الوجود لذاتها او ممكنة او البعض واحداً والبعض ممكناً لا حاز ان
يقال بالاول على ما سياتي حسمه اثبات الوجودانية وان كان
الثاني والثالث فلا يخفى ان المتفكر الى الممكن المحتاج الى الغير
اولى بالامكان والاجتناب والممكن المحتاج لا يكون واحداً لذاته
وما لا يكون واحداً لذاته لا يكون الها هذا كله ان قيل ان جسم
كالاجسام وان قلنا انه جسم لا كاجسام كان النزاع في

اللفظ والمعنى والطريق في الرد ما اسلمناه في كونه جوهرًا
 فان قل ما ساهد من الموجودات ليس الا اجسامًا واعراضًا
 واثبات قسمه ثالث مما لا تعلبه واذا كانت الموجودات تب
 مختصة في الاحسام والاعراض فالنار ليس بعرض لان العرض
 مفعول في الجسم والنار لا يفتقر الى شئ والا كان ما يفتقر اليه
 اسرف وهو محال واذا لم يكن عرضا فيكون حسمًا وانما
 فانه قد ثبت ان الرب تعالى فاعل على الحقيقة ولو شاهد فاعلا
 على الحقيقة لا حسمًا حتى انه لو اخبر محيرًا انه رأى فاعلا على الحقيقة
 ليس بحسم لكان ذلك منه مستكرًا كما استكرهه انه شاهد
 اجتماع السوار والساكن واذا ثبت استحالة كون الفاعل فاعلا
 في الشاهد وليس بحسم فكذلك في الغائب وهذا كما انه لما استحال
 كون العالم عالمًا في الشاهد بدون العقل وبدون الحياة وحب
 طرد ذلك في الغائب وايضا فانه قد ثبت ان الله تعالى عالم بالاجسام
 ولا معنى لكونه عالمًا بما غير انطباع صورها في نفسه وانطباع
 المحرري غير المحرري محال وايضا قد ثبت ان الصانع بالعلم والقدرة
 وغير ذلك من الصفات ولا معنى لتمام الصفة بالموصوف الا
 انهما موجودا في المحرري والمحللها والا فلا يكون تمام احدهما
 بالآخر اذ ليس من العكس واذا كان النار في الحجره كان حسمًا
 وايضا قد ثبت على كونه حسمًا ما ورد من الطواهر الدالة على كونه
 بوجه وبدن وعين الى غير ذلك من الصفات المحرريه وذلك
 دليل على كونه حسمًا وان سلمنا انه ليس حسمًا على الحقيقة
 ولكن ما المانع من اطلاق اسم الجسم عليه وان لم يكن حسمًا
 الحصفه كما اطلق عليه انه نفس وورد به القرآن معلوم بانه
 يعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وليس نفس حصفه اذا
 ليس لا يخرج عن كونها حسمًا لطفها او جوهرًا او عرضًا على
 اختلاف المذاهب والحواب اما الشبيهه الاولى فنقد فعه
 فان حاصلها يرجع الى الوهم باعطاء الغائب حكم الشاهد
 من عرضها فانه كان من حسن الاعراض فهو مجمع لاربعه اوجه الاول

المحسوس

المحسوس وهو كذب عن صادق كما سلف وذلك كحكم الوهم على
 ان العباد العالم لا نهاته لها وانها ما من نهاته الا وبعدها
 نهاته اخرى الى ما لا ينهيه وان الفعل يدل على النهاته فلو لم يكن
 ان يكون حسمًا في الشاهد للزمان يكون حادثًا كما في الشاهد وان
 لا يخلو عن الاعراض التي لا يخلو عنها الاحسام في الشاهد كالحركة
 والسكون وغير ذلك وبما ان دفاع الشبيهه الثانيه ايضا وما
 استشهد به وايه من فضل العلم والعالم عنه حيوان الاول لا نسلم
 ان يكون العالم عالمًا بريد على تمام العلم به حتى يكون العلم علة لم
 على ما سياتي في ابطال الاحوال الثانيه وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم
 ان مستند كونه علة في الغائب لكونه عالمًا القياس على الشاهد
 بل مستند ذلك انما هو الدليل القاطع العقلي العام للشاهد والمنا
 ب اما ان يكون احدهما مقياسًا على الآخر فلا وما شبيهه الانطباع
 فقد سبق حواشيها والقول بانه لا معنى لتمام الصفة بالموصوف
 غير وجودها في الحجره معاني الحجره لمحلها غير مسلم واما القول
 هو الدالة على الحسم فقد سبق جوابها قولهم ما المانع من
 محرد التسمية قلنا لعدم مساعده اللفه وورد الادون من الشا
 رع بذلك ولا يلزم من لسميه نفسا لسميه حسمًا فان مد
 لول النفس في كل شئ ذاته وحقيقته ولهذا يقال نفس الجوهر
 نفس العرض استارة الى ذاته والربيله ذات وحقيقته فكانت
 مسمى باسم النفس وان سلمنا اطلاق الاسم محردا عن مستها
 فلا يلزم مثله في الجسم من غير جامع وان وجد الجامع فانما يصح
 القياس والالحاق ان لو كان القياس في اللفه صححًا وهو مجموع
 والا يصح ان يسمى سحلا فعهما وهو باطل كما سبق

المسئله الثالثه

في انه يع لس عرض وقد اتفق العقلاء على ان الرب تعالى ليس بعرض
 لانه لو كان عرضا فاما ان يكون من حسن الاعراض او لا يكون
 من حسنها فان كان من حسن الاعراض فهو مجمع لاربعه اوجه الاول

انه لو كان من جنسها كان ممكنا وكان باء الاعراض واحتمل ضرورة
التساوي في معنى العرضية وهو محال الثالث انه لو كان من جنسها
فاما ان يفتقر الى محل يعوم به او لا يعوم فان كان الاول خرج
عن كونه واجب الوجود لذاته لا يصح له ما يعوم به وجوده
وان كان الثاني لزم منه استبعاد باقي الاعراض عن المحل ضرورة
الاتحاد في معنى العرضية الثالثة لو كان عرضا لا يستحال بها
وهو على ما يأتي وخرج عن كونه واحدا للوجود لذاته الرابع انه قد
ثبت كون الرب تعالى متصفا بالصفات المناسبة من العلى و
العدرة وغير ذلك وهذه الصفات معاني فلو كان عرضا لكان
معنى والمعنى لا يعوم بالمعنى هذا ان كان من جنس الاعراض وان لم
يكن من جنسها فما حصل النزاع راجع الى اللفظ والمعنى كما سبق ولا
وجه لاطرافه مع عدم ورود الشرع به والله اعلم **المسئلة**
الرابعة في بيان امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى وفي الحوض
الحجاج لا بد من المحصر محل النزاع فنقول المراد بالحادث المنازع منه
الموجود بعد العدم كان ذاتا قائمة بنفسها كالجواهر او صفة كغيره
كالاعراض واما ما لا وجود له كالعدم او الاحوال عند العالين بها فانها
غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم كالعالمية والتأدية والمرتبطة
وحدوثك او النسب والاضافات فانها عند المتكلم امور و
همية لا وجود لها فما تحقق من ذلك بعد ان لم يكن معال له بمجرد
ولاسه له حادث وبعدها فنقول العقلاء من ارباب الملل وغير
هم يتفقون على استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى عن المحسوس
والكرامه فانهم يقولون على حوار قيام الحوادث بذات الله تعالى عن
الكرامه لمخبر واقام كل حادث بذات الرب تعالى بل قال اكثرهم
هو ما يصير اليه في الاحاد والحلق فتراحلوا في هذا الحادث
فمنهم من قال هو قول كمن ومنهم من قال هو الارادة فخلق الارادة او
القول لذاته استدلاله العدمه لا انه حادث باحداث
واما خلق باء المحلوقات فتستدل الى الارادة او القول على اختلاف

مذهبهم

مذهبهم فالخلق القاهر بذاته يعرفون عنه بالحادث والمخرج
عن ذاته يعرفون عنه بالمحدث ومنهم من زاد على ذلك حادثين
اخرين وهما بالسمع والبصر واجمعت الكرامه على ان ما قام
بذاته من الصفات الحادثة لا يحدد له منها اسم ولا يعرب اليه
منها حكمه حتى لا يقال انه قابل يقول ولا يريد ارادة بل قابل بالثقا
بلته ويريد بالمرتبة ولم يحوز اعلمه اطلاق اسم يحدد له يكتن
في لا يزال بل قالوا اسماها وكلها ارادته حتى الخالق والرازق
وان لم يكن في الازل رزق ولا خلق واما ما كان من الصفات
المحددة التي لا وجود لها فما كان منها حاله صدق المتكلمون
على امتناع اتصاف الرب بها عن ارباب المحسوس البصر فانه قال يحدد
عالميات لله تعالى يحدد المعلومات وما كان من النسب والاضافات
والتعلقات فتتفق بين ارباب العقول على حوازي اتصاف الرب
تعالى بها حتى يعلم بانه موجود مع العالم بعد ان لم يكن وان حاله العلم
بعد ان لم يكن وما كان من الاعدام والستوب وان كان سلب امر
يسجد يندرس وجوده لله تعالى فلا يكون متحدا بالاجماع ككونه
ليس بحسم ولا جوهر ولا عرض له عند ذلك وان كان سلب امر لا يحل
بعد ان اتصاف الرب تعالى به كالنسب والاضافات فيسمع ان
يصف به الرب تعالى بعد ان لم يكن بالامعاق فانه اذا كان الحادث
موجودا صح ان يقال الرب تعالى موجود مع وجوده وسعدم هذه
المعنى عند فرض عدم ذلك الحادث فمحدد له صفة سلب
بعد ان لم يكن وادابنا على المحصر محل النزاع فيعود الى المقصود
وقد اجمع اهل الحق على امساع قيام الحوادث بذات الرب تعالى
على ضعفه الاولي قالوا لو كان التاكيد في ما لا يحل للحلوات
بذاته لما حلا عنها او عن اضدادها وصد الحوادث حادث وما
لا يحل عن الحوادث فيكون حادثا والرب تعالى ليس بما
دنت وهذه الحجة مبدية على خمس مقدمات الاولى ان كل صفة
حادثه لا بد لها من ضد والثانية ان ضد الصفة الحادثه لا بد
ان يكون حادثا والثالثة ان ما قبل حادثا فلا يحل عنه او عن

صدرة والرافعة انما لا مخلوع عن الحوادث حادث والحامسة
ان الحدوث على الله تعالى محال اما ان الرب تعالى ليس بحادث فقد
سبق بقرينة واما ان ما لا مخلوع عن الحوادث فهو حادث
فسياتي بقرينة في حدوث الكواهر وانما الاشكال في المقدمة
الثالثة الاول وذلك ان نقول ان نقول قولكم ان كل صفة حادثة
لا بد لها من ضد فاما ان يراد بالضد معنى وجودي فيحصل
احتماعه مع تلك الصفة لذاتها واما ان يراد به ما هو عموماً من
ذلك وهو ما لا يصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتها وان كان
عدمها حتى يقال بان عدم الصفة يكون ضد الوجودها فان كان
الاول فلا نسلم انه لا يرد وان يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار
والاستدلال على موقع المتع عسرها وان كان الثاني فلا نسلم
انه يلزم ان يكون ضد الحوادث حادثاً والاك ان عدم العالم
السابق على وجوده حادثاً ولو كان عدمه حادثاً كان وجوده سا
متاً على عدمه وهو محال بل وان سلمنا انه لا يرد وان يكون ضد الحكا
دث معنى وجودها ولكن لا نسلم امتناع حالها محل عن الصفة وضدها
بهذا الاعتبار وحث قرينة في مسألة الكلام في الادراكات ان القا
بل للصفة لا مخلوع عنها او عن ضدها انما كان بالمعنى الاعم لا بالمعنى
الاخص فلا مناقضة **الحجة الثامنة** انه لو قامت الحوادث
بذاته لكان لها سبب والسبب اما الذات او خارج عنها فان كان
هو الذات وحب دوامها بدوام الذات ورحمت عز ان يكون حا
دثة وان كان خارجاً عن الذات فاما ان يكون معلولاً لاله تعالى
اولاً يكون معلولاً فان كان الاول لزماً للدور وان كان الثاني قد
لكن الخارج يكون واحب الوجود بذاته ومفندا للاله صفاته فكان
اولاً ان يكون هو الاله وهذه المحالات انما لم نمت من قدام الحوادث
بذات الرب تعالى فكون محالاً ولعلنا ان نقول بان افسدت الصفا
ت الحادثة الى سبب فالسبب انما هو القعدة العدمية والمنشأ
لا دله القائمة بذات الرب تعالى كما هو مذهب الكرامنة على ما او
ضحناه فليس السبب هو الذات ولا خارج ولا يلزم من دوام العذرة

دوام

دوام المتدور والاك ان العالم قد نما وهو محال فان صل اذا كان
المرجح للصفة الحادثة هو العذرة العدمية والاحتمار فلا بد
وان يكون الرب تعالى قاصداً للمحل حدوثها ومحل حدوثها ليس
الاداءه فبح ان يكون قاصداً لذاته والقصد الى الشيء يستدعي
كونه في الحرية وهو محال بل والحاصل ان كل حادث به وهو محال و
ايضاً ان الصفة الحادثة عند الكرامنة انما هي قولها كن والارادة التي
هي مستند وجود المحدثات وعند ذلك فلا حصة الى الحادث
الذي هو القول والارادة لا يمكن اسناد جميع المحدثات الى
العذرة التدمية قلنا اما الاول فيندفع فان القصد الى محال الصفة
وان استدعي القصد الى محل حدوثها فانما يلزم من ذلك ان يكون
المحل في الحرية ان لو كان القصد بمعنى الاشارة الى الحرية وليس
كذلك بل بمعنى اعادة احدات الصفة فيه وذلك غير ممكن
ثم وان كان القصد الى احدات الصفة في المحل بوجوب كون المحل
في جهة فليز من ذلك امتناع القصد من الله تعالى الى ايجاد الاعمال
لان القصد الى ايجادها يكون قصداً للمحالها ويلزم من ذلك ان
يكون محالها في الجهات والقصد الى ما هو في جهة ممن ليس
الجهة محال وذلك يقتضي الحان يكون الرب تعالى في جهة عند قصد
خلق الاعراض وهو محال والقول بانة اذا حان خلق بعض الحوادث
في ذاته حان خلق كل حادث فدعوى محمودة وقاس من غير جامع
وهو باطل على ما اسلفناه في حقيق الدليل واما التقاضي فحاصله
يرجع الى لزوم رعاية العرض والحكمة في افعال الله تعالى وهو غير
موافق لاصولنا وان كان ذلك بطريق الالتزام للخصم فبغلة
لا يقول به وان كان فابلا به فليس القول بخطية في القول بحلول
الحوادث بذات الرب تعالى ضرورة بصوبه في رعاية الحكمة اولى
من لعكس الحجة الثالثة انه لو كان قابلاً لحل الحوادث بذاته
لكان قابلاً لها في الاركان والكانت القابلة عارضه لذاته ولستد
عت قابلية اخرى وهو يتسلسل وكون الشيء قابلاً للشيء فرغ
امكان وجود المقتول بالقابلة سببه من القابل والمقتول
فستدعي محمول كل واحد منهما ويلزم من ذلك ان كان حادث

الحوادث في الازل وحدث الحادث في الازل محتمل للتناقض
كون الشيء اذلياً ومن كونه حادثاً ولقائل ان يقول لا سئل ان لو
كان قابلاً لخلول الحوادث بذاته لكان قابلاً لها في الازل فانه لا
يلزم من القبول للحادث في ما الازل مع امكانه القول ان
لا مع كونه غير ممكن اذ لا والقول بانه يلزم من التسلسل يلزم
عليه الاعاد بالعدرة المقذور وكون الرب خالقاً للحوادث
فانه تسه محذرة بعد ان لم يكن فيها هو الخواب هي ههنا تكون
الخواب هو ان سئلنا انه يلزم من القول في ما الازل المتقول
از لا فلا سئلنا ان ذلك نوحاً كان وجود المفعول اذ لا ولهذا على
اصلنا الباركة في موصوف في الازل كونه قادراً على خلق العالم
ولا يلزم من امكان وجود العالم اذ لا الحجة الرابعة ان لو قامت
الحوادث بذاته لكان متغيراً والتغير على الله مع محال ولهذا قال
الحليل عليه السلام لا يجب الا فلا في المتغيرين والقائل ان يقول
ان اردت بالتغير حلول الحوادث بذاته فقد اجد الازم والملزوم
وصار حاصل الشرطية لو قامت الحوادث بذات لقيامت الحوادث
بذاته وهو غير مفيد وكون القول بان التغير على الله في محال
بهذا الاعتبار دعوى محل النزاع فلا يقبل وان اردت بالتغير
معنى احسوراء فاما حوادث بذاته الله في مضمون مسلم ولا
سبيل الى اقامة الدلالة عليه واما المعنى في مضمون من قال المفهوم
من فاما الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعاً لمحلها فيه
والبارك في ليس محتمل فلا تقوم بذاته الصفة منهم من فاه الحوهر انما هي
فما الصفة به كونه محسوساً في الاعراض لما لم يكن محسوساً لم يصح
فما المعاني بها والبارك في ليس محسوساً فلا يكون محلاً للصفات وهذه
الشبهة تدل على اسناد الصفة عن الله في مطلقاً كانت قدومه او حا
دته وهي ضعيفة جداً اما الشبهة الاولى فللقائل ان يقول لا يتم
انه لا معنى لتام الصفة بالموصوف الا ما ذكره بل معنى فنام
الصفة في الموصوف تقوم الصفة بالموصوف في الوجود وعلى هذا
فلا يلزم ان يكون المعلول فاما بالعلو لكونه مضموناً بها في الوجود

از ليس

ادليس المعلول صفة ولا العلة موصوفة به واما الشبهة الثانية
فللقائل ان يقول لا سئلنا ان فاما الصفة بالحوهر لكونه محتمل
امكن ان يكون ذلك بمعنى مشترك بينه وبين الباركة في ان كانت
ذلك لكونه محتملاً فلا يلزم من اسناد الدليل في حق الله في اسناد الله
لؤل في سديم محتمله كيف وهذا ممكن ان يكون ذلك بمعنى اختص
الباركة في ولا يسع لعل الحكيم الواحد فيقول في صورته والمعتمد
في المسئلة محتمل ان يفرضه والزامه اما المقررة فهو ان يقال لو
جاز فاما الصفت الحادث بذات الرب مع فاما ان نوحاً نقصاً
في ذاته او في صفة من صفاته او لا نوحاً شيئاً من ذلك فان كانت
الاول فهو محال باسناد العقل واهل الملل وان كان الثاني فاما ان
يكون في نفسها صفة كمال او صفة كمال الا ان يقال بانه ولد الاكاذ
الرب مع ناقصاً اصل اتصافها وهو محال اصحاباً لا اتفاق ولا طس
ان يقال بالثاني لوجهين الاول اتفاق الامة واهل الملل من الكرامه
على امتناع اصناف الرب في صفات الكمال وبعوت المحلول
الثاني هو ان وجود كل شيء اشرف من عدمه فوجود الصفة في نفسها
اشرف من عدمها فاذا كان اصناف الرب في مبالا نوحاً نقصاً
في ذاته ولا صفة من صفاته على ما وقع به العرض في اصنافه اذ انما هو
في نفسه كمال اعدم كمال ولو كان كذلك لكان ناقصاً اصل اصنافه
رباً وهو محال كما سبق في الحجة الثانية من جهة المناقضة للحصم والالزام
وذلك من ثمانية اوجه الاول ان من مذهب الكرامه اسمهم لا يجوزون
اطلاق اسم محمد على الله في فاما الازل كما ساء من قتل فلو قامت
بذاته صفات حادثه لا تصف بها وبعدي الله حكيمها كالمعلم فانه
اذا قام محل وصار صفة كونه عالماً وكذا في سائر الصفات العامة
محالها وسواء كان المحل مدماً او حادثاً وسواء كانت الصفة مدمة
او حادثاً لا يفرق بين القديم والحادث من حيث انه محتمل قامت
به صفة الا فارجع الى امر خارج فلا اثر له وادانته ذلك فيلزم
ان يقال انه قابل يقول ويريد بارادة ويلزم من ذلك الحد باسم لم

يكن له مثل ما بالصفة الحادثة وهو ما قصر لمذهبهما الثاني
هو ان الكرامة موافقون على ان القول والارادة لا يعرفان الا على
كالسمع والبصر وقد وافقوا على ان الحيا لا يخلو عن السمع والبصر
لا يخلو عن صفة وعند ذلك فاما ان يقولوا ان الله تعالى يخلو عن القول
الحادث او الارادة الحادثة وعرضه فلا يحدون الى الفرق بينه وبين
السمع والبصر سبيل وان قالوا بان لا يخلو الرب تعالى عن القول والارادة
او عن صفة فلا يخلو ذلك الصفة ما ان يكون قدما او صادقا فان كانت
الاول فلزم من ذلك عدم الوجود لعدم ضرورة حدوث صفة و
هو محال بانه نفاق وبالرسل على ما يأتي وان كان الثاني والكلام في ذلك
الصفة الكلام في الاول ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب
بمعنى وجه لا بصور خلقه عن واحد منها والحوادث المتعاقبة لا بد
وان تكون متناهية على ما سبق اثبات واجب الوجود وما لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة الثالث ان مذهبهم ان
القول الحادث والارادة الحادثة عرض كاللون والطعم والرائحة وان
حوز في الشاهد يعرف الحواهر عن الاقوال والارادات والطعوم
والروائح والالوان حوار انصافها بها وقد احوالها امام الالوان والطعوم
والروائح بذات الله تعالى وحوز واذلك في القول والارادة ولو قل
لهم لولا فصم حواز فاما الطعوم والالوان والروائح بذات الله
تعالى من غير ان يلزم استحالة التعريف عنها كما في القول الحادث
والارادة الحادثة لم يحدوا الى الفرق سبيل الرابع هو ان من
مذهبهم ان الرب تعالى متحيز انه مقابل للعرش واكرم منه وليس
متعادلا لحوه فرد من العرش وقد قالوا بان العرش الواحد لا يقوم
بحوهرين والصفة الحادثة في ذات الله تعالى وهي القول والارادة
كما هو مذهبهم فوجب فيها مع احادها حوزون فصاعدا
وهو ما قصر لمذهبهما الخامس ان من مذهبهم ان مستند
المحدثات انما هو القول الحادث او الارادة الحادثة ومستند
القول والارادة القدرة القديمة والمشبه الازلية والفرق

من

من الحادث والمحدث من جهة محدده وهو انما كان مستقرا الى
المرجح من جهة محدده وقد استويا في التحد فلو قل لهم لم
لا المعنى بالقدرة القديمة والمشبه الازلية في حدوث
المحدثات من غير توسط القول والارادة لم يحدوا الى الفرق
سبيل السادس وعصر القائلين بحدوث القول ودلائلهم
واقفوا على ان القول مركب من حروف منتظمة والحروف متباعدة
دلة كما تعلم استحالة الجمع بين السواد والسايف بعد استحالة
الجمع بين الحروف وانما بعد الجمع الكاف والنون من قولهم
وقد واقفوا على استحالة تعريف النار عن الاقوال الحادثة في ذات
بعد قيامها به وعند ذلك فاما ان يقال باجتماع حروف القول
في ذات الله او لا يقال باجتماعها فان قيل باجتماعها فاما ان يقال بحري
ذات النار تعالى وصام كل حروف مجزئة واما ان يقال بتمامها
بذاتها مع الحاد الذات فان كان الاول فهو محال لوجوه الاول انه
يلزم منه التركيب في ذات الله تعالى وقد اطلقنا في ابطال القول
بالحسم الثاني انه ليس اختصاص بعض الاخرى بعصر الحروف
دون البعض اولى من العكس وان كان الثاني فلزم منه اجتماع
المتضادات في شئ واحد وهو محال وان لم يقل باجتماع حروف
القول في ذاته فلزم منه مناقضة اصلهم في ان ما انصف
به الرب تعالى يستحيل عروه عنه بعدا صافية والحرف السابق
الذي عدم عند وجود الاخر قد كان صفة للرب تعالى وقد
قال بعد وجوده له السابع انهم حوز والاجتماع الارادة
الحادثة مع الارادة القديمة وتمعوا ذلك في العلم والقدرة
ولو سلوا عن الفرق لكان متعذرا الثامن انهم اسم المحدث
على ما كان متحد في الشاهد وتمعوا ذلك في الغائب والفرق
مع الاستمرار في التحد غير معقول وللكرامة ثلث اشياء
الشبهة الاولى انهم قالوا وقع الانصاف من الامة على ان الرب
تعالى منكم يريد بسمع بصير ولا بد ان يكون متكلم كلاما يريد
بارادة شهما سمع بصير ابصر على ما عدم في الصفات وقد

فالدليل على حدوث الكلام والارادة والسمع والبصر عما
يعدم في الصفات تصاويع عند ذلك فاما ان يكون هذه المعاني
قائمة بذاته او بعينه او لذاته ولا بعينه لا طراز ان يعاد بالثاني
والثالث لما يعدم في الصفات ايضا فليس الا الاول وهو المطلوب
المشبهة الثانية وتخصر القائلين بقيام المعاني القديمة بذات
الرب تعالى وهو اسمها في المعاني القديمة بذات الرب تعالى
لا اتفاق منها ومن القائلين بها ولا فارق بينهما وبين المعاني
الحادثة عن القدم والحدوث والعدم معنى سلبى وعدم وهو سلب
الاولى فلا يصح لدخول في المقصود لتمام المعنى بالذات فلم يبق
الا ان يكون هو الوجود المشترك بين القديمة والحادثة وعليه بناء المطلوب المشبهة
الثالثة انه لو امتنع قيام المعاني الحادثة بذات الرب تعالى فاما ان تنفع لما به
الاتفاق بينهما وبين المعاني القديمة او بما به الاختلاف وما به الاختلاف ليس
غير الحدوث وهو يكون العدم بقا على وجود الصفة لا جائز ان يقال بل الاول والا
لا امتنع قيام المعاني القديمة بذاته ولا جائز ان يقال بالثاني لانه لا امتناع انما يكون
عند تعدد وجود الحوادث وما به الامتناع محذور ان يكون
حاصلا عند فرض الامتناع بحيث ان يكون حاصلا عند
تعدد الوجود الممسخ والعدم السابق لا يحقق له عند فرض
الوجود الممسخ فلا يصح لتعدد الامتناع به **والجواب**
عن المشبهة الاولى ما يعدم في الصفات من امتناع حدوث
المعاني القديمة بذات الله تعالى وعن المشبهة الثانية
بمع الحصر والحكم لا يدل عليه نقسا على تقدم وان سلمنا
الحصر ولكن لا نسلم ان القدم عدم بل هو عبارة عن سلب
العدم السابق وسلبا لعدم ثبوت وان سلمنا ان
العدم عدم فالحدوث وجود اذا لا معنى للحدوث عن
سلب القدم بحيث ان يكون ثبوتها وعند ذلك فلا مانع من
كونه مانعا او بما لا يزمه من القيام بذات الله تعالى وعن
المشبهة الثالثة منع التساوي بين القديم والحادث في عن
الاسم وان سلمنا الاشتراك في المعنى من وجه فلا نسلم انه

لم

لم يختص بالحادث بمعنى الحدوث وان سلمنا ذلك ولكن
لا نسلم ان الحدوث سابق حالة بتقدير الاسماع قولهم
ان الحدوث عبارة عن سبق العدم لا نسلم بل هو عبارة
رقة عن كون الوجود مسبقا بالعدم و فرق بين الامرين
وكون مسبقا بالعدم امر ملازم للحدوث ومع الحدوث
والله اعلم المسئلة الخامسة في ان الله تعالى ليس في جهة
ولا مكان والله صمد الله اهل الحق من الملل كلها ان البار تعالى
ليس في جهة ولا مكان وانفقت المشبهة على انه في جهة
حصولها في جهة فوق دون غيرها من الجهات ثم اختلفوا
فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون
الاحسان حتى انه قال انه مما س كصنعة العلي من العرش
وحوث عليه الحركة والاسعال وتبدل الجهات عليه وان
ذلك ذهب اليهود لعنهم الله حتى قالوا ان العرش ليس
من جهة كاطراف الرطل الحدوث وان فضل على العرش من
كل جانب اربعة اصابع وقد اختلفوا على حوازه حاسه الرب
تعالى الاجسام لبعض المشبهة كعضد وكهمس واحدا للجهنم
حيث قالوا ان المخلص من المسلمين يعاين الرب تعالى
في الدما والاحرة ومنهم من قال انه محاذ للعرش من غير
جهة ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ان ما سبه وسمى العرش
من المسافة منهاهسة ومنهم من قال انها غير مساهسة و
منهم من قال ان يكون الرب تعالى في جهة لا يكون الاجسام
والمعتد ذلك ان يقال لو كان النار تعالى في جهة وحده محال
ان يكون في الجهة والمحرر ككون الاجسام وهو ان يكون تحت
بشار الله بالحسنة ههنا او هناك واما لا يكون ان في الجهة
والحسنة ككون الاجسام فان كان الاول فاما ان يكون في كل جهة
او في جهة واحدة فان كان في كل جهة فلم يمتنع ان يكون دون الحسنة
ودوات الجهات مما حلة لذاته تعالى ومحدده بها ولا يكون
لشي من الجواهر والاحسام المنحرفة حرة ولا جهة ضرورة كون
الرب تعالى شاعلا لكل جهة وحز وهو محال وان كان في جهة

واحدة وحيز واحد فهو مسموع لوجهين الاول ان ذلك الحيز وتلك
الحيزه اما ان يكون وجوديا او لا وجوديا فان كان وجوديا فاما
ان يكون قدما او حادثا فان كان قدما فهو محال لما سبق في
2 بان حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان كان حادثا فاما
لكان تعالى فلحدوث هذا الحادث لا يكون في وجهه ولا حيز و
هو خلاف مذهب الحصر وان لم يكن وجوديا فليس يكون الرب
تعالى في الحيزه والحيز ككون الاجسام وهو خلاف العرض الثاني
انه لا يحلوا ما ان يكون ذلك الحيز المعاني هو حيز العالم اجمع
فان كان الاول فهو محال لما سبق في القسم الاول وان كان
الثاني فاما ان يكون مما سالا للعالم او غيرهما سالا فان كان مما سالا
فهو مسموع لوجهين الاول اما ان يكون مساويا له او اكبر او اصغر
فان كان مساويا له فليز من ان يكون مركبا صرودة ان المماس
منه لبعض العالم غير المماس منه للبعض الاخر ولان العالم مركب
فما سالا وسالا واه فكون مركبا واذا كان الرب تعالى محيزا مركبا
فكون حيزا وهو محال لما سبق في الثاني هو ان ماسالا من الرب تعالى
للعالم غير ما لم يكن منه مما سالا وفي ذلك ايضا ما يوجب التركيب
في ذات الله تعالى وهو محال وعلى هذا يلزم بطلان القسم الثاني ايضا
وان كان اصغر من العالم فاما ان يكون مع ذلك قابلا للقسمة او
لا يكون قابلا لما كان قابلا للقسمة فهو محال لما تقدم وان كانت
غير قابله للقسمة فهو في الصغر والحجارة فان لا منزل الحيز
الفرد والرب تعالى ليس عن ذلك بالاجماع منا ومن الخصوم وان
لم يكن مما سالا للعالم فاما ان يكون منه ومن العالم امسالا منسالا
او غير مساو فان كان الاول فهو ايضا محال لما سبق فيما اذا كان
مما سالا وان كان الثالث فهو محال لان ماسالا الحيز من الامسالا
محصرا في حيزين وما لا يساهج لا يكون محصرا في حيزين فهو لو كان
من العالم لم على تعدلها لم فمن مذهب الكرامه العالمين بهذا
المذهب ان الله تعالى محيزا ان يكون مساويا ومن شرط البروتة عندهم
ان لا يكون المراد عندهم في عانة البعد المقترط فاذا كان على تعدلها
فما لم فهو في عانة البعد المقترط فمسمع ان يكون مساويا على اصلهم هذا
كله

كله ان كان الرب تعالى في الجهة والحيز لكون الاجسام وان كان في الجهة لا يكون
الاجسام فالنزاع آيل الى اللفظ ووجه المعنى والامر في الاطلاق اللفظي تنويع
على ورود الشرع وسياتي ما فيه عن قرب وقد استدل الاصحاب
على امساع كون الرب تعالى في الحيزه والحيز مسالا لا بد من سردها
والدليل على ما فيها المسلك الاول مسلك القاضي انه لا يكون هوان
قال لو كان البار محيزا لكان مساويا للحيز في احصاها وصانده
المشتركان في احصاها واصنافها بل في ما يلزمها ويلزم من ذلك ان
يكون الرب تعالى حيزا وهو باطل كما سبق وبيان ان الاحتصاص
بالحيز من احصاها واصناف الحيز ان من الحيز عن جميع الاعراض
ليس الا بذلك فكان احصاها وصف له وبيان ان الاشتراك في
احصاها واصنافها يوجب التماثل انه لو لم يكن كذلك لحاز اختصاصا
احد السواد من صفته لا يثبت لها في الثاني والجزان اشتراك
المختلفات في احصاها وصفه الواحد منها ويلزم من ذلك حواز كون
السواد حلاوة علماء قدرة الى غير ذلك وهو محال كما بان في حقيقته
التماثل والاحلاف والتماثل ان يقول وان سلم مشاركة البار للحيز
في الاحتصاص بالحيز فلا سلم ان احصاها الحيز بالحيز من احصاها
او صاف الحيز وانما يكون من احصاها الحيز ان لو لم يكن ذلك من
صفات الرب تعالى وانما مسمع ان يكون من صفات الرب تعالى لو كان من احصاها
صفات الحيز فاذا ترقف اسماها واصنافها والرب تعالى على احصاها
ت الحيز في بوز من احصاها صفات الحيز متوقف على امساع كونه صفة
للرب تعالى وهو دور متمنع وان سلمنا ان الاحتصاص بالحيز من احصاها
او صاف الحيز فالاشتراك فيه هل يكون موجبا للتماثل في
حقيقته في التماثل والاحلاف **المسلك الثالث** انه لو كان الرب
في محتصاها جهة وحيز لم يخل اما ان يكون اختصاصه بذلك الحيز
لذاته او لكونه قائم بذاته او حب محضيه بذلك الحيز لاجازات
تعالى بالاول لان نسبة جميع الاحياز الى ذاته تعالى نسبة واحدة
فليس اختصاص ذاته بالبعض اولى من البعض وان كان الثاني
فذلك الكون اما قد يبر او حادث لا طائرا ان يكون قدما اذا لكون
عرض والعرض متحد عنهما على ما سبق فلا يكون قدما وان

كان حادثا كان الرب مع محلا للحوادث وهو مجموع كما سبق ولتقابل
ان نقول من الحازن ان يكون الاحراز والجرهات مختلفة وان التماثل
عن معلوم بالضرورة ولا قام علمه دليل نظري وعند ذلك فلا
نسلم ان نسبتها الى ذات الباركة على السوية وعند ذلك فمن
الحازن ان يكون احتصاص ذاته بعض الاحازلادانه او ان بعض
افصح لذاته ان يكون محتصا بالبارك مع دون غيره من غير كون
سوجب لاحتصاصهم وان سلمنا تساو الاحازل بالنسبة
الى ذات البارك مع ولكن لا سلمنا لا بد من كون محتص له بالخير
لهذا فانه يجب ان يضاف اليه بالعلم والجره على البدل لكون الحماة
مصححة لكل واحد منها وما لم يرد من اضافة الرب لها بالعلم الا
بدلا عن الجهل مع وجود المصحح له ان يكون محتصا يكون فكذلك في
اختصاصه بالخير والجره فان مثل ان احصر بالعلم وغيره من الصفات
الاذلية من غير محتص من حيث كانت صفات مدح وكما لخلاف
الاحتصاص بعض الاحازل دون البعض وايضا قد يشك ان البارك
لها هو المحتص لسائر الموجودات وذلك يستدعي ان يكون
متصفا بالعلم والقدرة والارادة فلو استدعي في اتصافه بهذه
الصفات محتصا لزم التسلسل الممسم قلنا اما الاول انما يصح
ان لو ثبت ان الاحتصاص بعض الاحازل والجرهات ليس من صفات
المدح وهو غير مسلم من حيث ان جهة العلوا شرف من جهة البذل
فالاحتصاص بها يكون من صفات المدح اللهم الا ان سبب لزوم
النقص من الاحتصاص بالخير من جهة اخرى وعند ذلك فنكون
تركنا لهذا المسلك وعدولا الى غيره واما الثاني فان مثل ان
المحتص لا استدعي في اتصافه بصفات اخرى محتص بطلنا لزم
ذلك في الاحتصاص بالخير والجره وان مثل ان لا يقتصر على
المحتص في اتصافه بالصفات التي يكون بها محتصا دون غيره
ها فلا يكفي ان صفة الكلام والسمع والبصر ليس من الصفات
الموجبة للمحتص فلو لم يكن في اتصافه بها مفتقرا للمحتص
وهو محال وان سلمنا ان احتصاص الرب مع بالخير بوجهه المعنى
المحتص به ولكن لا سلمنا لغيره ولا محدد بل حكمه حكم باقي الصفات

الرب

الرب مع من العلم والقدرة ونحوه فلا يكون ذلك موجبا للحلول الحوا
دث بذات الرب **المسلك الثالث** انه لو كان البارك مع
محتصا بجهة وحده فاما ان يصح علمه ان تقع في امتداد الاشارة اليه
اولا يصح علمه ذلك فان لم يصح علمه ذلك فليس تلك الجهة حقيقية
بل لفظا وان صح علمه ذلك فاما ان يكون له بعدا ولا بعدا اصلا فان
لم يكن له بعدا وامتداد فليس في الحيز ككون الجوهر في الحيز والنزاع في
كونه ان ذلك يتخير ليس الا من جهة اللفظ لا من المعنى وان كان له
بعد فلا بد وان يكون متناهما من جميع الجهات او الا فهو غير متناه
من جميع الجهات ومن بعض الجهات وهو محال لما سبق في سائر الابعاد
كيف ويلزم من كونه غير متناه من جميع الجهات ما الزمنا في المسلك
الاول وهو محال اذا كان متناهما من جميع الجهات فله شكل و
مقدار وما من شكل ومقدار بقدره الا وفرصا لا صغرى الا كبحايز
علمه عندا وسنة الكل لادانه واحدة فاخصا صفة ذاته ببعض
دون البعض يستدعي محتصا من خارج والافلا اولوثة لما احتصت
به دون غيره من ذلك المحتص لا حازن ان يكون محتصا بذاته لان
سنة الذات لا سائر الجرتهات سبه واحدة فلم يبق الا ان يكون
فاعلا بالاحراز وفعل الفاعل بالاختيار لا يكون الا حادثا على ما
سئلته في مسئلة حدوث العالم ويلزم من ذلك ان يكون ما احص
به الرب مع من الشكل والمقدار حادثا وهو محال لما فيه القول
محلولا للحوادث بذات الله كما سبق ولتقابل ان نقول القول
حدوث المقدار والشكل فرع حواد اضافة الرب لها بمقدار
اكثر مما هو عليه واصغر وهو مسلم اذا المقادير والاشكال مختلفة
وعند ذلك فلا مانع من القول بوجوب احتصاص الرب مع بواحد منها
لذاته دون غيره وانما يلزم امتناع ان لو ما لبث المقادير والاشكال
وهي غير معاملة **المسلك الرابع** انه لو كان الرب مع محتصا
بجهة فاما ان يصح علمه الحروج والانسفال عنها ولا يصح علمه حوازا اتصافه
به بالجره والجره حادثة بحدوث اجرامها فنكون محلا للحوادث
وهو محال لما سبق وان كان التماثل فنكون كالزمن العاخر وذلك صفة
نقص في حق الله مع ولتقابل ان نقول لا سلمنا امتناع الحروج علمه من جميع

صفة بعض والعجز عن الاسفاه عنه انما يحقق ما من شأنه ان يكون
فان لا للاسفاه فالتدبير ان الرب تعالى قادر للاسفاه عجزه فاستناع
الاسفاه علمه منه لا يكون عجزا فلا يكون ذلك من صفات النفس و
الاكان الرب تعالى موضوعا بالعجز عن الحركة لا مستاعرها علمه وان
لم يكن محضاً وهو محال وللخضوع شبه عقلته ونقله اما الشبهة
العقلية فاربع الاول ان كل شئ فانما بنفسها بحيث لا يكون
احدها محلاً للاخر فاما ان يكون متصلين ومنفصلين وعلا ولا
التقديرين فلا بد وان يكون كل واحد منهما كجهة من الاخر وهو
معلوم بالضرورة والتمار والعالم كل واحد قائم بنفسه فحيث ان
يكون كل واحد منهما كجهة من الاخر كما ان متصلين او منفصلين و
ربما عجز عن هذا المعنى بسادة اخرى ففعل البتة تعالى اما ان يكون
قد خلق العالم في ذاته او خارجا عن ذاته لا جاز ان تعالى بالاول والالا
كان محلاً للحوادث وهو محال كما سبق وان كان الثاني فاما ان
يكون متصلاً به او منفصلاً عنه وعلى كلا التقديرين يجب ان يكون
كجهة منه الثانية انه اما ان يكون داخل العالم او خارجاً عنه
اولاً داخل العالم ولا خارجاً عنه لا حار ان يكون داخل العالم ولا خارجاً
عنه فان اثبات الموجود هذا طالع عن معقول وان كان داخل
العالم فالعالم في جهة فيما هو فيه يكون في جهة واز كان خارج العالم
لم فلا بد وان يكون موازاً للعالم ومقابل له فكون في جهة والا لما
كان خارجاً عنه الثالث هو ان الموجود منقسم الى ما قام بنفسه و
الى غير قائم بنفسه بل هو معنى قائم بعينه والعالم بنفسه لا
معنى له غير المعنى بنفسه والعالم بعينه لا معنى له غير العالم بل كجزء
سواء لمجمله بالتمسك تعالى ان لم يكن محضاً بنفسه فكون قائماً بعينه
وهو محال كما سبق الرابعه انا اجمعنا على ان الرب تعالى متصف
بصفات قائمة به ولا معنى لصفات الصفات بالذات لانها موجودة
في جهة الذات تعالى للذات ولو لم يكن ذات الرب تعالى جهة لما
عند فاما الصفات بها واما الشبهة العقلية فنحن نعلم ان
الرحمن على العرش استنوي ومنها قوله تعالى فان استكبروا فالدين
عند ربك الاله والعدته مشفرة بالخبر والجهة ومنها قوله تعالى

الله يصعد الكلال الطيب وقوله يع تعرج الملائكة والروح اليه وذلك
مشعر بالجهة ومنها قوله تعالى وحاء ربك والملك صفاً وقوله
تعالى هل ينظرون الا ان ياتهم الله في ظلل من الغمام وذلك مشعر
بالجهة ومنها قوله تعالى امنتم من في السماء ان يحسف بكم الارض
دل على ان الرب تعالى في السماء فان مثل ذلك العقل لا يكون لغزائه
يع ومنها قوله تعالى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى واما
مرحبه السسه فحدث النزول علما سبق وايضا قوله عليه
السلام للجارية المحرسا ان ربه ووجه الاحتجاج به من وجهين الاول
قوله اس الله سال عن الاله ولو ان الله تعالى مناس لما سال عن
الاله الثاني انها اشارت الى السماء ولم تذكر النبي عليه السلام عليها
بل قرره بها ذلك وتقدره نازل منزله صريح لفظه فالواو اذا
ثبتانه في جهة وحيث ان يكون في جهة العلوانه اشرف الجهات
ومحضر اشرف المرجوات باشراف الجهات اولى فان الناس
ينظرون رفعون ايديهم عند الدعاء والمسئلة الى جهة السماء ولو
لا اعتقادهم انها اشرف الجهات وان محض بها لما كان كذلك و
الجواب عن الشبهة الاولى ان العالم ان اردنا بالانفصال لا انفصال
فما احد هما بالآخر وامتناع القيام به بالتمسك تعالى بهذا الاعتبار
منفصل عن العالم ولكن ذلك مما لا يوجب كون كل واحد منهما في
جهة من الاخر الا ان يكون الرب تعالى قابلاً للكون في الجهة وهو محال
النزاع وان اردنا بالانفصال بالانتماء الاحاد في الجهة والجزء
لا انفصال فبالذات الاختلاف في الجهة والخبر فذلك انما يلزم ونتم
ان لو كان التمسك تعالى قابلاً للجزء والجهة والا لا مانع من حلوله عنهما
معاً فان واما الصفات المحفة بالانفصال والانفصال بهذا الاعتبار و
الحضم فلا سببه الا انها هي قابل للجهة والجزء كان دوراً ودعوى البديهة
في ذلك فمعنى فان البديهة لا تحالفه اكثر العقلاء واكثر العقلاء
محالون في نفي الجهة عن الله تعالى وان اكتفى في ذلك مجرد الدعوى
بعد لا يورس المعارضة بمثله في طرف النقيض وعن الشبهة

الثانية باحتار انه لا داخل العالم ولا خارج فان ذلك انا هو من
لوارها جهة والخرن فالكون في جهة ولا صر فلا يكون في جهة
وتصفية والقول بان ذلك غير معقول انما يضح فيما كان
من ذوات الجهة والخرن اما بالنس من ذوات الجهة والخرن
والقول بانها اما داخل العالم واما خارج عنه لا يكون معقولاً وعن
الشبهة الثالثة منع انه لا معنى للعالم بعينه غير المحض بل
العالم بعينه هو المستغنى عن محل بقومته والبار تعالى كذلك
وزلل لا يلزم منه كونه في الجهة وعن الرابعة منع انه لا معنى
لعالم الصفة محلها الا كونها موجودة في اخر سعا محلها فيه
ومن المعلوم ان ذلك غير ضروري اول دليل عليه واما الشبهة
النقلية فمن باب الظواهر الظنية فلا تقع في معاملة الاولية
العقلية البعده كيف وانه مرها معارضين دليلان فالجمع مرها او
من العمل باصدها ونقطيل الاخر ولا يمكن الجمع ساويل ما ذكر
من الظواهر على وجه موافق للدليل العقلي الدال على معنى الجهة
والخرن اما قول تعالى الرحمن على العرش استوى فقد سبقنا وبله
وقول فالدين عند ربك لم يرد به التقارب بالذوات والاحياء
بل ارادة الاحصاء بالاصطفاء والاکرام والاحتساب ولهذا
يقال فلان عند الملك منزلة عظيمة اعانة محض بالاصطفاء و
الاحياء وقوله تعالى الله يصعد الكلم الطيب معناه وقوعه من
الله تعالى موقع الرضاء وعلو الرتبة وتقطيم شانه وليس المراد به الحركة
والاستفاه الى جهة الله تعالى فان الكلام عطر غير منتقل وقوله تعالى
نعرج الملائكة والروح اليه فالمراد به عرجهم الى حيث يامرهم
بالتقرب اليه وليس المراد به التقرب بالذوات كما في قوله و
من يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله اي بالتقرب اليه
بالتطاعة لان المراد به التقرب بالمسافة وقوله تعالى وجاهدك
والملك صفاً صنفاً ليس المراد به بطريق والاصفال المراد به محي
امر الرب تعالى لفصل القضاء يوم الدين بطريق حذف المضاف

واقامة

واقامة المضاف اليه معامه وذلك كما في قوله تعالى فاق الله سا
نهم من القواعد اي امره بالانفاق مساو من الحصور وقوله تعالى
هدى سطورنا الا ان انتم الله في ظلال من الغمام اي عذاب الله في
ظلال من الغمام بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه
معامه وانا خصصه بالظلال من الغمام لان اكثر العفومات كانت
سعد بها ظلال من الغمام كما قد نقل وقوله تعالى اذ منتم في السماء
ان يحسف بكم الارض فتحمل ان يكون المراد به من الحكمة في السماء
وقهره ومحملة ان اراد به ملكا مسلطاً على عذاب المستور
للعذاب اما جبرئيل او غيره ولهذا قد نقل ارباب التفسير
ان جبرئيل هو الذي قد جعل قري قوم لوط وكان عدل اعالمها
على اسافلها وقوله تعالى نودنا فتدي فكان قاب قوسين او
ادنى وليس في الآية ما يدل على ان القرب والذوق مراد به تعالى الرسول
وعند ذلك فحتمل انه اما دبه قرب الرسول ورتقه من درجة
لا يقرب اليها الا اهل الخلاق وان اريد به القرب من الله تعالى فلس
المراد به القرب بالذوات بل بالطاعة وقوله قاب قوسين او ادنى
تأكد له وعلمه حمل قول يعاد يعرف العدالي ذراعاً بالطاعة يقرب
اليه ما عاى الرافة والرحمة واما حديث النزول الى السماء الدنيا
فقد سبقنا واوله واما قوله عليه الصلوة والسلام للحرسا ابن الله
فحتمل اصلا امرين الاول انه محتمل ان اراد استنطاقها بما ظن انه
معتقد لها من الالهيته ولا يدل ذلك على ان الرب تعالى منيات
وهذا كما روى عنه انه قال لا محتمل كم بعد من الالهة فقالت
خمسة وان كما يعلم امتناع التوحد في الالهة وامتناع
اعتقاد النبي عليه السلام ذلك ومحتمل ان اراد بقوله ابن الله اي في
اس موقع معرفة الله منك بطريق حذف المضاف واقامة المضاف
اليه معامه اما ان يكون ذلك اشارة عن النبي عليه السلام الى الله
الرب فكلا ولهذا قد روى عنه عليه السلام انه قال له ان الله
فعال ليس لمن ابن الابن واما اشارة الحرساء الى السماء و
بغير النبي عليه السلام بها وليس فيه ما يدل على انها قصدت بالاشا
اثبات الجهة بل فعلها قصدت تعريف أهلها نحو السماء و

دة

ورافعها سها بالاعلى على الارض واما رفع الابدى الى السماء
حالة الدعاء فليس ذلك ما يدل على ان الله تعالى في حجة
السماء بل انما كان ذلك لانها صلة الدعاء كما ان النسب
العتوق صلة الصلاة وكما ان حجة الارض محل للشهود
فكما لا يدل التوجه في الصلاة الى الست على ان الله تعالى في حجة
السماء ولا السجود ووضع الحربة على الارض على ان الله تعالى
في حجة الارض فكذلك رفع الابدى الى السماء وذلك ان الله
تعالى بحاله محصور ببعض الاكوار وبعض الاوقات ببعض العباد
ذات فكله محصور ببعض الجهات بالمعرب اليه بعض العباد
ذات دون البعض **المسئلة السادسة** في ان وجود الرب
يع لیس في زمان انفع العلاء على ان وجود الرب يع لیس وجود
نازما سا ولم يعل عن احد من ارباب المذاهب خلافة ذلك
وان كان مذهب المحسنة محرابه كما خزل الى التميز والمكان
ومعنى كون الوجود زمانا ان لا يتصور كونه الا في زمان كما
ان الوجود المكانة هو الله لا يتصور كونه الا في مكان والدليل
على ان وجود الرب ليس وجودا مابسا وهو ان المفهوم
من الزمان انما ان يكون وجودا او عديما حاضرا ان يكون عديما
والا كان سلب الزمان قبل وجود العالم وجودا واول اول
لسلبه فيكون قدما وهو محال كما سيأتي في محقق حدوث
كل موجود سوى الله تعالى وان كان المفهوم من الزمان وهو
دائما محلا ما ان يكون قدما او حاديا لا حاضرا ان يكون قدما
لما سبى وان كان حاديا فاما ان يتصور وجود الرب يع
دونه او لا يتصور لا حاضرا ان يعاد لعدم وجود الرب تعالى
دونه والا كان وجود الرب تعالى حاديا ضرورة ملازمة
الحادث له وحرر مركونه واحدا وهو محال ولو قلل حواز
وجود الرب دونه فليس وجوده وجودا مابسا وهو المطلوب
بعم غايته انه يصدق عليه ان وجوده مقارن في وقتا
هذا الزمان وهو موجود مع وجود الزمان وذلك لا يجب

كون

كون وجوده زما سا كما ان وجوده في الان مع وجود المكان
ومقارن له وليس وجوده وجودا مابسا او اما ما هو المفهوم
من المكان والزمان فبما في تحفته مفصلا فاما ان شاء الله
يع المسئلة السابعة في استحالة حلول ذات التبارك في اوصفة
من صفاته في محل انفع العقلاء وارباب الملل على استحالة حلول
ذات التبارك و صفاته في محل خلافا للتضار والتضار والاسم
علاء الشفعة وبعض المشبهة اما التضار فليهم يعصل من
هب في حلول الالهوت بالناسوت ويدرعه به والحادة باقى على
استقصا به عند الرد عليهم ان سأل الله تعالى زاما الضرته والاسم
فانهم قالوا ظهور الروحاني بالجسد الجسماني امر غير منكر اما
في جانب الخبز فليظهر روحه على السلم بعض الاشخاص والصور
بصوره بعض الاعراب واما في جانب السر فليظهر الشيطان بصور
ة انسان حتى يعلم السر وتكلم بلسانه وعلى هذا فليس يمنع
ان يظهر الرب تعالى بصورة اشخاص ولما لم يكن بعد رسول الله
صلعم افضل من على رضى الله عنه وبعده اولاده المخصوصون وهم
خير البرية ظهر التبارك بصورهم ونطقوا بالسننهم واطفوا باعسا
وذلك اسم الالهة عليهم تعالى الله عن قولهم واما بعض المشبهة
فانهم قالوا روح الادمى صفة من صفات الله تعالى لانها من امر
الرب تعالى ما قال تعالى وسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي و
امر الله صفة من صفاته المقدمة فكانت الروح صفة من
صفاته والدليل على مذهب اهل الحق ان ذات التبارك تعالى
يسمع حلوله في المحل قلنا انه نلت مسالك المسلك الاول انه لو
حدث ذاته في المحل فذلك المحل اما ان يكون قدما او حاديا
او حاديا لا حاضرا ان يكون قدما لما سيأتي في بيان حدوث
كل موجود سوى الله تعالى وان كان حاديا فليحدثه اما ان
يكون الرب بوجه محتاط وجودا في حلوله في ذلك المحل او لا
يكون محتاطا اليه فان كان الاول فهو محال الثلثة اوجه الاول
انه يدر منه حروح الرب تعالى عن كونه واجب الوجود وهو محال

الثاني بلرف منه اما قدم المحل ضرورة اصلاح القديم الله اد
حدوث العدم وكل واحد من الامر من محال الثالث انه بلرف
منه الله وضرورة توقف وجود المحل على وجود البارئ
لكونه مصدرا للاسباب وتوقف وجود الرب تعالى على جلوه
ذلك المحل وهو ممتنع وان لم يكن الرب تعالى بل صدوت ذلك
المحل محتاجا الى حلوله فبعدمه واثباته اما ان يكون محتاجا الى الله ولا
يكون محتاجا الى الله فان كان محتاجا الى الله ففي حال احتياجه الى الله خرج
عن كونه واجب الوجود وهو محال وان لم يكن محتاجا الى الله ففي
حال حلوله فيه اما ان يكون قائما بنفسه او بذلك المحل فان كان
قائما بنفسه والمحل قائم بنفسه فليس القول بحلول احدهما
في الاخر اولى من العكس بل الواجب ان كل واحد قائم بنفسه
وليس محلا للاخر ولا حاله وان كان قائما بذلك المحل لا ينسبه
فليس واجب الوجود بذاته ضرورة بقومه بعينه وهو محال
المسألة الثانية انه لو حلت ذاته في محل ذلك المحل
اما ان يكون قابلا للاقسام او لا يكون قابلا للاقسام فان
كان قابلا للاقسام فما حل فيه وطأه محبان يكون ايضا
قابلا للاقسام فيكون ذات الرب قابلا للاقسام ومركبة
من اجزاء وكل واحد من اجزائها غيرها اذا المفهوم من الجملة
يريد على المفهوم من كل واحد من الافراد فيكون غير كل واحد
من الافراد وهو مفقود كل واحد من الافراد ومكان مفقود
في وجوده الى غيره فلا يكون واجب الوجود لذاته وان لم يكن
المحل قابلا للاقسام فيكون من الصغر والحقارة بمنزلة
الجوهر الفريد فما حل فيه يكون مثله والرب تعالى وتقدس
عن ذلك **المسألة الثالثة** وهو خصصنا امتناع حلول
ذات البارئ تعالى في بعض الاصابع دون البعض كما هو مذهب
الحلولية وهوانه لو جاز حلول ذات البارئ في بعض الاجسام
فلا بد وان يكون ذات ذلك الجسم قابلا لحلول ذات البارئ
فيها وان يكون ذات البارئ مع قابله المحلول في ذلك الجسم والاشكال

القول

القول يجوز الحلول مع امتناع القبول من الطرفين او مراد هما
مسمعا وعند ذلك فاما ان يكون قبول ذلك الجسم لحلول ذاته
تعالى فانه وقبول ذاته تعالى لغيرها فلهذا كونه حسبا او لما به
بعبه ومحصصة من الصفات المرحبة لتميزه عن غيره من الاجسام
فان كان الاول بلرف منه جواز حلول الرب تعالى بكل جسم من
الاجسام حتى اجسام الجمادات والحشرات والمستقدرات من
النجاسات والرب تعالى بعد من عن ذلك وان كان الثاني فما اخص
به ذلك الجسم من الصفات اما ان يكون له لذاته او محصور من خارج
فان كان له لذاته فالاجسام مشتركة في معنى الجسمية فما اخص
حازان محصور بغيره فكون ايضا قابلا لحلول ذات البارئ فان
كان محصور من خارج فاما ان يكون محصيا للطبع والاحتداد فان
كان محصيا للطبع فهو محال التماثل والاحسام بالنسبة الى الله
وان كان محصيا للاختار فمما حاز على الفاعل المحاد والاختصاص
بالنسبة الى الله بخصص ذلك الجسم بما يخص به طار ان محصور به
مما هو مماثل له في جسمه وعند ذلك فنحو ذلك ذات الرب تعالى
الحلول بالنسبة الى كل جسم من الاجسام وبمع الاختصاص بها
لبعض دون البعض وعلى هذا فلا يسع ان يكون الرب تعالى حالا في
بدن كل من تراه من الناس بل مما شاهد من ابدان الحيوانات العجائز
لجواز ان يكون متصفا بما به القول به وعدم المعرفة بذلك عن مانع
من الجواز وان يكون في نفس الامر كذلك فانه لا يلزم من ابقاء الدليل
ابقاء المدلول في نفسه على ما سبق بحسبه واما انه يسع حلول
صفة من صفات الله تعالى في محل غير ذاته فلان ما يقرر من الصفات
الثانية لذات الرب تعالى في محل اخر غير ذات الله بها ما ان يكون ذلك
مع بقاء تلك الصفة حالة في ذات الله بها ومع زوالها عن ذات الله تعالى
فان كان الاول بلرف منه قام الصفة المتحدة محلين وهو ممتنع
وان كان الثاني فهو محال الوجهين الاول انه بلرف منه حلول ذات الله تعالى
عن ماله من الصفات النفسانية او بعضها وهو ممتنع لما سبق

في اثبات الصفات الثاني انه يلزم منه حوازي ما يقال الصفة من
محل ك محل وهو محال لان الصفة المتقلة لها حال اتصال بالمحل
الاول وحالة اتصال بالمحل الثاني وليس حالة اتصالها بالمحل الاول
حالة اتصالها بالمحل الثاني والا كانت الصفة في حالة واحدة قا
مة بمحلين وهو محال وانما صارت متصلة بالمحل الثاني بعد انصا
لها عن المحل الاول لبا لا سعالذ لولم يعدد الانعكاش لما كانت ان الله
عن المحل الاول ومنصته بالمحل الثاني وليست حالة الاسعال هي حا
لة الاتصال لا بالمحل الاول ولا الثاني والا كانت حالة اتصال المحلها
مستقلة عنه اواله وهو محال في حال الاسعال ابا يكون قائم للمحل
لا يكون قائم للمحل فان كانت قائم للمحل فلا بد وان يكون مستقلة به
عن المحل الاول لما تحقق والكلام في حال اتصالها باله كالقلام
الاول وهو سلسل ممسح وان كانت قائم للمحل بعد حرجت عن
ان يكون صفة منفردة للمحل وهو حلف محال وهذه المحالرات
انما لزم من القول بحوازي حلول صفة الرب تعالى للمحل عن ذاته والقول
به محال واما قول تعالى فل الروح من امر ربي ليس المراد بمران الروح
نقص من الامر الله هو صفة لله تعالى لما بدأ من اسخالة حلول الصفة
العدمية فغير الله تعالى بل المراد من قول من امر ربي اي من خلق ربي على ما
ذكر اهل التفسير والله اعلم المسئلة الثامنة في الرد على النصارى
وقد انفق النصارى على ان الله تعالى جو من معنى انه قائم بنفسه عن
محتز ولا محص حجه ولا معدر بعدد ولا فعل الحوادث بذاته ولا
بصور على الحدوث والعدم ذاته واحدا بالجوهرية بلثة بالانفوتة
والاقامه صفات الجوهر العدم وهو الوجود والعلم والحسوة وعن
واعن الوجود بالاب والهاء روح القدس والعلم بالكلية وانفقوا
على يدع الكلمة وهي اقنوم العلي بالمسيح واحادها به دون باقي الاله قا
يم وعلى سمية المسيح مع ما تدرع به من اقنوم العلي السا وانفقوا ايضا
على ان عيسى ولدته من غير وانه حمل وصلى وصعد لسما، ثم
اختلفوا في هبتا الملكا به اصحاب ملكا الله ظهور بالروم واستو

لى عليها الى ان الافانم عن الجوهر العدم وان كل واحد منها الاله
وصرحوا باثبات الثلث كما قال الله تعالى احبارا عنهم بعد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلاثة وان الكلمة انحدرت بحسد المسيح وقد عت
ساسونه وامر حجب به كما مراح الحمر بالماء واللين ثم صار اشيا
واحدا وانقلبت الكثرة قلة اي العدد وحده وان المسيح باسوت
كل لاخرى وهو قد مر انى وان مرهم ولدت اليها از لتمام احتلا
مهم في مرمراتها انسان كلي او حروى وانفقوا على ان اتحاد الالهوت
بالمسيح دون مرهم وان الفعل والصلب وقع على الناسوت و
اللاهوت معا واطلقوا اللفظ الابن على عيسى والاب على الله تعالى
وذهب لسطور الحكم الذي ظهر في زمان المامون الى ان الله تعالى
واحد والاقاسم البلية الست عن ذاته ولا عس ذاته ونسروا
اقنوم العلي بالنطق والكلمة وباللله مع موجود حتى باطق وان الكلمة
انحدرت بحسد عيسى عليه السلام لا بمعنى الامراح بل بمعنى الاسراق
اي انها اسرق عليه كاسراق الشمس من كوة على نلور ومن النسطو
رته من قاله ان كل واحد من الاقاسم البلية حتى باطق اله وصرحوا
بالثلث كذهب الملكا به كما سبق ومنهم من منع من ذلك و
منهم من اىب لله تعالى صفات احركا لعدزة والارادة وكوها و
لكن لم يجعلوها اقاسم كالحسوة والعلم وزعموا ان لاس لم ينزل
بمسجد متولدا من الاب وانما عسود ويوجد بحسد المسيح
حس ولد والحدوث راجع الى الناسوت فالمسيح اله بامر
انسان بامر وها هو هو ان عدمه والحادث والاعاد غير منطل
لعدمه القديم ولا حدوث الحدوث وانفقوا على ان القتل والصلب
انما ورد على الناسوت دون اللاهوت ومنهم من قال بان
الاله واحد وان المسيح ابتداء من مرهم وانه عند صالح مخلو
ن لله تعالى الا ان الله تعالى سرقة وكرمه بطاعته وسماه انسا على
سسل البنى لانه ولد منه وذهب بعض العقومنة الى ان
الكلمة اعلت لحاود دما وصار الاله هو المسيح وهو الدين اجبر الله

عنه بقول الله لعذقر الذين قالوا انا الله هو المسيح من مريم
ومنهم من قال ظهر الالهوت بالناسوت محسباً هو كما
سماه ظهر الملك بصور انسان وقد قال الله تعالى فمثل لها
سيرا سوياً ومنهم من قال ان جوهر الاله العدم وجوهر الانسا
المحدث تركيباً تركيب النفس الناطقة مع البدن فصار جو
هر واحد هو المسيح فهو الاله كله وانسان كله وصا الاله انساناً
وان لو فصل الانسان اليها كما يقال العجوة اذا طرحت في النار
صارت العجوة ناراً ولا يبقا صارت النار حمة ولا يكون في
الحمة ناراً مطلقاً ولا العجوة مطلقاً بل حمة وقالوا ان
اتحاد الالهوت بالانسان الجزوي دون الكلي وان مريم ولدت
اليها وان القتل والصلب وقع على الالهوت والناسوت معا وانما
وقع على احدهما بطل معنى الاتحاد ومنهم من قال المسيح مع اتحاد
هين قد هرب من وجهه محدث من وجه التعقوتيه من قال ان الكلمة لم
تأخذ من مريم شياً وانما موت بها كمرور الماء في المتراب ومنهم من
زعم ان الكلمة كانت تداخل جسد المسيح فيصدر عنه الابواب
التي كانت بظهر عنقه ونفاره فحمله الاقارب والامم والوجاع ومن
النصارى من زعم ان معنى اتحاد الالهوت بالناسوت ظهور الالهوت
على الناسوت وان لو فصل الالهوت عن الناسوت شئ ولو فصل
فيه وذلك كظهور نفس الطابع على السمع المتصل بها وظهور الصورة
المرسومة في المرآة الصقيلة ومنهم من قال ان الوجود والكلمة قد عمدا
والحياة مخلوقة ومنهم من قال ان الله تعالى واحد وسماه ابواب
المسيح كلمة الله واسمه على طريق الاصطفا وهو مخلوق وهل خلق العا
لم وهو خالق الاشياء كلها وحمله هذه الاقواب وحاصل هدف
الاطل مع انها مخالفة الاصول وسراعية للعقول فما لا يستدلها
ولا يعول لهم فيها غير التقليد عن اسلافهم والاحد بظواهر الفاظ
لا يحيطون بمعناها واشبه ما اصح به من قال ان المسيح الاله بان
قال قد ثبت ان المسيح علم السلام اراء الائمة والارض والحي والمو

وقد

وقد افعالاً ومع الاتفاق من العقلاء على انها لا يمكن صدورها
من البشر المخلوقين وانها لا صدور لها عن غير الاله تعالى فكان الاله
وربما احووا على ذلك عقلاً باراه في الاخذ ان مريم تلدا لها وربما
اوحى علينا من قال بان المسيح كلمة الله بما نطق به كما ساء قوله انفا
المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته العاها الى مريم وروح
منه ويقول تعالى فحماض من روحنا واحوا فاطمة على حوازا اطلاق
قاسم لآب على الله والابن على المسيح باراه في الاخذ انك انت
الابن الوحد ويقول المسيح عليه السلام من راي فقد راني اعاني
واياه واحد ويقول سمعون الصفا انك ابن الله جنا وازا تناعا
بفصل هذا هبهم وايضاح عقائدهم والله على الاشبه من
اذلهم فلا بد من التمييز لافسادها وحقيق ابطالها من جهة
الاستدلال والمناقضة والالتزام في كل موضع على حسة فيقول
اما قولهم بان الله تعالى جوهر بالمعنى المذكور فلا نزاع معهم فيه من جهة
المعنى بل من جهة الاطلاق اللفظي سميماً وقد حققنا ما فيه بسله
ان الله تعالى ليس جوهر واما حصرهم الا باسم في ثلثه وهي صفة الوجود
والحياة والعلم فباطل ما اولاً فقد سنا ان المحيية ان صفة الوجود
هل هو زايد على ذات الله تعالى متعارضة متجانسة من غير ترجيح
وذلك كما بعد رجوع الحزم بكونه صفة زائدة واما ثانياً فانهم
لو طولبوا بدليل الحصر لم يجدوا اليه سبيلاً سوى قولهم بحسنا
فلم نجد غير ما ذكرناه وهو غير يقيني لما سلف في هو باطل
بما حققناه من وجوب اثبات صفة القدرة والارادة والسمع
والبصر والكلام فان قالوا الا فانهم مع حواض الجوهر وصفات
نفسه ومن حكمها ان يلزم الجوهر ولا سعدا ملاً عنه وذلك
متحقق في الوجود والحياة اذ لا يعلق لوجود الذات المدعة و
حاشا لها غيرها فكذلك العلم محصور بالجوهر من حيث هو
معلومه وهذا بخلاف القدرة والارادة فانها لا اختصاص
لها بالذات المدعة بل متعلقة بالغير مما هو مقدر ومراد

والذوات القديمة غير مقدورة ولا مرادة واصناف الحيوة
محرى عن القدرة والارادة من حيث ان الحي لا مخلوق عنها بخلاف
العلم فان الحي قد مخلوق عنه ولا يمتنع احراء الحياة عن العلم
لاختصاص الحياة بما مناع حريان المبالغة والتفصيل فيها
مخلاف العلم فانه يقال هذا العلم من هذا قلنا اما قولهم ان الوجود
والحياة مختصة بذات القدم ولا تعلق لهما بغيره فمستلزم ولكن
بل هو علمه الا يكون العلم هو بالتعلق بغير ذات القدم اذ هو
معلوم به فليس قالوا العلم انما كان اقنوما من حيث كان متعلقا
بذات القدم لا من حيث كان متعلقا بغيره فلزمهم ان يكون
البصر اقنوما لتعلقه بذات القدم من حيث انه يرى نفسه ولم
يقولوا به ليريد منهم من ذلك ان يكون بقا ذات الله تعالى اقنوما لا يختص
البقا بنفسه وعدم تعلقه بغيره كماله الوجود والحياة والعلم
قالوا البقاء هو نفس الوجود بلزم ان يكون الموجود في اول زمان وحدوثه
بافعاله ومحال وقولهم بان الحيوة محرى عن القدرة والارادة فاما
ان يريدوا بذلك ان القدرة والارادة هي نفس الحيوة اذ انها حارجة
عنها لا ذمة لها لا يفارقها فان كان الاول فقد يفصوا مذهبهم حيث
قالوا ان الحياة اقنوم لا اختصاصها بغير القدم والقدرة والارادة
غير مختصة بذات القدم بل هي ذلك مشعرا بالمفارقة والابحار مع
المفارقة وان قالوا انها لازمة لهما مع المفارقة فهو ممنوع فانه كما
يجوز حلول الحي عن العلم فكذلك قد يجوز ظهوره عن القدرة والارادة
كما في حالة النوم والاعما، ونحوه وقولهم انه يمتنع احراء العلم
لاختصاص العلم بالمبالغة والتفصيل فلزم من ذلك ان يكون محرى عن
القدرة ايضا لا اختصاص القدرة بهذا النوع من المبالغة والتفصيل
واما قولهم بان الكلمة محدثة المسح وتدرى به فهو باطل من
وجهين الاول ما ذكرناه في امتناع حلول صفة القدم في غيره الثا
في انه ليس القول بحلول الكلمة اولى من القول بحلول الروح وهي الحيوة
وليس قالوا اننا استدلنا على حلول العلم فيه لا اختصاصه معلوم

لا يشا

لا يشا ركة غيره فيها قلنا وقد احتصر عندكم باحصاء الميت وانما الائمة
والابرض وبامور لا تعدر غيره من المخلوقين عليها والقدرة عند
كم وفي حكم الحيوة اما معنى انها عنها اذ ملازمة لها فوحسان
بغاه حلول الحياه فيه ولم يقولوا بها ما قول الملكاه بالتثليث
في الالهة وان كل اقنوم له فاما ان يقولوا ان كل واحد يتصف
بصفات الاله تعالى من الوجود والحيوة والعلم والقدرة وغير
ذلك من صفات الحلال او لا يقولوا ذلك فان قالوا بالاول فهو خلاف
اصولهم ثم هو مع ذلك يمتنع لما سئسسه في امتناع وجودها لهن
وانضا فانهم اما ان يقولوا بان جوهر القدم هو ايضا اله او يقولوا
بتلك فان كان الاول فيبدأ ابطالوا مذهبهم واجماع الصالحين على
التثليث فصارت الالهة اربعة وان كان الثاني لم يجدوا الا الفراق
سبلا مع ان جوهر القدم اصل والاقسام صفات تابعة له فكان
الاولى ان يكون الهما وان قالوا بالتثليث في اصله يرجع الى مبناه
لفظية والمرجح فيها الى وروا بالشرع وكراه اطلاق ذلك ولا
سبيل له وقولهم ان الكلمة امر من جنس المسح ويدت
به وطلانه بما سبق من امتناع حلول الصفات القديمة بغير ذات
الله تعالى وقولهم بان الكلمة احدث لجسد المسح فهو ممنوع
من جهة الدلالة والالتزام اما من جهة الدلالة فلانها عند حمل
الا حاد ما ان بقا سببها او بغيرها او سببا او سببا او عدم
الا حاد فان كان الاول فيهما اسان كما كانا وان كان الثاني قالوا
حد الموجود غيرها وان كان الثالث فلا احاد الا بتدبيره مع عدم
احدها واما من الالتزام فمن اربعة اوجه الاول انه ارجا ذات احاد
اقنوم الجوهر القديم بالحادث فما المانع من احاد صفة الحادث
بالجوهر القديم فلان قالوا بالاحاد صفة الحادث بالجوهر موجب
بعضه وهو ممتنع واحاد صفة القديم بالحادث بوجه شرفه
وشرف الحادث بالقدم غير ممتنع فلنا فكما ان ذات القدم بعض
بالاحاد صفة الحادث بها فالاقنوم القديم بعض بالاحاد بالناسوت

الحادث ولكن ذلك ممسعا للثاني قد وقع الانفاق على امتناع
الحادث فهو الجوهر العدمي ليس باسم المسح فما الفرق بين باسم
فلان قالوا لا فنومنا انما احديا لتاسوت الكلي دون الحرفي فالكلام
عليه على ما سياتي عن قرب الثالث هو ان من مذهبهم ان
الاقسام زائدة على ذات الجوهر العدمي مع احصائها به ولو نحو
فما مهابته الاحاد فلان لا يلزم في الاحاد الا فنومنا لتاسوت الاحاد
كانا على الرابع ان الاحماع منعقدنا ومن التصار على اقسام
الجوهر العدمي مخالف للناسوت كما ان صفة نفس الجوهر مخالف
نفس العرض ووصفه نفس العرض مخالف الجوهر فلان قالوا ان حوان
احاد صفة الجوهر بالعرض او صفة العرض بالجوهر حتى انه يصير
الجوهر في حكم العرض او العرض في حكم الجوهر فعدا لزموا مخالفا
لاصولهم وان قالوا بامتناع احاد صفة نفس الجوهر بالعرض
وصفة نفس العرض بالجوهر مع ان العرض والجوهر اقل للتبدل
والتعريف فلان سمع ذلك في العدمي والحادث اولى فونهم ان
المسح انسان كلي فهو باطل مرار بوجه اوجه الاول ان الانسان الكلي
لا اختصاص له بحزوي دون حزوي من الناس وقد تفقت
النصارى على ان المسح مولود من مريم عليها السلام وعند ذلك
فاما ان يقال ان انسان مريم كلي كما ذهب اليه بعضهم واما
حزوي فان كان كليا فاما ان يكون هو غير انسان المسح او غير
فان دار عنه فحال بولدا الشيء من نفسه فهو يلزم ان يكون
المسح هو مريم مريم المسح ولم يفعل بذلك احد منهم وان
كان غيره فالانسان الكلي ما يكون عاما مشتركا بين جميع التا
سوس وطبيعته حزوي من معنى كل انسان ويلزم من ذلك ان يكون
انسان المسح وطبيعته حزوي من مفهوم انسان مريم وكذلك
العكس وهو مقطوع باحاطته وان كان انسان مريم حزوي واما
فمن ضرورة كون المسح مولودا عنها ان يكون الكل الصالح
لاشتراك الكثرة فيه محترز في الحزوي الذي لا يصلح لاشترار

الكثرة

الكثرة فيه وهو ممسع الثاني ان النصارى مجمعة على ان المسح كان
مريما وشاد الله والكل ليس كذلك الثالث هو ان اجماع النصارى
فيه منعقد على ان الكلمة حلت في المسح اما بحرية الاتحاد او لا
بحرية الاتحاد على ما بيناه من اختلاف مذاهبهم فلو كان المسح
انسانا كليا لما اختص به بعض اشخاص الناس دون البعض ولما
كان المولود من مريم مختصا بحلول الكلمة دون غيره ولو يقولوا
به الرابع جماعة الملكانية متفقون على ان العتد والصلب و
قع على اللاهوت والناسوت ولو كان ناسوت المسح كليا
لما تصور وتوع الفعل الحزوي عليه واما اطلاقهم لفظ الاب
على الله يع والاسم على المسح فسياسة الكلام عليه واما ما ذهب
اليه سطور من ان الاقسام ثلثة فالكلام معناه الحصر فعمل ما
يعدم وقوله ليست غير ذاته ولا غير ذاته فان اراد بذلك ما ادا
ده الا شعري من ذلك فهو حق وان اراد غيره فهو غير مفهوم و
اما نفسرة العلم بالنطق والكلمة فالنزاع معناه ان اطلاق
العلم على النطق لفظي هو لا محلو ما ان يريد بالنطق والكلمة الكلام
النفسي كما حققناه فيما بعد او الكلام اللساني المركب من الحروف
والاصوات فان كان الاول فهو حق وان كان الثاني فهو باطل بما
سبق وقوله بان الكلمة احدثت بالمسح معني انها اشترقت
عليه فكلاما حاصله لانه اما ان يريد بانشارك الكلمة عليه ما هو
مفهوم من مثاله وهو ان يكون مطرعا لشعاعها عليه ويريد به
انها متعلقة به كتعلق العلم العدمي بالمعلومات والكلام
القدمي بما جمعناه في الصفات او غير ذلك فان كان الاول
فلزم ان يكون الكلمة ذات سماع ومن جهة من مطرعا شعاعها
ويلزم من ذلك ان يكون الكلمة جسما وان لا يكون صفة للجوهر
العدمي وهو محال وان كان الثاني فهو حق غير ان تعلق الافنوم بالمسح
بهذا التفسير لا يكون حاصلا له على ما جمعناه في الصفات وان
كان الثالث فلا بد من تصويره والدلالة عليه واما قول بعض
السطورية ان كل واحد من الاقسام الثلثة الحزوي باطلاق فهو
باطل بما ذكرناه في ابطال الثلث على الملكانية واما ما ثبت

منهم لله لها صفات اخوكا لقدرة والارادة وكونها فهو حق لكن
القول باخراجها عن كونها من الاقسام مع انها شاردة الا فانتم
كونتها من الصفات تحكم من غير دليل سوى ما بهنا عليه من الفرق
التي ذكروه سابقا وقد ابطالناه قولهم ان المسيح انسان باسم
والله باسم وها هو هو ان قد مر وحادث بطريق الرد عليهم من وجهين
الاول التعرض لابطال كون الاقنوم المتحد بحسد المسيح
الها وذلك بان نقول ما ان يقولوا بان ما يحسد المسيح
هو الله فقط وان كل اقنوم الله كما ذهب الله الملكا منه فان
كان الاول فهو مسموع لعدم الاولوية وان كان الثاني فهو ايضا مسموع
لما تقدم الوجه الثاني انه اذا كان المسيح مستملا على الاقنوم
القديم والناسوت الحادث فاما القول بالاحاد وكلولها
فان في الناسوت احلول الناسوت في الاقنوم وان لا طول لاحد
في الاخر فان كان الاول فهو باطل بما سبق في ابطال الاحاد وان
كان الثاني فهو باطل بما سبق في ابطال احلول الصفه القديمه في
عز ذات الرب لها وما سبق من ابطال احلول الحوادث بالتقدم
ان كان الثالث فاما ان نقول انها واصلها واولا فان صل
بالحاور والاصال فاما ان نقول بانفصال الاقنوم عن الجوهر القديم
اولا فانه يرد بان صل بانفصاله عنه فهو مسموع لوجهين الاول بما
تقدم في ابطال افعال الصفه عن الموصوف الثاني انه يلزم منه
قيام الصفه حاله محاورها بالناسوت بنفسها وهو محال
وان لم فعل بانفصال الاقنوم عن الجوهر القديم فلهذا من ان يكون
ذات الجوهر القديم متصله بحسد المسيح ضرورة اتصال
اقنومها به وعند ذلك فليس محاد الاقنوم بالناسوت اولى من
احاد الجوهر القديم بالناسوت ولم يقولوا به وان لم يقل محاورها
واصلها فلا معنى للاحاد بحسد المسيح وليس القول بان
لا محاد مع عدم الاتصال بحسد المسيح باولى من العكس وانما
قول من قال منهم بان الاله واحد وان المسيح ولد من مريم وان
عند صلح مخلوق الا ان الله تعالى شرفه بتسميته اسما كما نقوله
الموصودون ولا خلاف مع هؤلاء عن اطلاق اسم الاس على ما سبق
واما

واما قول البعض بتقدير الكلمة اسلب الحما ودمًا وصار الاله هو
المسيح فاظهر بطلانها بما تقدم وما به من وجهين الاول انه لو جاز
انقلاب الاقنوم لحما ودمًا مع اختلاف حقيقتها الحما ان انقلاب
المسيح من كونا والممكن من خلا الواجب ممكننا او ممسقا
والممكن او المسموع واحدا ولم يتولا حد وثوق نشئ من القضايا
البدية بهته والحما ان انقلاب الجوهر عرضا والعرض جوهر او انقلاب
الذي قد ادرنا فنوما والاقنوم ذاتا والذات اقنوما والقديم حيا
دنيا والحادث قديما ولم يقل به ضد من العفلا، الثالث انه لو ابدل
الاقنوم لحما ودمًا فاما ان يكون هو عين الدم واللب الذي للمسيح
او زاد عليه منضمنا الله فان كان الاول فهو محال اذ لم المسيح
و دمه لو سقر ولا معنى لانتقال الاقنوم الله مع عدم الزيادة
دونه عن عدم الاقنوم وهو عن قابل للعدم بالانفلاق
وان كان الثاني فلم يقولوا به وانما قولهم اللاهوت ظهر بالناسوت
وصار هو هو اما ان يردوا به ان اللاهوت صار عين الناسوت
كما صرحوا به من قولهم صار هو هو فخالصه يرجع الى الحور انقلاب
الحقائق وهو محال كما تقدم واما ان يردوا به ان اللاهوت نصف
الناسوت وهو ايضا محال لما تقدم من امتناع حلول القديم ما
لحادث واما من قال منهم بان جوهر الاله القديم وجوهر الانسا
ن الحديث تركيبا وصارا جوهر واحد وهو المسيح فباطل من
وجهين الاول ما ذكرناه في ابطال الاحاد الثاني انه ليس جعل
الناسوت لاهوتيا تربية مع اللاهوت اولى من جعل اللاهوت
ناسوتيا من جهة تركيبه مع الناسوت ولم يقولوا به واما
جوهر العجوة اذا القس في النار فلا تسلم ان جوهرها عينه
صار جوهر النار بل صار حما ودمًا الجوهر النار وغايه ان
بعض صفات جوهر العجوة واعراضها تطلب محاوره جوهر
الاحر صار هو هو فلا قولهم ان الاحاد بالناسوت الحزوي
دون الكلي فهو محال لما تقدم في ابطال الاحاد وطول القديم
بالحادث وبه سطل قولهم ان مريم ولدت اليها قولهم ان القتل
والصلب وقع على اللاهوت والناسوت معا ففرغ تركيب اللاهوت

مع الناسوت وقد بطلناه كيف وان القول بتوابع القتل على
اللاهوت مما يوجب موت الاله ضرورة والقول بعني عن ابطا
له واما قول من قال ان المسيح مع اتحاد جوهره ودمه من وجه
محدث من وجه ما طرأ فانه اذا كان جوهر المسيح محددا اكثر
فيه فلحدوث اما ان يكون بعينه ما قبل تقدمه او كغيره فان
كان الاول فهو محال والا كان التثنية واحد قدما لا اول له جاد ما له
اول وهو باقصر وان كان التثنية هو خلاف الغرض واما قول من
قال منهم ان الكلمة مرتب بمرمر كورد الماء في الميزاب فليكن ما يقال
الكلمة وهو المسيح كما سبق وبه سئل قول من قال ان الكلمة كانت
بداخل حسد المسيح باده وبقائه تارة اخرى قولهم ان ما
ظهر من صورة المسيح في الناسوت لم يكن جسما بل حسا لا
كالصورة المرئية في المرآة ما طرأ لاه من اصلهم ان المسيح انما
احيا الميت وبراء الكعبة والابرض بما فيه من اللاهوت فاذا
كان ما ظهر منه من اللاهوت لا حقيقته بل هو حال محض فلا يصلح
لحدوث ما يحدث عن الاله عنه والقول بانا فنوم الحياة مخلو
ق حادث ليس كذلك لما سبق في الصفات بل هو قد مر اني كيف
وانه لو كان حادثا لكان الاله قد غرر بحس محلا عما يكون
ولا ناطقا وقول من قال ان المسيح مخلوق قبل العالم وهو خالق
كل شئ فباطل بما سبقت من امتناع خالق عن الله واما ما
كروه من الاحتجاج على كون المسيح الها من احوال العقلية فالجواب
عنها من وجهين الاول اننا لانعلم ان ما صدر على يد من لا مور
المحارقة للعادة كانت من فعله بل لعلمها صدرت عن خلق
الله تعالى لها سرية وعلمه سبيل الاعجاز كجرات سايس
الانبياء عليهم السلام ولو دل ذلك على كونه الها للدليل صدور
المعجزات المحارقة للعادة على يد غيره من الانبياء على كونه الها
وهو مجمع بالاجماع منا ومنهم الثاني انه لو جاز ان يكون المسيح
الها لجاز ان يكون كل من يلقاه من احوال الناس الها وان لم
يوجد في حقه مثل هذه الخوارق فان الخوارق عامها انهاد
لكل النوع ولا يلزم من اسفاء الدليل اسفاء المدلول ففسد

على ما سبق ولا يخفى ان القول بذلك من التلاعب بالدين
والعقل واما ما بعلوه عن الاحتجاج ان مرمر تلبسها ان صح و
لم يكن ذلك من اوصافهم وتبدلهم فلا بد من تاويله اذا لزم
لا يولد عندهم بل المولود انما هو الناسوت وتاويله ان يحمله على
الانبياء عن الغيب وهو ان مرمر من سقدانية آله وان لم يكن الها
حقيقته وذلك كما سمي العرب الشمس الها باعتبار انها عبت
واعتقد كونها الها ثم هو معارض بما نقل في الاحتجاج مما يدل على
كونه لسريال من وجهين الاول قول عيسى عليه السلام للارباب احرجوا
نبا من هذه المدينة بان النبي لا يلزمه مدسه كونه من يديه قال
الاحد لتني واسلمتني صرح كونه مريوبا والمركوب لا يكون الها
واما احتجاجهم من كتماننا بقولهم قولنا انما المسيح عيسى بن
مرمر رسول الله وكلمته القاها الى مرمر وروح منه فالجواب عنه
ان معنى كونه كلمة اي انه وان الكلمة مطلق بمعنى الاله ومنه قولنا ما
معدت كليا فانه اي اياته وبدل عما ارادة ذلك من ذلك الاله صدر الاله
وهو قولنا انما المسيح عيسى بن مرمر رسول الله وكلمته سماه دسلا و
لو كان كلمة على الحقيقه لما كان رسولا لاننا قولنا جعلناها وامرنا
اته للعالمين ووجه الاحتجاج به من وجهين الاول انه سماه الله الهام
انه وصفه كونه انساها والاله ليس بها الثالث ان الاله انما وردت
لغيرهم ورجوعهم عن العلوية اعتقادهم حيث قال باهل الكتاب
لا تعولوا دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق ولو ارادنا كلمة ما اعتقادوه
لكان سببا ليس ما قصدنا لرفع على اعتقادوه وهو ممنوع واما قولنا
تعالى فمخافة من روحنا فلا يمكن حمل الروح على ما احدث بالمسيح من
الكلمات الروح عندهم مع الحماية ومع غير سجدته بالمسيح واما المدعى
العلم وهو الكلمة فلا بد من حمله على ما يحتمل اللفظ والروح قد يطلق
على حرسه ومنه قولنا وادناه روح القدس وقد يطلق بمعنى
الوحي ومنه قولنا وكذلك احسن الملك روحا من امرنا وقد يطلق
على روح الشخص وعند ذلك فيمكن حمله على ان يكون المراد منه

ففتحنا فيه من روحنا و اضافناه لانفسه تشريفاً و تكراً على ما
سبق و يمكن ان يكون المراد من الروح حس يدوان في حيزه سلب علوه
من غير والد و اما ما احكوا به على حراز اطلاق اسم الاب على الله تعالى
والاي على المسيح غير متولد من الله تعالى و بالاعتاق وعند هذا فلا بد
من التاويل اما قوله انك انت الابن الوحيد فمحتمل انه اراد به المعنى
ببره و اصطفاه لغيره ما هم النبوة عنه لكونه لا رماً لها في الغاي
لب و على هذا يمكن حمل قوله من راني فقد راني و ابي و يمكن حمله على جبرئيل
من حيث ادب في حيزه من سبب العلوه و وجوده او نسيانه
كان هو الممدد له في احواله و على الوجه الاول يمكن حمل قول شمعون
الصغار يدل على ظهور ذلك انه كما سماه ابا له فقد سمي البار تعالى
ابا للحواريين و ليس بمعنى اتحاد الالهوت بهم و يدل عليه ما روي في
الاحمل من قول عقب و صم و صم بها الحواريين لكي يلبسوا ابا
اسم الذي في السماء و يكونوا من كما ان اباكم الذي في السماء
نام و قول لا يعطوا صدقاكم فدام الناس لراؤهم فانه لا يكون
لكم اجر عند اسم الذي في السماء و قول عند صلبي اذ هبوا الى اسم
فهذه الحمل مع احتضارها و كثرة معانيها كما في النبوة عن فساد
عقائد و ابطال قواعد على اختلافها و سعيها او الجهره على الايام
و الهداية الى الايمان **المسئلة الثامنة** في امتناع اتصاف
الرب تعالى بشئ من الكيفيات المحسوسات بالحواس الظاهرة
الظاهرة و غيرها اما المحسوسات بالحواس الظاهرة
و كاللون و الطعم و الرائحة و الحرارة و البرودة و الرطوبة و الجيو
سنة و نحو ذلك و اما غير المحسوسة بالحواس الظاهرة فكاللذة
والآلمة و العزة و الحزن و الفرح و الغم و الغنظ و الغضب و الوحشة
والانس و التأسف و المنى و الشهوة و السرور و غير ذلك و هذه
المسئلة مما لا يعرف حلا فاسي العقلاء فيها و حيث قال الفلاسفة
ان الله تعالى ملئد كما لا يملأون بل ملئد بلده غير ان العادة حارسة
تذكر الدلالة عليها و قد استدل الاصحاب في ذلك بمسائل

المسائل الأولى

وهو معتاد الاكبر و هو انهم قالوا وانصف
الرب بشئ من هذه الكيفيات المحسوسة لو محل اما ان يكون قدعة
او حادثه لا حازان يكون حادثه و الا كان الرب تعالى محلاً للحادث
وهو ممسوع كما سبق و لا حازان يكون قدعة لان جميع الكيفيات
المحسوسة متساوية فيما رجع الى الكمال و النقصان و ليس فيها ما
هو صفة كمال لا رب الله تعالى حتى يكون متصفاً به دون غيره فيكون
متساوية في حراز التعريفات تصاف الرب تعالى بكل واحدة منها وليس
تعريفات تصافه بالبعض و ليس تعريفات تصافه بالبعض الا حرمها
هذا شأنه استحالة تصافه بكونه قدما اذ القديم واجب الوجود
فيمسح بغير عدمه و فرض وجود صفة و اذا مسع كل واحد من
المتساويين مسع ان يكون بمصفاً بشئ منها و المقابل ان يقول لا
تساوي الكيفيات في الكمال و النقصان بالنسبة الى ذات الله
مع ليز من ذلك التساوي في حراز تعريفات تصاف الرب تعالى بكل واحد
منها بل لا مانع من ان يكون بعضها صفة كمال دون النقصان لهذا
قالت الفلاسفة ان الحرارة و البرودة صفتا كمال للتاثير دون
غيرها من الكيفيات و في مقابلتها البرودة و الرطوبة للماء و ايات
المرادة و الرطوبة من كالات الهواء دون غيره و في مقابلة ذلك
البرودة و البرودة للثرات سلباً عدم احتضار البعض
منها بصفه الكمال و انبها مساوية فيما رجع الى عدم الكمال و النقصان
ولكن ما المانع مع احداً فيها ان يكون ذات الرب تعالى مقتضيه
للاتصاف بها وان لم يكن صفة كمال و لا نقصان فليس قالوا الامة
محمدة على امتناع اتصاف الرب تعالى بصفات الكمال كما ذهب
اليه القاضي ابو بكر فهو رجوع الى السمع و ترك لدلالة العقل

المسائل الثانية

انهم قالوا اتصاف الرب تعالى بشئ من هذه
الكيفيات اما ان يكون حادثه او قدعة لا حازان يكون حادثه
لما سبق وان كانت قدعة فما من كنفه من هذه الكيفيات لا لها
مثل حادث و عند التامل يمنع احتضار احد الصفتين بالقدم

والاخرى بالحدوث لان العدم ما ان يفتنى العدم لذاته او المحصر
مرجوح فان كان الاول لان العدم ما ان يفتنى العدم لذاته فيلزم
ان يكون الحادث ايضا فدمه ضرورة التماثل وان ما انضاه
احدا للكلين لذاته كان الاخر مقصدا له وان كان الثاني فذلك
المحصص ما ان يكون محصصا للذات فليس محصصا بالعدم لحد
التماثلين والحدوث بما لا يولى من العكس لتساوي نسبة ذاته
الهما وان كان بالاحراز فكل معلول بالاحراز لا يكون الاحداثا على ما
سبقي ويلزم ان يكون معلول من العدم حادثا وهو محال ولتقابل ان
يعول قد ثبت على اصلكم انصاف النار كقوة بالعلم والعدو والادرا
ذو وغير ذلك من الصفات المذكورة وما ما ان يكون مما يله بما وحد
من الصفات في الشاهد من العلم والعدو والادارة اوج عن جاذبة
فان كان الاول فالاشكال كما هو لادرك علمكم فاهو حواكم فهو الحويب
ههنا وان كان الثاني فما المانع من تبوت كعبه لله تعالى من باص
او حرارة او برودة او غير ذلك على وجه يكون نسبة الى ملك الشا
هد نسبة ما انتمونه من الصفات النفسانية الى ما هو في الشا
هد سلمنا امتناع انصاف كعبه مماثلة لما في الشاهد ولكن
ما المانع من انصاف كعبه مخالفة لكل ما وجد في الشاهد وذلك
حما لا دليل عليه **المسلك الثالث** انهم قالوا تبوت شئ من
هذه الكيفيات مما لم يدل عليه عقل ولا نقل اشار اليه فلا ثبت
وحاصل هذا الحكم راجح الى الحكم باسواء المدلول وهو لا ينافي دليله
وهو فاسد لما تقدم في قاعدة الادلة **المسلك الرابع** وهو احسا
والاستناد الى اسحق وهو ان يقال هذه الكيفيات هي اسباب
للمصنف بها والسادس في لسنج حرة والحمد لمن لا جبهة له محال
ولتقابل ان يقول ان علم انها هيئات بمعنى انها صفات فلا يلزم من
ذلك الحرمة والاكاف الرب تعالى في حمة ضرورة انصافه بيا
لصفات النفسانية التي يتتمرها وان علم انها هيئات لا معنى
انها صفات فهي مسلم فلا بد من بصوره والدلالة عليه **المسلك**

152 **الحامس** ومحصر اللذة ان لو كان متصفا باللذة لكان حلوا
للمتذبه اما في الازل او في الاحزان ان يكون حلقه في الاقل
لان حلق الازل محال كما ياتي ولا حاز ان يكون حلقه في الازل الا
لكانت اللذة الحاصلة به حادثة ويلزم من ذلك حلول الحوادث
بذات الرب وهو محال كما تقدم ولتقابل ان يقول هذا انما يلزم
ان لو كان للمتذبه مخلوقا وما المانع ان يكون ملتذ بما له من كماله
الواحيه له لا يفتنها وهو سؤال فاطم لاجواب عنه **المسلك**
السادس ومحصر اللذة ايضا ان اللذة لا يفتنى لها الادراك
الملاهي للمزاج الرب تعالى الامزاج له والاكاف مركبا على ما سبق فلا
يكون متصفا باللذة وهو ضعيف ايضا ذلك لتقابل ان يقول لا يستدل
ان اللذة عبارة عن ادراك ما يلاهي المزاج بل اللذة عبارة عن
ادراك الملاهي وهو اعم ولا يلزم من استفاء الاحصاء استفاء الاعم و
لهذا قالت الخصومة ان الله تعالى ملته با ادراك ما يله ذاته من كمالها
لانه وان لم يكن له مزاج وكذلك القوس بعد معارفه الايدان ملتذ بما
حصل لها من كمالها المتكينة لها وسائر معارفها كمالها وان لم
يكن ذوات مزاج بل في الشاهد محال عاقل من نفسه لذة الاثا
وبالمطعمات المسهبة الملاهي للمزاج لمحوه حتى ازد ذلك انصافا
في الحيوانات والجمادات وصرف المطعم والملاهي للمزاج الى الفعلا
يكون ملايا للمزاج وهو لذة وان سلمنا ان اللذة في الشاهد لا تقم
دون المزاج ولكن لا يلزم استعرك الغائب لاستناع المزاج في
حده لحوار ان يكون معلول في الشاهد بملاية المزاج ولا يلزم من استفاء
بعض الفعلا استفاء المعلول والاقرب في ذلك ما ذكره القاضي ابو بكر من
ان الامة بل الفعلا كافة مجموع على ان انصاف الرب تعالى شئ من
هذه الكيفيات ليس من صفات المدح والكمال وان الرب تعالى لا
يصف باللسن من صفات المدح والكمال فلا يكون متصفا بشئ منها
وقد عرف ما يحه على الاحجاج بالاجماع وما فيه قاعدة النظر والتشخص
قول الفلاسفة ان اللذة ادراك الملاهي والرب تعالى مدرك للملاهي لذاته

من كالاته محاصلة برح الى تفسير اللذة بالادراك ونحن لا نساغ فيه
من جهة المعنى بل من جهة الاطلاق للنظير اذ هو متوقف على ورود الشرح
به ولا يستلزم اثبات المسئلة العاشرة في امتناع اضافة البار
تة بالعجز وهذه المسئلة انما لا تعرف خلافاً من العقلاء غير
ان العادة حاربه بالدلالة عليها والمعنى في ذلك ان نقول لو انصف الرب
بما يعجز له محل اما ان يكون حادثاً او قدماً لا طراز ان يكون حادثاً والكان
الرب مع محلات الحوادث وهو ممسح ولاحتران يكون قدماً لا لا يعنى
بالعجز ان يمسح عنه مصادره خاصة للقدرة معصاهما امتناع و
نوع الفعل بالقدرة ولهذا لا توصف الانسان ولا البارية بكونه عاجزاً
عن الجمع بين الصديق وجعل الواحد اكثر من اثنين لكونه غير ممكن
والفعل في الازل غير ممكن كما نرى محضه في سلب حدوث العالم
فلا يصح عجز البار بغير بالنسبة اليه واذا اضطررنا ان يكون قدماً وحادثاً
بطل اضافة البار بغيره وبعض هذه الدلالة ابعقاد اجماع الامة
على امتناع اضافة البار بغير العجز قدماً وحادثاً فان سلب اثبات
الحصر ولكن لم يعلم بامتناع كون العجز حادثاً فلو لم يكن زماناً يكون ذلك
البار كما محلات الحوادث انما يلزم ان لو كان العجز صفة وجودية
اماداً كان صفة سلبه فلا مانع من اضافة الرب بغيره بعد ان لم
يكن مصفاً به بدليل ان الرب كما موصوف في الازل كونه عالماً بان
العالم موجود في وقت حدوثه لم يبق مصفاً بانه عالم بانه موجود
لا قادر على احاده ولا في مردي احاده سلمنا انه صفة وجودية ولكن
ما المانع من كونه قدماً وما ذكرتموه فهو لازم عليكم في اضافة الرب
بالقدرة في الازل مع امتناع وجود الفعل في الازل وكما ان لا توصف
الفاعل بالعجز عن الممسح لا توصف بكونه قادر على الممسح وان لم يصح
اضافة بالقدرة بصر الى امكن الفعل في الازل فخوراً انصاف
بالعجز نظراً الى امكن الفعل في الازل والحجاب اما السؤال الاول
وهو قولهم ان العجز صفة سلبية فلا يمسح اضافة الرب بغيره
بعد ان لم يكن كما فزوه فمندفع لوجوده ثلثة الاو انما نسا العجز

بالقدر

بالتفسير المذكور وهو ان يكون صفة مصادرة خاصة والمتصادات
كلها وجودية على ما ساقى النسخ ان المفهوم من العجز لو كان سلباً فاذ
كان حادثاً لمفهومه يكون مسلوباً في الازل وسلب السلب اثبات
فكورياً لياً ويلزم من ذلك ردوالم حدوث العجز وزوال القدرة بالثا
بت ممسح كما نرى الثالث ان بعض العجز لو كان العجز امر اعد مبالكا
ن لا عجز وجودياً ولو كان وجوداً لما انصف به الممسح لكونه عدماً
محضاً فان فعل هذا الازم عليكم في تعلق العلم بالمعلوم والقدرة بالمتقد
والارادة بالمراد فان المفهوم منه اما وجوداً او عدم فان كان وجوداً
فقد زال بعد ان كان ازيل في الصور المذكورة وان كان عدمياً فلا
يتعلق بكون وجوداً بالما ذكرتموه فيتعلق العلم بان العالم موجود حاله
وجوده محقق لا مجاله وقد كان هذا السلب مسلوباً اذ لا يكون
مفهوماً وجوداً اذ لا يتصل بالتحقق فيكون الوجود الازلي ذاتاً
بلا قلنا ما يتعلق فهو عندنا سببه وازداده والنسب الاضنا
فان تابتها في نفس الامر بل في حكم الوهم به وقدس في اثبات
القدرى لا يمسح ذواله عندنا وان كان كعدسة تاتنا اذ لا وانما
الممسح زوال الازلي اذا كان وجوده وثبوتة متحققاً في نفس الامر
واما السؤال الثاني فمدفع اتصال القدرة على ما تقدم معنى
من شأنه انى الاحاد به لا يلزمه الاحاد كما تقدم في الصفات فلا
يستدعي وجود القدرة في الازل انما يمكن من المعدور بل حاز ان
يسعى اليه لمعارض للقدرة بخلاف العجز فانما سائرته معنى لازمه
امتناع الفعل الممكن على مرغام به العجز انما لازمه امتناع فلا
لو كان الفعل غير ممسح عليه لما عمل العجز عن فعل ما هو متمكن منه
واما اشتراك افعال الفعل في نفسه فلا يلو كان الفعل متمسكاً
في نفسه فلا يصح اضافة بالعجز كما ذكرنا من امتناع الاضافة
بالعجز عن الجمع بين الصديق واحاد كل محال الوجود وفيه دفع قلنا بل
لا عرفنا خلاف من المعترف بان الله تعالى منكم بجملة في استحالة الكذب
في استحالة الكذب في كلام الله تعالى

في كلامه تعالى بان الكلام من فعله والكذب قبح لذاته والله تعالى افضل
الفتح وهو منبى على فاسد اصولهم في ان الحس والقبح ذاتي في احكامهم غير
الصلاح والاصح وسماي اطالم واما اصحابنا فلهم في بيان محالة الكذب
على كلام الله مع القدرة والنفية في بسلك عقلي وسمعي اما المسلك العقلي
فهو ان يقول الصدق والكذب في الخبر من الكلام المنفي في العدم ليس
لذاته ونفسه بل بالنظر في ما يتعلق به من الخبر عنه فان كان قد يتعلق
به على ما هو عليه صدقا وان كان على خلافه كان كذبا وعند ذلك
فلو يقول من الرب تعالى كلامه العام بنفسه بامر على خلاف ما هو عليه
لمحصل اما ان يكون ذلك مع العلم به او لا مع العلم لا حاز ان يقال مع
العلم به والاك ان الرب تعالى جاهل ببعض الاشياء كما سبق في الصفا
ت وان كان ذلك مع العلم به فمن كان عالما بالشيء لم يتخلى ان لا يقوم به
الاصبار عنه على ما هو به وهو معلوم بالضرورة وعند ذلك فلو قام
بنفسه الاخبار عنه على خلاف ما هو عليه حال كونه عالما بحسب عينه
على ما هو عليه لقيام بالنفس الخبر الصادق والكاذب بالنظر الى الشيء
واحد من جهة واحدة وذلك معلوم بطلانه بالضرورة فان قيل نحن
نعلم بالضرورة من انفسنا ان احوال ما يكون عالمين بالشيء يمكننا ان
نحذر الخبر الكاذب ونعلم كونها كاذبة ولو لانا عالمون بالشيء الخبر
عنه لما تصور علمنا كونها كاذبة قلنا الخبر الذي علمنا من انفسنا
كونها كاذبة في انما هو الخبر اللساني واما الخبر النفسي فلا نسئل
صحة علمنا بكذبه حاله الحكيم به غير ان من نظر في ما حققناه في سئلة
الكلام علم ضعف هذا المسلك فذلك بالالتفات اليه واما
المسلك السماعي فهو انه قد تصدق الرسول عليه السلام بالمعجزة
القاطعة في دلالتها فما هو رسول فيه على ما سلمه في النبوات
وقد نقل عنه بالخبر المتواتر ان كلام الله تعالى صدق وان الكذب
علمه محال فكان ذلك مقطوعا به وفيه نظر اذ لقابل ان يقول
صحة السمع متوقفه على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف

على استحالة الكذب على الله تعالى من حيث ان ظهور المعجزة على
من يحده بالرسالة ما زال منزله التصديق من الله تعالى في دعواه
فلو طار الكذب على الله تعالى لا يمكن ان يكون كاذبا في صدقه لم ولا يكون
الرسول صادقا وادان يوقف كل واحد منها على الآخر كما ان دورا منسفا
فان قيل اثبات الرسالة لا يوقف على استحالة الكذب على الله لكون
دورا فانه لا يتوقف اثبات الرسالة على الاحتمال بكونه رسولا حتى
يدخل الصدق او الكذب بل اطهر ان المعجزة على وفق حده تنزل
منزله الاثبات واثبات الرسالة وحمله رسول في احكامه وذلك
كتو القابل لغزوه وكلت في اشغالي واستغنى في اموري و
ذلك لا يستدعي صدقا ولا كذبا فلما ولو طرقت المعجزة
على يد شخص لم يستؤمنه الهدي اذ هو صادر على اصول صحابنا لم
يكن المعجزة دالة على ثبوت اثبات رسالته اجماعا ولو كان ظهور
المعجزة على يد من ليس له الا رسالة لوجب ان يكون رسول
مسا بعد ظهورها وليس كذلك فان قيل لان الاثبات مشروط
بالخبر فيمن بعد النظر في حكم الاثبات فان من اسما امر او
اثبت اثبات لغزوه لا يتوقف على سماعه الدعوى بل من اثبات
له وسعد ران يكون كذلك ولكن غايته ثبوت رسالته بطريق الاثبات
ولا يلزم منه ان يكون صادقا في كل ما يخبر به دون دليل على يد
على صدقه فيما يخبر به او صدق الله تعالى في ذلك بالمعجزة ولا دليل على
يدل على ذلك وصدق الله تعالى لو يتوقف على صدق خبره كان دورا
كما سبق غير ان التمسك بمثل هذه المسلك السماعي من استحالة
الكذب في كلامه تعالى الدال على الكلام النفسي في صحيح كما تقدم
فقرره والسؤال الوارد عليه في منقطع ههنا فاصدق الكلام
اللساني وان يوقف على صدق الرسول فصدق الرسول غير متوقف
على صدق الكلام اللساني بل على الكلام النفسي فامتنع الدور
المسجع فيه والله اعلم **النوع الخامس** في وحده الله تعالى
وسئل على فصلين **الفضل الاول** في تحقق معنى
الواحد واقسامه ولوا حقه وما هو معنى التوحيد ما حقه التوحيد

فقد قال بعض مسأله الشئ لا يصح انقسامه وفيه نظر فان الواحد
قد يطلق على ما هو قابل للتقسمة باعداد اختصاصه بصفات
الاساد كما فيها احد ومنه فقه بلاذ واحد في عصره اي لا يطرله ولا
سسه له في صفاته وكذلك قد يطلق على اعداد الناس اذ المرحوب
انه واحد وان كان صالحا للاقسام وقد يطلق على مبداء الكثرة
فان اردت بالحد المذكور عند الواحد بالاعتبار الاول فلا يخفى
بطلانه وان اردت عند الواحد بالاعتبار الثاني فهو باطل ايضا
فانه لا معنى لقول العاقل لا يصح انقسامه لانه لا يحويه الكثرة
فكون الكثرة ما حوزة في تعريف الواحد والكثرة متوقفة على
معرفتها على معرفة الواحد بكونه مبداءها واي صفة الكثرة
كان الواحد ما حوزة فيه وذلك كما فعل الكثرة ما جرد بالواحد
او انها المجتمعة من الاحاد او غير ذلك فكونه درزا في معنى هذه
العبادة قول بعض اصحاب الواحد هو الذي لا يصح فقد رجع شئ
منه مع انباء شئ منه والذى لا يصح منه شئ الا على طريق التكرار
والاول ان معرفة الواحد هو مبداء الكثرة غير مطرته وان
كل ما فعله انما هو على سبيل التذكير والنسبة لا على سبيل
التحديد المشروط فما سلف وعند هذا فالواحد لا يعرف
الواحد بذكر انقسامه وعند سميانه فعول سمي الواحد اما ان
يكون غير مبني او مبني فارك غير مبني فاما ان يكون للاقسام
او هو قابل للاقسام فان كان غير قابل للاقسام فهو الواحد
بالعدد مطلقا كالجوهر الفرد وان كان قابلا للاقسام فاخراره
ايما متشابهة او غير متشابهة فان كان الاول فيسمى الواحد
بالافعال كالماد المصنوع الاجزاء وان كان الثاني فيسمى الواحد
بالتركيب كالواحد من الحيوان والنبات واما ان كان منقسمًا
بالفعل بلاذ وان سترك اعداده في معنى كل محب يصح اطلاق
اسم الواحد عليها باعدادها والا فلا معنى لاطلاق اسم الواحد
عليها وعلى حسب القسام ذلك الكلي المشترك يكون انقسام
لهذا الواحد فان كان الكلي المشترك جنسًا فلما عتده من انواع

انها

انها واحدة بالجنس لانسان والعرس بالنسبة الى الحيوان غير ان
ما كان واحدا بالجنس فهو كسري بالنوع وان كان الكلي المشترك
تو عاملا للاعداد الداخلة تحتها وانها واحد بالنوع كمن يدعجور
بالنسبة الى الاسنان وان كان الكلي المشترك عرضًا مثل
لما عتده من الاعداد انما واحد بالعرض ومن لواحق هذه الافعال
المخاسنه وهي الاعادة الحسة والمشكلة ومع الاعامة
النوعيه والمساوية ومع الاعادة الكيفية والمساوية
الاحاد في الكية والموازاة ومع الاعادة في الوضع على هذا فما
كان واحدا بالعدد فقد يتفق ان يكون واحدا بمعنى عدم النظر
والشبهه على ما تقدم والتارك لهما واحد على الاعبار بما اذنه
واحد بالعدد فعلى ما تقدم واما ان واحد بالاعتبار الثاني فعلى
ما سبق في الفصل الثاني فان حصل ما عاين واحد فله واحد
لمعنى او لنفسه فلما قد فعل عن بعض المتكلمين انه واحد بمعنى
واحد والذى ذهب اليه المتناهي الواحد واحد لنفسه لا للمعنى
والا كان ذلك المعنى ايضا واحدا بلزمان يكون واحد المعنى
هو تسلسل جميعه من صا الى كون الواحد واحدا بمعنى واحد جلفوا
فذهب ابو هاشم الى ان معنى الواحد يرجع الى صفة نفي واجا
صله يرجع الى نفي ما عد الموجود الكثرة ذهب القاصح ابو بكر
الى ان حاصله يرجع الى صفة اثبات في صفة نفي غير موله
ولعل الاشبه ما ذكره القاصح وذلك لانا اذا قلنا ان معنى الواحد
انما هو سلب ما زاد على الموجود الفرز فهو عبارة عن سلب
الكثرة فالواحد يكون عبارة عن سلب الكثرة ويكون معناه
عدما والكثرة انما هي مركبة من الاحاد فاذا كان معنى كل واحد
حدم الاحاد عدما فالكثرة بالمركبة من الاحاد يكون عدما
واذا كانت الكثرة عدما فسلبها يكون وجودا وسلبها هو
مفهوم الواحد فكون مفهوم الواحد وجودا يلزم من ذلك
ان لا يكون الكثرة عدما بل وجودا لتركها من الوجودات والقول

في المعنى وهذا نظر القاصح في كونها

بان مفهوم الواحد عدم ما عد المرجوح والفرد محال الكثرة
 وجودا وعدم ما معا وهو محال وهو رقيق الكلام وليسفهم هذا
 ما يتعلق بمفهوم معنى الواحد واما التوحيد فقد يطلق بالاشتراك
 على التفريق من سوا بعد سابقه الصالحها وقد يطلق على الا
 تيان بالعدل الواحد منفردا وقد يطلق ويراد اعتقاد الواحد
 نه لله تعالى وهذا هو المقصود من اطلاق لفظ التوحيد في
 عرف المتكلمين وربما اطلق على الاحبار عن التوحيد وان
 حمل اعتقاد المحرر **الفصل الثاني** في امتناع وجود
 الالهة لكل واحد منها من صفات الهة ما للاخر وقد اصح
 الباقوت للشركة بسبب ان صفة المسلك الاول وهو ما
 ذكره الفلاسفة وذلك انه لو زيد وجود واحد لكل واحد
 منها واحب لذاته فلا حلوا ما ان يراه بانفاها من كل وجه
 اربا حلها من كل وجه اربا يراها من وجه دون وجه
 فان كان الاول فلا تعدد في مسمى واحد الوحد بالعدد و
 التفاسر دون محتم محال وان كان الثاني فما اشتركت في وجوب
 الوجود وان كان الثالث شاء الاشتراك عن مابه الاضراق ومابه الاشتراك
 ان لم يكن هو وجوب الوجود بلسا بواجب بل احدهما دون الاخر وان
 كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو مسموع لو حمل الاول هو ان مابه الاشتراك
 من وجوب الوجود اما ان لم يخف في كل واحد من الواجب بدون مابه
 الاضراق او لا لم دونه فان كان الاول فهو محال والكان المعنى المطلق
 المشترك محقق في الاعيان غير محصور وهو محال وان كان الثاني كان واجب
 الوجود ممكنا باسعاد في محققه غيره فالموصوف به وهو ما اصل وجوب
 وجوده اولى ان يكون ممكنا الوحد الثاني هو ان مسمى واجب الوجود اذا
 كان مركبا من امرين وهو وجوب الوجود المشترك وما به الاضراق فيكون
 مفتقرا في وجوده الى كل واحد من مفرديه وكل واحد من المفردتين مفتقرا
 للمركبة منها ولهذا تصور فعل كل واحد من الافراد مع الحمل بالمركب
 مهابا معلومة غير المحمول وكل ما كان منقرا الى غيره في وجوده كان ممكنا

لا واجب لذاته اذ لا معنى لواحد الوجود لذاته الا ما لا ينفرد وجوده
 الى غيره وهذه المحالات انما لم تنت من القول بعدد واحد الوجود لذاته
 فيكون محالا وربما استروح بعض اصحاب في اثبات الوجود انه الى هذا
 المسلك ايضا هو ضعف اذ لتقابل القول وان سلمنا الاتفاق بينهما
 من وجه والا فتراق من وجه وان مابه الاتفاق هو وجوب الوجود
 ولكن لتقدم بالامتناع وما ذكرتموه وفي الوجه الاول انما لم يفر ان لو كان
 مسمى وجوب الوجود معنى وجوديا واما سواد ان يكون امر اسليا و
 معنى عدميا وهو عدم افتقار الوجود الى علة خارجية فلا فلتة بكونه
 امر او وجوديا فلان قليم الدليل على كونه وجوديا من ثلثه اوجه الاول
 ان وجوب الوجود تاكدا للوجود والوجود لا يكون متاكدا بالعدم
 الثاني ان بعض الوجوب لا وجوب ولا وجوب عدم فالوجوب وجود
 ضرورة ان احد البقضي لا يدوان يكون وجودا وسان اذ لا وجود
 عدم صحة ايضا لعدم الممكن به ولو كان وجودا لما كان صفة
 للعدم المحصر الثالث هو انه لو كان وجوب الوجود عدميا في الخارج
 لم يكن الشيء في الخارج موصوفا بكونه واحسا وذلك يقتضيه نفيا
 حب الوجود في الخارج وهو محال معقول لا سيما ان الوجوب تاكدا للوجود
 بل عبارة عن عدم افتقار الوجود الى علة خارجية وقولكم لا وجوب
 صفة للعدم قلنا والوجوب ايضا صفة للعدم المسموع فانه يصدق
 عليه واحسا لعدم فاصناف عدم بلا وجوب وان دل على كونه عدم
 مئا فاصناف عدم بالوجوب يدل على ان الوجوب عدمي وما ذكرتموه
 في الوجه الثالث فبعد عن الحقيق فانه اذا كان الوجوب عدميا وهو
 عدم الافتقار الى العلة فلا يسمع ذلك من وجود واجب في الخارج و
 هو وجود شيء في الخارج يتصف بصفة سلب وهو انه لا ينفرد في
 وجوده الى علة لم يسان كون الوجوب عدميا هو انه لو كان وجوب الوجود
 صفة وجودية فاما ان يكون على بعضيات واجب الوجود او باطنية
 فمنها او خارجية عنها فان كان الاول فهو محال فان الذات الموصوفة
 بالوجود قد يكون معلومة وايضا فيها بالوجوب محمول والمجهول
 غير المعلوم وبهذا سطل القسم الثاني كسفة انه بلون قسم ان يكون ذات

واجب الوجود مركبه وقد قلتم باحاطته وان كان الثالث فهو متمتع
لو حرم استبدال الوجود بالوجود وانما استبدال الوجود بالوجود
واحدا او بممكن الاضمار ان نقول بالاول والامكان صفة منفردة لا الذات
وان كان الثاني فلو صفة وفصلانه واحدا للوجود باعتباره لان يكون
ممكنا واما الاضمار فهو ان مذهب الفلاسفة انه لا صفة وجودته يريد
على ذات الرب كما فلو كان وجوب الوجود صفة وجودته زائدة على ذات
الرب كما كان منافسا لمذهبهم وربما قيل بان كونه وجوديا وجوه اخرى
باطلة اثرها الاعراض عن ذكرها ادعاء هذا بعد بطلان القول بالوجه الثاني
فانه اذا كان حاصل الوجوب روح لا صفة سلب فلا يوجب ذلك الترتيب
كسب ذات واجب الوجود والامنا وحده سبطا اصلا فانه ما من بسيط
الا وصف بسلب غيره عنه وان سلطنا ان وجوب الوجود وصف
وحدوي ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو لا زور وان كان واجب
الوجود واحدا من حيث ان يسمى واجب الوجود مركب من الذات المتضمنة
بالوجوب من الوجوب الذاتي فمما هو العذر عنه مع المحاذر واجب الوجود فهو
العذر مع تعدده وربما قيل على أسئلة اخرى تذكروها لضعفها وبسهولة
النقص عنها **مسألة الثانية** وهو ما ذهب اليه الاستاذ
ابوبكر وسماعة من المعتزلة وهما قالوا الطريق الى معرفته وجود الاله تعالى
ليس الا وجود الحوادث بضرورة افتقارها الى مرجح سمي اليه
وهو لا يدل على اكثر من واحدة وهو ضعيف ايضا لان حاصله يرجع
الى الحكم على المدلول لا سماعه ولعله وهو تامل على ما سبق في محقق
الدليل **مسألة الثالثة** مسلك التمام وعلمه اعتماد
اكثر المسامحة وان سعاد لو قدرنا وجود الهن متصفين بصفة
الالهية من العارم والعزدة والارادة ومخوذ ذلك مما سبق بانه
وقدرنا اياها اذ حركها اذ حركها في وقت معين والاخر
تسكنه في ذلك الوقت فاما ان يحصل مرادها معا ولا يحصل
مرادها او مرادها اذ حركها دون الاخر فان كان الاول لزوم حصول
مرادها ويلزم من ذلك اجتماع الحركة والسكون معا وهو محال
وان كان الثالث فهو متمتع لوجوه من الاول بلزم منه ان يكون

كل

كل واحد منها عاجزا والعاجز لا يكون الها الثالث بل هو
يكون واحد منها عاجزا والعاجز لا يكون الها بغير اما قد يسم
ارحاض وكل واحد من الامر متمتع لما تقدم في شأن كون
الاله ليس معاخر وان كان الثالث وهو حصول مرادها
دون الاخر فتمسح لوجوه من المذكورين في القسم الذي قبله
وهذه المحالات انما لم نت من القول بعدد الاله فكوت
محال وفيه بطراد تعادل ان يقول ما ذكرتموه من انقسام المحالة
انما هو فرع تصور اختلاف الهن في الارادة وهو غير مسلم بل من
قلتم ذلك بصور ذلك من خمسة اوجه الاول هو بالوقدرنا
انفراد كل واحد من الاله بالحرية او السكون فلو ما منع
ذلك حالة الاجتماع لا يعلب الحائز مستحسلا وهو متمتع الثاني هو
ان صحة تعلق الارادة كل واحد منها بالحركة او السكون حاله
الانفراد اذ لمة فوجب القول بها هذه الصحة حاله الاجتماع لان
الاولى لا يرد الثالث هو ان زوال الصحن من حال الاجتماع انما
يصور ان لو سادما واذا سادما فلا بد وان يرد لكل واحد من الصحن
الصحن بالآخر وذلك محال لان المورث في عدم كل واحد من الصحن
انما هو وجود الاخرى لا عدمها ووجود العلة واجب عند حصول
المعلول فلو عدت الصحن معا لحصلنا معا وهو محال وهذا المحال
انما يلزم من زوال الصحن حالة الاجتماع وكما محال الرابع هو ان
صحة تعلق ارادة كل واحد منها بالحركة او السكون حاله الانفراد
بانه ليس الارادة وذاتها فلو ما منع ذلك حالة الاجتماع لزم منه
فليحققه واسات نفس الانادة مع اسما صفة نفسها و
هو محال الحامس ان لو ما منع حالة الاجتماع ما كان طرا طلة الافراد
من صحة تعلق ارادة كل واحد منها بالحركة او السكون لم يخل
اما ان يكون ذلك لنفس ارادة المراد وليس ذاته او لصفة
اخرى من صفاته واما الذات العدمية الاخرى ولا ارادة او لصفة
من صفاته لا حائز ان سعاد فتمسح تعلق ارادة اذ حركها بالحركة

او التكون لذاته ولا لنفسه رادته ولا الصفة من صفاته والما يقود
 تعلقها بذلك حالة الاضمار لخلق المانع ولا حازان تعال بان
 الامساع لذاته القدر الاخر ولا الارادة ولا الصفة من صفاته فان
 شئت حكم الذات لا يكون الا بما هو محصور بالذات لخصائصه فانه
 بها لا هو خارج عنها ولها فانه لا يصح ان يكون الذات عالمه يعلم قائم
 بعها بل بها فلما بل ان يقول ما ذكرتموه مندفع بالوجه الاول فلاننا
 لا نسلم ان ما احلناه حالة الاحتماع هو ما كان جانبا في نفسه فان
 كان حازا لنا هو التعلق حالة الاضمار مسروطا بحال الانفراد ولو
 حازا على هذا الوجه والمحال حالة الاحتماع لورس محالا مقسروطا
 لحالة الاحتماع ولا الحازا تقليب محالا ولا المحال حازا او لهدانا لو قدر
 ان افراد احدهما صح منه ارادة حركة الجوهر بدلا عن ارادة سكوتة وكذلك
 بالعكس ومع هذا فوجدنا محال الاحتماع تعلق ارادته بالحركة و
 السكون معا ولو كان ذلك حاله لما كان حازا فذلك ما نحن فيه واما
 الوجه الثاني فعبه جوابا ان الاول لا نسلم استناعه ذوال كلام اذ الى الا
 ان يكون وجودها وليها فان عدم العالم في وجوده اذ الى ونزول
 حدوث العالم فلم يولدته بان صحة التعلق وجودته وسانها
 غير وجودته ان معنى الظاهر يرجع الى الابدان والامكان عدمي على ما
 سبق في مسألة الروية الثالثة وان سلينا ان صحة التعلق وجودته
 ازيلتة ولكن لا نسلم ان كان حازا اذ بل اذ الحازا انما هو صحة التعلق
 مسروطا بحالة الافراد وهو غير قابل على ما تقدم واما الوجه الثالث
 فهو منقوض بامساع صحة تعلق ارادة الاله المقرب بالحركة والسكوت
 سقا وان كان تعلق ارادته بكذا واحد منها على البدل حازا و
 سدفع ما ذكرتموه من الوجه الرابع والخامس وعلى هذا فوقع السؤال
 المذكور صعب جدا وعسني ان يكون عندكم جوابه وقد ترد عليه
 اسئلة اخرى تعرب الاتصال عنها وهو ان يقال في غيرهم مع الخلاف
 منها في الارادة هو ان ما سرده الاله اما ان يكون اولى من عدم
 الارادة او انه عدم الارادة اولى اذ لا اولوية لاحدهما فان كانت

عدم

عدم الارادة اولى من الارادة فالارادة تكون ممسعة والامكان
 الارادة بمسأ وان كان لا اولوية فليس الارادة اولى من عدمها والامكان
 مرجح احد المتساويين من غير مرجح وهو محال فلم يتقالا ان يكون الارادة
 لما هو الاولى والاولى في كل شيء لا يكون الا في احد طرفيه فليس تعلق
 ارادته به سلبنا عدم اشتراط الاولى ولكن كل واحد من الالهين لا
 بد وان يكون عالما بقوا من الامور وما يقع وما لا يقع والمعلوم والوا
 مع مر كل شيء ليس الا في احد طرفيه وتعلق الارادة بخلاف المعلوم ومحال
 فكان متعلق الارادة واحداه سلبنا جواز فرض اختلاف اراد
 تها ولكن ما ذكرتموه من المحالات انما يلزم من وقوع الاختلاف لامن
 جواز الاختلاف فلم يوفى بوقوع الاختلاف سلبنا لزوم والمحال من جواز
 فرض الاختلاف لكنه منتقض بتعلق العذرة بالمتدور وذلك انه لو
 انفرد احدهما كان قادرا على ايجاد الحركة ولو انفرد الاخر كان قادرا على
 السكون وادامتا بقدر على كل واحد منها ما كان قادرا على حالة
 الانفرد والجواب اما السؤال الاول فانما يلزم ان لو لم ير عانة العرض
 والمفصود في افعال الله تعالى وهو ممنوع على ما سياتي واما الثاني
 فانما يلزم ايضا ان لو كان تعلق العمل بالواقع محردا عن كونه مرادا
 حتى يكون الابدان ما نفعه للعمل وهو ممنوع بل تعلق العمل بالواقع
 انما يكون مسروطا بكونه مرادا وعلى هذا فكون تعلق العمل
 بالواقع تبعا للارادة لان الابدان يكون ما نفعه للعمل واما الثالث
 فمندفع فانه اذا سلم جواز الاختلاف فالحازا لا يلزم من فرض
 قوعه المحال والمحال لا يلزم من فرض الوقوع والقول بفرض الوجود للهي
 على وجه يلزم فرض المحال بوجوب كونه محالا واما المنتقض بالعبارة
 فمندفع فان كل ما ذكرناه في استحالة وجود الالهين من جهة تعلق
 ارادتهما بمراد من مسألتي في نظري في تعلق قدرتهما بتدور بين
 متساويين **المسألة الرابع** اننا لو قدرنا وجود الالهين فاما
 ان ننفخا من كل وجه او بغيرهما من كل وجه او بغيرهما من وجه
 وبغيرهما من وجه لاحازان بقا بالاول والثاني لما تقدم في المسلك
 الذي مضى وان كان الثالث فلا بد وان يكون بين ما به الاشتراك

والافتراق ملازمة في كل واحد منهما والاحراز افتراقها وخرج كل
واحد منها عن حقيقته وعند ذلك فاما ان يكون ما به الاشتراك
وان كل واحد منها مستلزما للاخر احرازان فعاه بالاول والاكابر
ما به الاشتراك مستلزما في كل واحد منها ما وقع به الافتراق منها
ضرورة الحاد المستلزم ويلزم من ذلك امتناع وقوع الافتراق وهو
خلاف الغرض ولا احرازان فعاه بالثاني والا فالامر ان اللذان بهما الاخلا
فاما ان يستقل كل واحد منها باستلزام المعنى المحدد واحد هما دون
الاحراز انه لا استقلال بالاستلزام الا انه مستلزم له وصدور
عنه وفي استقلال كل واحد منها ببطاه استقلال كل واحد منها
وهو محال وان كان الثاني فمابه الافتراق في الاحراز ملازمة منه ومن
ما به الاحراز فيه وهو ممتنع كما سبق وان كان الثالث فمابه الاحراز
كل واحد من الالهة يتوقف حقيقته منه على اجتماع ما به الافتراق
من الالهة فيه والافتراق محقق في عدم استقلال احد المخلصين بالاستلزام
ويلزم من ذلك عدم الافتراق بينهما وهو خلاف الغرض واما ان قبل
بالقسم الثالث وهو الاستلزام من الجانبين فهو محال لما سبق في
القسمين الاولين اذ هو مركب منها واعلان هذا المسلك ان دفع
النظر فيه وحس عجزه فانما يلزم ان لو كان ما به الاتفاق والافتراق
في الالهة وجوديا وسقدرا ان يكون سائر الامران وجوديا وها
مفتوقان به لذاتها وما به الاتفاق سلبا وهو عدم الاستقرار الى
العله كما سبق في المسلك الاول بعينه فهو غير لازم والاما تصور
وجود مخلصين اصلا ضرورة قانها لا بد من اتفاقها في سلب عندهما
عنها وهو محال مخالف للمقتل والحسب وان سلمنا ان ما به الاتفاق
امر وجودي غير انه يلزم مما قبل البرهان لا يوجد انواع المختلفة
بدوايتها المفعلة بامور ثبوتية عامه لها وذلك كالسواد والبياض
اذها وجوديان وها مختلفان لذاتها وسفهان باللونيه وكذلك
الادنان والفرس وسائر الانواع وما يلزم من العمل به امر محال
فكون لا محالة قاسدا في نفسه من جهة الجملة وان لم يكن فسادة
فصل المسلك الخامس انا لو قدرنا وجود الالهة

لكل

لكل واحد من صفات الالهة بالآخر فهما ميلان لا اشتراكها في
احص صفة بغير احد هما وعند ذلك فلو قدرنا جوهر احدت فاما ان
يسد في صد وثرة الى احدهما دون الاخر واليهما اول الالهة والاله احد
فما احرازان فعاه بالاول والآخر لسبب اضافته الى ما اصف الله الى من
الآخر ليمالهما ولا احرازان فعاه بالثاني لانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد
مستقلا بما حاده او لا استقلال لحددهما دون الاخر فان كان الاول
فهو محال لما سبق في المسلك الذي قبله وان كان الثاني فهو محدود
واحد من فادرين وهو محال لان احداث كل واحد منهما له انما هو
بالعدرة والادارة كما في الامانات وعند ذلك فاما ان يقصد
كل واحد منها احاد الكلا والمصنوع وبعض الاحاد فان قصد كل
واحد احاد الكل فهو محال لسبب استلزامه بها ومع الغرض
ان قصد بعض الاحاد فهو صدر السدر ووقع بعض الاحاد بقصد
وان لو سدد الالهة والاولى احدهما فاما ان يحدث بنفسه او يحدث
احرازان فعاه بالاول لما سبق في مسلمات واحب الوجود
ولا احرازان فعاه بالثاني والافضل المحذوف بالاحراز وعمله فان كان
الها ما الكلام فيه كما تقدم في القسم الاول وان لم يكن الها شمس انه
لاحاق الالهة كلف وان الكلام مفروض بالوحدت عن ذلك
الجوهر ويلزم من ذلك امتناع الحدوث وهو محال وهذه الحالات
انما لزم من فرض الوجود الالهة فهو محال ولعل ان يقول لا نسلم
انه يلزم اشتراك الالهة في صفات الالهة بانهم الخوايا ان
مخلصا بدائنها وها مشتركان فيما فرض من اللوازم العامة لهما
وعند ذلك فلا يمتنع سناد الحدوث الى احدهما دون الاخر اذ لا يمتنع
حتى يقال الاولوية والاحياء بان بيان التماثل مما لا يسئل اليه وان
سلمنا التماثل عمران الحدوث عن مسند الى ذات لاله وطبقة
بل الى العدرة والاحياء وعند ذلك فلا يمتنع قصد احداهما لخصه
دون الاخر وان تمسك المعزلة بهذا المسلك فعدا فصولهم
لهم في القول بما سماع احصى احد الالهة من حكم لا وجود في
الاحرازت دعوان الارادة القاعمة لاني محل مما لاله للارادة القاعمة في

محل مع احدا فيها في حكم افعال احدها الى المحل دون الاخرى وكذلك
حكوا انما العلم والحركة مع افتراقها صفتها وهما مثل الاعراض التي لا ينفك
لها مع احدا فيها باحصاء كل واحد منها من لا يوجد مما قبله ولا بعده
لأنه غير ذلك وناقصا اصلهم افعالهم اسباع معدود واحد من
قادر من حيث فالوالمحوار تولد فعل واحد من اعداد من صادر من
عن قادرين ويلزم ان يكون فعلا لكل واحد منها للسلك السادس
ان الوجود صا ووجود المثل بكل واحد من صفات الالهة بالآخر ولو تفصل
احدها عن الاخرين وان ولا يكون ولا يصفه من الصفات ولا فعل
عنه احدها عن الاخر بصدور الفعل فانه ما من فعل الا هو وصدور
وه من كل واحد منها وكل موجودين لا يمكن التوصل الى احدهما
عن الاخر فالعلم بهما يكون ممسعا وهذه الطريقة مما اعتمد عليها هذا
فالمعزلة وبعض اصحابنا وهم بعدة عن الحصول فانه وان قدر
عدم اسباب احدها عن الاخر بالصفات الراضية على ذاتها فلا
يتمسك بها بزبان لفظية ذاتها ويكون الاختلاف بينها لذاتها وان
اشتركت في العامة لهما فتر وان سلم امتناع التوصل الى التميز
بالدليل فلا يلزم اسباع العلم بالتميز نحو ان حلول العلم الضروري
بذلك وان سلمنا امتناع العلم بذلك مطلقا ولكن لا يلزم من امتناع
العلم بمسرا احدها عن الاخر اسباع وجودها في نفس الامر فان اسباع
العلة بالنسبة لا يدل على عدمه في نفسه **المسلك السابع**
لو قدر وجود الهن لو محل اما ان تقدر كل واحد منها على نصب
دلالة محصن بالدلالة عليه ولا يصدق على ذلك او بعد احدهما دون
الثاني لا جائز ان يقال بالاول اذا الدال على الصانع انما هو صنعه ولا
يصور في وجود صنعه يعلم احصا صا باحدهما ولا جائز ان يقال
بالثاني والاول هما على جزان والعاجز لا يكون لها كما يقدم فلم يوال
الثالث وهو ان يكون احدهما قادرا والآخر عاجزا والعاجز ليس
باله والقادر هو الاله فلا يصدق في الالهة وهذا المسلك ايضا مما
اعتمد عليه ايضا بعض اصحابنا والمعزلة وهو ضعف ايضا فاننا
اذا فرضنا وجود الهن وقدنا استحالة قدره كل واحد منها على

نصب

نصب دلالة عليه محصن بما سبق بمرره في القسم الاول فلا يكون
كل واحد منها عاجزا مع فرض استحالة المقدور عليه ولهذا فان
الاله لا يوصف بكونه عاجزا عن الجمع بين الصدق والحداد المحالين
على هذا فلا يلزم مما ذكره خروج كل واحد منها عن الالهة وان
سئل ما بالاولى بصا للدلالة الحاصر بكل واحد منها ممكنة او غير
ممكنة فان كانت ممكنة فقد بطل ما ذكره في تقرير القسم الاول وان
لم يكن ممكنة فلا يكون الاله موصوفا بالعجز عن اتحاد ما ليس بممكن كما
يعرض وربما يطال ما فصل في القسم الثاني وربما اعرفت المعزلة
مسلك اخر ساء على اصولهم في ان الله تعالى من يد ارادة حادثة لاني
محل فالوالمحوار قد بنا وجود الهن فالارادة الحادثة لا اختصاصا لها
باحدهما دون الاخر وعند ذلك ويلزم ان يكون كل واحد منها
مريدا سلك الارادة ويلزم من ذلك ان يكون العلة الواحدة حو حية
لحكما في محله وهو محال ولهذا المسح ان يكون العلم الواحد حو حيا
لعالمين في محلهن محلهن وبطلان هذا المسلك اظهر من حيث انهم
سواء على كون الاله تعالى مريدا ارادة حادثة لانه محل وقد سبق بطلانه
وان سلم ذلك لكن لم قالوا باسباع احباب العلة المحكمين في محلهن وما
ذكروه من الاستشهاد بالعلم فلو قالوا انما اسبح عليه ذلك لا يشترط
فما جعل الحكم واسباع فانه محلهن بخلاف الارادة لم عد الى دفعه
سبلا حتى انه لو قيل نحو ان وجود علم لانه محل كما في الارادة لما كان ذلك
عليه ممسعا وان سلمنا دلالة ما ذكره على اسباع احباب العلة المحكمين
في محلهن غير انه اسفص عليهم على اصولهم بالنسبة المتضاد لكونه فانه
مخلوق لاني على اصلهم ومع ذلك نوح كون كل جوهر فاننا مع
عدم احصا صه بواحد من الجوهر وعلى هذا فاد اكلت الطرق
العقلية الدالة على الواحد انه مضطربة غير معدية فالاقرب
في الدلالة انما هو الدلالة السمعية على ما ذهب اليه حذاق المعزلة
وذلك قولهم لو كان فيها الهة الا الله لفسدنا ووجه الاصحاح
بانه اجبر يلزم من تعدد وجود الالهة ولا فسار ويلزم
من اسفاء الازم اسفاء الملزم ومن فان قل وان سلمنا ان الله تعالى

كلاماً على ما أتت به في الصفات ولكن لا يسمون حبه بحبان
يكون صدقاً وتسميها على أصلكم حيث قلتم ان الكذب غير فيه لعينه
وذاته واذا لم يكن في محال نفسه فما المانع منه وسعد برعد الصدق
فلا ملازمة بين الالهة والفساد سلماً ان كلام الله تعالى النفسانية
حب ان يكون المحبر منه صادقاً ولكن ما ذكرتموه دليل ليس من الكلام
النفساني في شئ بل من كلام الالهة الدال على الكلام النفساني
فمن مسلم ولا بد لكم من اثباته سلماً ان من الكلام الدال على الكلام
الغدي والفساد ولكن لا يسمون حبه ان يكون الحبر منه صدقاً
وان كان مدلوله صادقاً سلماً ان صادقاً لكنه اخبر عن لزوم
الفساد عن وجود الالهة بتقدير ان يكونوا اصناماً كما كان يعتقد
المجاهلة ام لا الاول مسلم والثاني ممنوع ويدل عليه قولنا في صدر
الآية اما محبر والالهة من الارض اي اصناماً وعند ذلك فلا يلزم
من لزوم الفساد سعدوا ان يكون الالهة اصناماً لزوم الفساد
من كل الالهة لمنا لزوم الفساد من مطلق الالهة ولكن بعد الاصل
او سعدوا للاختلاف الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فانا لو قدرنا
عدد الالهة في غير الاختلاف لم يكن الفساد لازماً وغاية ما يلزم
من سماء الفساد اسم الالهة المختلفة ولا يلزم الالهة مطلقاً بتقدير
ان يكون مفعولها سلماً لزوم الفساد مطلقاً ولكن حالاً او بالاول
ممنوع والثاني مسلم ولهذا فانا لو قال العابد لو كان ربه محبر وفاته
لا يدل على نعت محبر محبر زيد فان حرف لو ليس للتعجب بخلاف الفاء
وعلى هذا لم قلتم باسم الفساد ما لا سلماً لزوم الفساد حالاً ولكن
من وجود الالهة في السماء والارض او مطلقاً الاول مسلم والثاني ممنوع و
يدل عليه قولنا لو كان فيها اي في السماء والارض كما قال اهل النفس
وعند ذلك ولا يلزم من اسما الفناء الالهة في السماء والارض اسما الفناء
لست في السماء ولا في الارض سلماً لزوم الفساد لا دماً عند وجود الالهة
عز الله تعالى مطلقاً ولكن محتمل ان يكون الفساد لازماً عند وجود
الالهة وحتمل عز الله لوجوده مع حفظ وحتمل ان يكون ذلك لاصحابهم
مع الله تعالى ما سعدوا الاول يلزم من نفي الفساد عن الالهة عز الله تعالى

وبالتقدير

وبالتقدير الثاني يلزم نفي الاصماع كما ان نفي الاصماع يحقق نفي الالهة
عز الله سبحانه عن الالهة ووجود ما سواه من الالهة وليس احد الالهة
لان اولها من الاخر فلا بد لكم من دليل لتعين سلماً لزوم الفساد
لخصوص وجود الالهة عز الله تعالى ولكن لم قلتم بعدم الفساد وذلك
لان فساد الشئ قد يكون بفساد تركبه ووضعها واخلاق مقصوده
وعند ذلك فمن الحار ان يكون تركب السماء والارض ووضعها فاء
سدا بالنظر الى تركبها ووضع اخرى علم الله تعالى وان كنا نلزم عدم
الفساد فيها سلماً انما عزنا فاسدة ولكن انما يلزم من عدم الفسا
اسما ما جعل ملزوماً للفساد وذلك هو وجود الالهة ولا يلزم من
اسما الالهة الا يكون نفي الالهة عز الله تعالى حيث حضر الالهة بالدلالة
على اسما بها ولو كان نفي الالهة الثاني مساوياً للالهة في الحكمة كان
التخصيص مقيداً سلماً دلالة ما ذكرتموه على انتفاء الشراكة في الالهة
مطلقاً عزنا معارض ما يدل على وجود الالهة وبما اننا قد صادفنا في
العالم حراً وشراً وكل واحد منهما يدل على مرادله ومراد الحرة لا يكون مراد
للشراً ومراد الشراً لا يكون مراد الحرة واحتمل الحوادث تدل على الاختلاف
في المرادين والحجاب اما الاستدلال الاول فنمدح بما سبق في مسئلة
اسما الكذب عز الله تعالى وقولهم لم قلتم ان ما ذكرتموه من الكلام
الدال على كلام الله النفساني فلنا لانه قد علم بالسواير القاطع في كل
عصر على وقتنا هذا عن النبي عليه السلام المصدق بالمعجزة القاطعة
على مسيات في النبوات احاده عن القرآن الوارد على لسانه اية كلاً
ما الله تعالى والامة من المسلمين قاطبة مجمعة عليه وان هذه الالهة
منه وكلام الله اما كلامه العامر بنفسه او الدال على كلامه الغايير
بفسه وليس هذه الالهة من الكلام النفساني فكانت من الكلام الدال
على ما في التفسير قولهم لم قلتم ان ما ذكرتموه من الكلام الدال
سلفاً ايضا قولهم اخبر عن الفساد سعدوا ان يكون الالهة اصناماً
ما اولنا الالهة احييت عن لزوم الفساد سعدوا ان يكون فيها
الالهة مطلقاً فتعذر كون الالهة اصناماً اصناماً اللفظ ليس
فيه وهو جموع من عز دليل نعم عاين ان الالهة وردت لتسبب

احاذ الاصنام الهه غير ان الاعتماد على دلالة اللفظ الوارد على
حصوص السند كنفذ ان يسمع الحمل على الهه بعد ان يكونوا
اصناما فانه اخبر عن لزوم فساد السماء والارض بهم وذلك غير
دوم وجود الهه يكون اصناما قولهم الفساد لازم بعد الاحتلا
فلا يفسد الاحتلاف فلنا الاله محرم عن لزوم الفساد بعد
وجود الالهة فهما مطلقا صح اعتقاد ملازمة الفساد بعد
وجود الاله مطلقا في الاحتلاف اما ان توقف علمه الفساد
ولا يتوقف فان توقف علمه الفساد يجب اعتقاد ملازمة الاحتلا
لوجود الاله مطلقا حذرا من تعطيل دلالة اللفظ وان لم يتوقف
علمه الفساد والسؤال مدفع من اصل قولهم الفساد لازم حالا
اولا فلنا الاله انما وردت بمرعى المنع اعتقادها عن الله تعالى
واحتجاجا على ابطال معبوده باسم الاله واهل التعريف ولو كان
ن الفساد لا دما للاحالة لو يكن التعريف والاحتجاج على ابطال
ما اعتقده صححا اذ كان للمعنى علمه ان يقول الفساد لازم
لكن ما للاحالة قولهم الفساد لازم من وجود الهه في السماء والارض
ض قلنا الاله انما وردت لسانا مساع ووجود الهه عن الله تعالى
لمعتقد ذلك كما سبق وانما سمى التعريف والدلالة ان لو حمل ذلك على الالهة
مطلقا غير انه اصناف الالهة في السماء والارض بطل الاعتقاد
الحاهله لذلك كما قال تعالى اسركاى وليس المراد بذلك سب
الشركا بل ذكر ذلك نظرا لاعتقاد المخاطب وكذلك قول علمه السلام
للحارثة الخرساء اس بالله على ما يلقى جمعته في سلة ابطال الجبهة
وبدل على ذلك قول تعالى لو كان فيها الهه الا الله لعسدتا فانه
شعر الحوازان يكون الله تعالى في السماء والارض لهما فانه لو قال
العائل لو كان في البلد عالم غير الله كان اصح فانه شعر يكون دين
عالم وحوار كونه في البلد ولو لم يكن ردد عالما ولاحار الوعود في
البلد لو يكن الكلام خصوصا ولا من لغة العرب ولا حتى من اصناف
كون الرب تعالى في السماء والارض على ما سبق عزانه ذكر ذلك
نظرا لاعتقاد المخاطب لا غير قولهم حمل ان يكون الفساد

زما

لازما من اجتماع الهه عن الله مع الله كما فرده قلنا الاله طاهرة
في الاحار عن لزوم الفساد من بعد الهه عن الله فاصا والفساد
لك الجمعية مع الله تعالى بعد زيادة على ما اصعب الفساد الهه
من غير دليل فسمع قولهم كقولهم بعد الفساد قلنا عن احونه
بلدة الاول اذ المراد من قولهم لفسدتا الحارثا على ما ذكره اهل
التفسير وحراب السماء والارض على ما هو المتبادر الى الفهم
في لفظ الحراب وهو انحلال التركيب وانفصال اجزاء المتبادر
لف واحلال الاحوال ولا يخفى ان السماء والارض وماح عليه من
التالف والتركيب غير محل ولا مضطرب وماها عليه من
الاحوال وفي سائر الكواكب والافلاك وسروق النيران وغرو
بها وصعودها وهبوطها ولزوم الفصول بها بالما او انما
وجمع ما يلازم من الانوار العلوية والسفلية فلي غابة الاعتدال
واحسن النظام في نظر كل عاقل مسحوق انه لو اراد حرد
بعد حالة للسماء والارض في اجمل ما ح عليه لقد كلف
بقية شططا والاحتجاج انما يكون بما هو مفهوم ملائما هو غير
مفهوم الله الالهة على ما سبق انما وردت لتعريف من اعتقد
الهه عزانه تعالى ولو كان الفساد حاصل لكان ذلك بقررا
لا يعرف الثالث ان حرف لوفى اللغة مشعر بامساع الشيء
لا متناع غيره لا لوجود الشيء لوجود غيره وفي القول بحقوق الفناء
قلت الواجب قولهم لا يلزم من ذلك اسما الشريك الواحد
ان لزوم منه اسما الشركاء قلنا الاله حجة في اسما الهه عزانه
بل نظرها ومع حجة في نفي الشريك الواحد بالنظر الى معناها لان
اسما الهه انما كان لازما من اسما لادمه وهو الفساد اللازم
من الاحتلاف بينهم والواحد منهم لو قدر منفردا عنهم مع الله
تعالى لكان من جملة المحالين فيكون الفساد لازما له ايضا و
يلزم اسما وه من اسما لادمه بوليهم الاله بدل على وهو والغر الله
تعالى نظرا للمفهوم قلنا لا نسلم ان المفهوم حجه وان سلمنا انه
حجه فلا يقع في معارضته معنى المنطوق وما ذكره من المعار
ضة بالمعنى عنه جوابا ان الاول ان الاستدلال على وجود الاله انما

هو مستند الى حدوث الحائزات واصفادها الى المخرج حيث
هي حائزة ولا اختلاف بينهما والقاعل لها انما يريد ما من جهة
حدوثها ووجودها والوجود من حيث هو ووجوده ليس بشرح
لمسح صدورهم عن مريد الخبير للشر ما عدم ذات او كمال ذات
كما تقول الفلاسفة او عبارة عن مخالفة الامراض كما يقول
المنكلم وليس ذلك من باب الاحداث والاحاد في شئ فلا يكون
مراد الوجود والحديث الثالث انك لو تدبرنا ان ذلك مما يصح
قصده وارا دته ولكن لا نسلم مسمع استاده الى مريد
الخبر وانما المسح ذلك على ما سدا اصول الغالبين بالصلاح و
الاصح حسن العقل ونسبها للاشياء ذواتها وبيانات
وجه الطمالة **النوع السادس** في افعال الله تعالى
وستعمل على ثلثه اصول الاولى التعديل والخير والثاني
في انه لا خالق الا الله الثالث في انه لا محض الحائزات الا الله تعالى
الاصح الاولى التعديل والخير وسبيل على ثلث عشرة مسألة
افى الحسن والتمسح في انه لا حكمه بل وورد السمع في
انه لا يجب رعاية الغرض في افعال الله وان لا يجب على شئ اصلا
وفي الامم واحكامها في تكليف ما لا يطاق وفي معنى النعمة و
انه هل لله على الكافر نعمه ام لا وفي معنى الهداية والاصلاح في
معنى الحى والطبع وعزوه ط في معنى اللطف وحكمه في معنى التور
فتق والحيلان والعصية في الاحال في الادراق في الاسما
المسئلة الاولى في الحسن والتمسح وزجت
المعزلة والكرامة والخوارج والبراهمة والشورة والتناهي
وغرهم الى ان الافعال منقسمة في انفسها الى حسنة وقبيحة
عنازتها ما يعرف بصورة العقل كحس الايمان وفتح الكفران
والكذب الذي لا عرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحس الصدق
الذي فيه ضرورة وفتح الكذب الذي فيه نفع وفيها ما يدرك بالسمع كحس العيا
دات وفتح برك الواحات الشرعية عند المعترف بها ثم اخلف
المعزلة فذهب الاو ابل منهم الى ان الحسن والتمسح غير مختص بصفة
موجبه لتحسينه وتقبيلها وذهب الجليل ومن تابعه الى ان

الحسن

الحسن والتمسح مختص بصفة موجبه لتحسينه وتقبيلها و
ذهب بعض المعزلة الى الفرق فانه القبح مختص بصفة موجبه
حيه لتسببه بخلاف الحسن وعلى هذا الفرع الخلاف فيما بينهم
في امرين الاول ان الضرر المحض الصادر من الصدق والبرهان
هل يوصف بكونه قبيحا او لا وكذلك الكذب المختص بغير ما يملك
المذهب الاو ابل منهم حكمه في القبح ومن مال الى مذهب الجليل
حكمه بالتمسح الثاني الاختلاف في العبارة الحديثة الدالة على معنى
الحسن والتمسح فمن قال حد الحسن هو الفعل الذي لا يستحق
عليه الدم عليه والمراد من الدم الاحساس المنى عن بعض حال المحض
عنه مع العصد لذلك ولو لا العصد لما كان ذما وهو باطل
من وجهين الاول انه يلزم عليه افعال البرهان فانها لا تسحق
الدم عليها ولا يوصف افعالها بكونها حسنة موافقة من
الخصوص وكل قابل بحار العادات الثاني انه يلزم عليه
ترك القبح فانه حسن عندهم وليس يفعل بل هو ترك فعل ومنهم
من زاد في الحد مع علمه به الاحتراز عن الالتزام بالبرهان وهو
فاسد ايضا فان تعلق العلم بالمعلومة لا يفرضه بل يتعلق به على
ما هو عليه والا كان العلم حرا فان كان العقل حسنة في نفسه
فعدم تعلق العلم به لا يخرج عن كونه حسنا فاذا اصد تعلق العلم
في رسم الحسن كان مشتقاً مما ليس بمعلوم وان لم يكن حسناً
في نفسه فتعلق العلم به لا يجعل حسنا واذا كان كذلك لم
يكن اصد تعلق العلم به مفيداً في الرسم ومعنى الالتزام بحاله ومن هو
لامر فاه الحسن هو ما للقادر عليه فعله وهو ايضا باطل لانه
اما ان مراد بقوله للقادر عليه فعله الاذن في الفعل او انه
غير ممنوع منه او الممكن حقيقه او معنى اخر فان كان الاول فاما
ان يراد بالاذن اذن الشارع او معنى اخر فان كان الاول فاما
ان يراد بالاذن اذن الشارع او الفعل فان اراد به اذن الشارع
فتد عار نفس الحسن الى معنى شرعي ويلزم ان لا يكون الافعال
قل وورد الشرع حسنة لعدم ورود الشرع بالاذن وهو خلاف

مذهبهم وان اريد به اذن العقل فاما ان يراد به حكم العقل
بانه لا يستحق على فعله وما ولا عقابا واما معنى اخرفات
كان الاول فهو راجح له الحد الاول وقد بطلناه وان كان الثاني
فلا بد من تصويره وان اريد به القسمة الثالثة او الثالثة فافعال
الرباية كذمة عليه وان كان القسم الرابع فهو غير معقول
فلا بد من تصويره وربما زاد بعضهم منه مع العلم به وقد عرف
ما في هذه الزيادة واما القسم فمدخل فيه بناء على هذا الاصل
وهو ما يستحق فاعلم الذم على فعله ما لا يمنع عن استحقاقه ما يعر
انما قدروا الحد بقولهم ما لم يمنع منه ما منع لان من اصلهم ان
الصغار مسحة عن انبها لا يستحق على فعلها الذم ان اصد
رب عن حمل الكياس وهو ايضا فاسد من ثلثة اوصاف اول
توان الكلام مبني على اصل من لا يرى احصاء الحسن في الصبح
بصفه نوح بحسبه ونسجه ولا الصبح والحسن
راجع الى الشارع وعلى هذا فالقول في اختصاص احد الفعلين
كاستحقاق الذم على فعله دون الاخر عقلا ولا يكون معقولا
الثاني ان اذ كان العقل صحا لاستحقاق الذم على فعله فاذا
منع مانع من استحقاق الذم فقد منع المانع من كونه قبيحا الثالث
هو ان الاستحقاق يستدعي استحقاقا عليه والمستحق عليه الذم
اما الفاعل للصبح اذ عنده لاحاطة ان يعاقب بالذم فانه لا يحسن
ان يعاقب بانه يستحق الذم لنفسه على نفسه وان كان غيره
فاما ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله تعالى فهو باهل
لان الله تعالى لا يحسن عليه شيء ولا يستحق على ما سببه وان
كان غيره فهو ايضا ممنوع فان من ترك الذم لغیره على فعل قبيح
صدر عنه لا يقال ان ترك استحقاقه وربما قيل بما على هذا
الاصول ايضا ان الصبح هو الذم يستحق الذم على فعله احتراز
من الصغار في حق محنت الكياس فانها عندهم مسحة كما
سبق وهي مستحقة للذم بل يصح فعلها استحقاق الذم وان
امنع الاستحقاق لما منع وهذه العبارة وان كانت اشدها

الى

التي قبلها غير انها فاسدة بما قررناه في الوجه الاول على العسا
دة الاولى واما من عالها منه كجاء فقد قال في الحس هو ما
للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي بحسبه مع عرو
عرو وجه الصبح والصبح بالنسبة للقادر عليه فعله مع وقوعه
على وجه يقتضي نسيجه ونساده من الحدود بفساد كون
الحسن في الصبح وفساد انما الحسن والصبح على ما سبق عن
قرب واما من قال بالتفرقة بين الحسن والصبح قاله الحسن
هو العقل العاري عن جميع وجوه الصبح وقال في الصبح هو ما
ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي نسيجه و
هو فاسد من وجهين الاول انه مبني على ان الصبح وصفه
في اللقب كيباقى ابطاله الثاني انه ليس تعريف الحسن بانه
الذي اسب عنه جميع وجوه الصبح اول من يعرف الصبح بانه
الذي اسب عنه جميع وجوه الحسن ثم اتفق القائلون
بحسن الافعال ونسجها عقلا على ان من فعل فعل حسنا
واستحق عليه ثناء ونقايها او فعل فيها واستحق عليه ذم وعقابا
انه لا بد وان يكون ذلك لصفه عادة الى نفس الفاعل يستحق
بها الثناء والثواب او الذم والعقاب غير الصفه المحجبه
للحسب والصبح ويباقى ابطاله ومذهب اهل الحق من الاشيا
عرة وغيرهم ان الحسن والصبح ليس وصفان انما الحسن والصبح
ولا ان ذلك مما يدرك بضرورة العقل او بظهوره بل لا يطلاق
للفظ الحسن والصبح عندهم باعتبارات غير حقيقته بل
ايضا فربما يكثر بعضها ويقل لها بالنظر الى الاشياء والارمان
والاحوال ومع ثلثة الاول ان الافعال بسبب ما وافق الغرض
وسمي حسنا والما خالف الغرض سمي قبيحا والما لا يوافق
لا يخالف سمي عبثا وهذا الاعتبار قد يكون العقل الواحد
حسنا بالنسبة الى من وافق غرضه قبيحا بالنسبة الى
من خالف غرضه كقتل دند مثلا فانه صبح بالنسبة الى مواليه
حسب بالنسبة الى اعدائه وهو امر اضائي غير ذاتي كالسواد
والبياض فانه لا يتصور ان يكون المحل اسودا بيضا بالنسبة الى اشخصه الا بالاول والثاني

اطلاق الحس على امرات ربح بانتفاء على فاعله ويدخل فيه الواجبات والمندوبات
وافعال الله تعالى ويخرج عنه المباحات لعدم ورود الشرع بلامر بالتناء على فعلها
وتركها ولو قيل بان الحس ما يجوز التناء على فاعله لكان المباح حسنا لحوار
التناء على فاعله واطلاق الصريح على ما امر الشارع به فاعله ويد
حل فيه الحرام ويخرج منه المكروه كراهة السرية والمباح حيث
ان الشارع لم يجرده فاعله لكن المكروه وان لم يكن فتحا بهذا
لا عيار فليس حسنا عينا والتناء على فعله بدل عيار ان لفاعله
ان يفعل او انه موافق للعرض واطلاق الحس والصريح بهذا الاعتبار
ايضا مما يختلف وتبدل اذ لا مانع من ورود الشرع بوجوب الفعل
في حاله وحرمة في حاله ووجوبه على محض وحرمة على احر الاعتبار
الثالث اطلاق الحس على ما لفاعله ان يفعل ويدخل فيه مع انفا
لان الله تعالى الواجب والمندوبات والمباحات عريان اطلاق الحس
على المباح مختلف فيه من اصحابنا فمنهم من مع منه نظر الى ان
الحس مقصودا لحرص علمه والدعاء الله وليس المباح كذلك و
منهم من سوغه نظر الى ان من فعل مباحا لا يسع على واصفه
ان يقول فعل حسنا من غير نكير من المسلمين وانه لو لم يكن حسنا
لصح ان يقال لفاعله المباح بما فعل ما فعل حسنا وهو خلاف المعروف
من اصطلاح الشرع وعلى هذا فما لفاعله ان يفعل قد يصير ممنوعا
منه بان ورد الشرع بما اذنت في حاله وحرمة في اخرى فلا يكون
ذاتا واصفوا على ان فعل الله تعالى حسنا بكل حال وانه موصوف بذلك
ابتداء سرمدوا فوق الغرض وحالف وان ذلك مما لا يسر ويسدل بسببه
ولا باضافه لكن ان كان فاعله ورد الشرع ففعله موصوف بكونه
حسنا باعتبار الاحسن وسواء كان وافعاله ممنوعا على ان
حال كان وصنه وان كان فعل ورد الشرع لموصوف بكونه حسنا
بالاعتبار الا حرم منها ولا يمكن ان يقال ان فعل الرب تعالى فعل ورد
الشرع بالامر بالسوء على افعال الله تعالى حسنة بمعنى ان الامر بالتناء
على افعال فعل ورد الشرع موحد بعد ورود الشرع كما يحمله
بعض الاصحاب استنباطا من فعل الامر بالمعذوم بعد وروده
فان الوضعا عدم ورود الشرع وعدم حطو رخص ووردها

بال

بالل لما حجت افعال الله عن افعالها كونهما حسنة ولو كان الحمد كونهما
حسنة متعلقتا بقدر ورود الشرع لما كانت افعاله متصفه بكونها
حسنة وهو خرق الاجماع واما ما كان من افعال العقلاء فنل ورود
الشرع لموصوف بالحس والفسح باعتبار موافقة الاعراض ومخالفتها
او بمعنى انهم فعلها لا بمعنى ورود الشرع بالسوء او الذم وعلى هذا الفصل
يكون الكلام في صفة افعال اهل الجنة بالحس حاله وجودها لعدم
وجود الشرع في الاخر واما في رتبة هذا فهل يوصف ما يتوقع من
افعاله في الآخرة بالحس شرعا لمتوقف على ورود الشرع به فان
ورد في ذلك والافعال على ما جعلها من وصف ما سبق من
افعال الله على ورود الشرع بكونها حسنة سرعا لورود الشرع يا
لامر بالسوء على ما مضى من افعاله بكونه الحقوق وصف ما وقع من
افعال العباد فعل ورد الشرع بالحس والفسح بعد ورود
الشرع بالسوء او الذم عليها وان كانت لا يوصف بكونها حراما ولا
واحدة ولا مندوب فان ذلك سعلق بحطاب التكليف ولا يتكلف
بما مضى من الاعمال فعل ورد الشرع ولا يصير مكلفا بها بحطاب و
حد بعد انقضاءها وهذا بخلاف ورود الامر بالسوء او الذم على ما
يضي فان قيل اذا كان فعل الله حسنا بكل حال وافعال العباد مخلوقة
الله تعالى عندكم انه لا اثر للقدرة الحادثة فيها فهي فعل الله تعالى فيكون
حسنة بكل حال فكيف قضت على بعضها بالسوء وقد اختلف اصحابنا
في ذلك فمنهم من قال ان العذرة الحادثة مؤثرة في المقدور ومقتضيه
له حالا ومنهم من قال بما اكتسب من غير تأثير على ما ياتي تحقيق القول
فيه وعلى هذا فالحكم بالتفويض انما هو على فعله او كسبه لا على فعل الله
تعالى ولنا في المسئلة اننا نقول لو كان شيء من الافعال في حاله لم يخل
اسا ان يكون المفهوم من كونه حسنا هو نفس ذات ذلك الفعل او زائد
عليه لا جاز ان يكون هو نفس ذات ذلك الفعل الثلاثة اوجه الاول
هو انما قد يعقل ذات الفعل ويحصل كونه حسنا كاللذم الذي
فيه نفع الى ان يعرف في النظر كما هو مذموم والمعلوم غير المحبول

الوجه الثاني هو انه لو كان هو نفس ذات الفعل لكان ما حكم بكونه قبيحا ان
 يكون مما يله قبحا ضرورة الاشتراك في مفهوم الذات ويلزم من ذلك
 ان يكون الفعل المستحق قبحا ضرورة مماثلته لما هو صحيح في ذاته وهو
 الفعل الذي ليس مستحق الوجه الثالث اناسدس ان افعال العباد مخلوقة
 لله لو كان مستحق القبح هو ذات الفعل والقبح على اصدهم لا يكون مخلوقا
 لله فلا يكون مخلوقا له وهو ممتنع كما ياتي وان كان المظهر من كونه
 قبحا زائدا على ذات الفعل فاما ان يكون صفة له او لا يكون صفة
 اما ان لم يكن صفة له توصف الفعل به يكون ممسعا والاحراز ايضا
 الحسنة بحركة لا تقوم به وهو محال وان كان صفة له فاما ان يكون
 ثبوته او لا سوتة لا جاز ان يكون صفة ثبوته لو حرم الاول اذ قد
 يكون صفة للعدم كما في ترك الحس الواجب والترنك عدم الثبوت
 لا يكون صفة للعدم الثاني انه يلزم من ثبوت المعنى بالمعنى وهو ممتنع كما
 ياتي ولا حاز ان يكون عدمه لان مصدر المفهوم من القبح لا يمتنع ولا يمتنع
 صفة للعدم وهو ترك الفعل الصحيح فالصحيح لا يكون عدما وهذه المحالات
 انما لزم من القول بكون الفعل قبحا لذاته فكان محال فان قيل لا شك
 في وصف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا الا غير ذلك
 من الاوصاف وما ذكرتموه يلزم من اوصاف الفعل بهذه الصفات وذلك
 لان المفهوم من كونه الفعل ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا ان
 يكون المفهوم منه هو نفس ذات الفعل او زائد عليه والتقسيم كالقسم
 والتقرير للمؤثرات كما لتقرير الى اخرى وهو رفع لا عمل الاضافي
 ضرورة فاهو الجواب عنه في صور الالتزام منه هو الجواب عنه محل الاستدلال
 قلنا هذه الصفات اتماع امورا عسارية وصفات وهمية بقدرية بعد
 ها المعدر وعرصا الفارض ليسرطا مدلول هي في نفس الامر صفة
 ثبوته للفعل ولا سلبه فان قالوا والمفهوم من القبح كذلك فقد
 حرج القبح عن ان يكون قبحا لذاته وهو المطلوب ومن هذا المسلك
 بقصر الاستدلال على ان الفعل لا يكون قبحا لذاته ايضا وقد
 اصح الاصحاب المسلك ضعيفه **المسلك الاول** انهم قالوا

لو كان

لو كان الكذب قبحا لذاته فلو قال العاقل ان عشت ساعة اخرى
 كنت بت فقد حضر ذلك الساعة ان كذب فقد صار حرة
 الاول صار قبا وان صدق كذب حرة الاول وعند ذلك فاما
 ان يكون الحس منه في تلك الساعة الصدق والكذب فان كان
 الصدق فليزم الكذب في الحس الاول وهو صحيح وما يلزمه
 القبح فهو صحيح فيكون الحس قبيحا وان كان الحس منه هو
 الكذب فليس الكذب قبيحا لذاته وهو ضعيف من ثبته او حرة الاول
 هو ان العاقل ان يقول ما المانع من ان يكون الصدق في تلك الساعة
 حرة هو الحس ولا سلب انه يلزم من ملازمة القبح ان يكون قبيحا
 وليس العلم بذلك ضروريا وان كان بطرنا فلا بد من اثباته الثاني لما
 اصاب بالارادة القبح بالعلم ولكن ما المانع من كونه قبيحا من جهة
 ملازمة القبح له ومن كونه حسنا من وجه تعلقه بالمحتمل على ما هو
 وعلى هذا فالفعل المطلق لا يوصف بكونه حسنا ولا قبيحا دون
 النظر الى الوجوه والاعتبارات فلما يمتنع من الجمع الثالث سلمنا امتناع
 ذلك ولكن ما المانع من الحكم على حرة بكونه قبيحا مطلقا ما استدر
 الصدق فلما يلزم من القبح واما سدر الكذب فكونه كذبا **المسلك الثاني**
المسلك الثاني لو قال المقابل رغبة الدار ولم يكن قبحا لو كان
 قبحا عقلا فالمقتضى لصفه اما ذات هذه اللفاظ او عدم كونه
 في الدار والمجموع او امر خارج لا حاز ان يقال بالاول والا كان حرة
 قبيحا وان كان رغبة الدار ولا حاز ان يقال بالثاني لان عدم كونه
 عليه الامر الثبوت ولا حاز ان يقال بالثالث فان العدم لا يكون جزءا
 من علة الامر الثبوت وان كان الرابع فاما ان يكون ذلك مقتضى لا
 ذمما لذلك القول عدم كونه رغبة الدار او غير ذلك فان لم يكن لازما
 امكن وجود القول مع عدم رغبة الدار ولا يكون قبيحا وان كان
 لازما فاما لنفس القول ولعدم كونه رغبة الدار ولحس الاول امر
 اخر فان كان لازما لنفس اللفظ لزم القبحان وجد رغبة الدار وان
 كان الثاني والثالث فهو ممتنع لما تقدم من ان العدم لا يكون علة
 ولا حرة للامر الثبوت وان كان الرابع افعال الكلام فم كالكلام في الاول
 ويلزم التسلسل لقابل ان يقول المحكوم بصفته انما هو ذلك اللفظ

مشروطا بعدم زندق في النار والعدم وان لم يكن عليه مقتضيه الامر
 الشئوق ولا حيز علة فلا يمتنع ان يكون شرطا وعند ذلك فما ذكر من لزوم
 المحال لا يكون لازما **المسألة الثالثة** انه لو كان الخبر الكا
 ذب قبحا عقلا لمقتضى ليعبده اما ان يكون صفة لمجموع حروفه
 او لاحادها لا طاران معناه بالاول لاستحالة وجود جملة حروفه
 معا وما لا وجود له امتنع ان يكون متصفا بصفة مقتضيه لامي
 شوق لان مقتضى الامر الشئوق لا بد وان يكون ثبوتا والامر الشئوق
 لا يكون صفة للعدم ولا حيزان معا بالثاني لان جهة اقتضاء
 الصبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب والكذب لا يقوم بكل واحد
 من احاد الحروف والا كان كل حرف حرا وهو محال ولقائل ان يقول
 ما ذكرته انما يصح ان لو كان يصبغ الافعال ويحسبها سيدا اختصا
 صها بصفات مرجحة للحسن والصبغ وهو غير مسلم بل كون الفعل
 صحا او حسنا انما من الصفات لنفسه مثل كون الجرح حروفا
 والعرض عرضا وكذا ذلك وذلك لا يستدعي عليه مقتضيه له على ما
 سلف من اصحاب مذهبنا لا وابل من المعتزلة سلمنا ذلك ولكن
 ما المانع من ان يكون الخبر الصبح على كل واحد من الحروف عند وجوده
 مشروطا اما بالحرف الاول او بحدوث باقي الحروف بعده والاصح هو
 حود الابدان له والمتوسط بوصول السابق واللاحق والقول بان
 الحرفه المقتضيه للصبح انما هي الكذب وهو فلا يقوم بكل واحد من
 احاد الحروف فلهذا من امتناع وجود الكذب لاستحالة اضافة
 كل واحد من الحروف بسعد وجوده بالكذب واستحالة اضافة
 كل واحد من الحروف بسعد وجوده الكذب واستحالة اضافة الجملة
 لسعد اجتماعها وهو محال وعلى هذا فما هو الجواب في صحة اتصاف
 الخبر بكونه كذبا هو الجملة لسعد اجتماعها وهو محال وعلى هذا فما هو
 الجواب في صحة اضافة الحسن بكونه كذبا هو الجملة بكونه كذبا هو
 الجواب في صحة اضافة كونه قبحا **المسألة الرابعة** انه لو
 كان فتح الكذب صفة حقيقية لما اختلف باختلاف الاوصاف
 والاصطلاحات وقد اختلفت باختلاف الوضع فلا يكون صفة
 حقيقية اما المقدم الاولى في بيانها ان الالفاظ والاصطلاحات ما

لغة للمعاني والسميات والاصلا لا يغير بالتابع ولهذا فان معنى
 الجسم لما كان امرا حقيقيا لم يختلف باختلاف اسمائه واما المعنى
 الثانية فسامنها ان صفة القبح في قول القائل فامر زندق مع عدم
 سامه يدستق بار كعمل الواضع قوله فامر زندق فاعلم ان امر الزندق
 او غير ذلك من اقسام الكلام يخرج ذلك اللفظ عن كونها صفا
 بل ولو لفظ به من لا يعرف بدلول لغة فانه لا يوصف بصفوه
 الصبح ولو كان الصبح صفة حقيقيه لما سير بالحرف والمعرفة
 هو صفتها ايضا اذ للقبائل ان يقول ما المانع من ان يكون فتح
 الخبر الكاذب مشروطا بكونه موضوعا للحبر وعدم مطابقتها
 للحبر عنه مع علم المحبر به وانها احيل بشرط من هذه الشروط
 ويخرج عن كونها صفا فبما يخرج عن كونها كذبا والقبح ما هو صفة
 للكذب فيكون باعاليه في الوجود والعدم **المسألة الخامسة**
س انه لو كان الكذب الذي لا عرضة له في ذاته لكان
 الكذب الذي يستفاد به عصمة دم سي او ولي عرطا لم يصد
 قتله في حاضريه كونه كذبا وليس هو كذلك بل هو حسيروا
 حب باسمه تركها جماعا ولو كان صفا لما كان واجبا ولتبادلان
 بقوله لا نسلم ان الكذب في الصورة المعروضة حسيروا واجب
 بل الواجب انما هو دفع الهلاك عن النفس وتخليصه مع القعدة
 عليه وذلك يمكن بان ياتي بصورة لفظ الحبر من غير قصد
 الاحبار فلا يكون كاذبا في نفسه الامر وان كان كاذبا في
 الظاهر وازال يمكن الكذب متعينا في الدفع كان الاتقان
 به صفا احسنا ولا واحبار ان سلمنا بعد ذلك دون قصد
 الاخبار عن ان الاخبار يمكن دون الكذب بطريق التعريف
 والتورية وقصد الاخبار عن غير المستول عينه وعلى هذا
 فلا يكون كاذبا في نفس الامر ولهذا قال عليه السلام ان في المعاد
 ض لمندوجه عن الكذب وازال يمكن الكذب متعينا في الدفع لم
 يكن واحبا ولا حسنا نعم غايته انه كاذب في ظاهر الامر دون با
 طنه فلا يكون كذبا ولا صفا في نفسه سلمنا بعد ذلك دون
 الكذب ولكن لا نسلم مع ذلك وجوبه ولا حسنه بل الواجب والحسن

ما لا زمة من دفع الهلال عن النبي ولا نسلم ان اللازم هو نفس الملتزم
فاللازم واجب حسن والملازم صحيح نعم غايه ما فيه انه لا يقتضي
بحرمة ولا لزوما الا بمرئيه لانه امر شرعي فلا يمتنع استفاؤه مع وجود
ما يقتضيه لما في هوارح من المقتضى واما البيع فصفه حقيقته
لا يزول بالمنازع وان نال حكمها الشرعي **المسالك السادس**
لو كان الظلم قبحا لوجه عايد اليه للزم منه امر ممتنع فسمع وبيات
الملازمة من وجهين الاول انه يلزم منه عدم المعلول على العلة
وسانه ان يفي الظلم محققا بل وجود الظلم ولهذا فانه ليس لفاعله
ان يفعلها واذا كان في الظلم محققا بل وجود الظلم فلو كان الفسخ
معللا بحبه عايدة الى الظلم لكان المعلول متقدما على علته وهو
محال الثاني انه يلزم منه تعليل الوجود بعدم وتعليل الوجود بالعدم
ممتنع كما سبق وسان ذلك في هوارح البيع وصفه وجوده فان يقتضيه
لا يمتنع ولا يمتنع وصفه لعدم فكون عدما فالصح وجوده واذا كان وجوده
فلو كان معللا بالظلم لكان العدم بمن جملة علته وسانه ان مفهوم الظلم
اضرار غير مستحقة وكونه قد عدى فكون داخل في العلة وهو محال
وهو فاسد ايضا فان لقابل ان يقول لا نسلم الملازمة وقولكم في
الوجوه الاول ان في الظلم متقدم على وجود الظلم غير مسلم ان الفسخ
للظلم والصفة لا يتقدم على الموصوف بل المتقدم انما هو حكم اهل العرف
على ما هو حد من الظلم بانه قدس وجوده صحيح وليس ذلك
ما يوجب عدم فيح الظلم على الظلم وحكم الشارع سرعه الابد
المراخضة على الظلم بعد وجوده والسرعة تكون سابعة ابداعا
الافعال والسرعة من الشارع لسببها للفعل وقولكم في الوجه
الثاني انه يلزم لتعليل الوجود بالعدم غير مسلم قولكم البيع وصفه
ثبوته ممنوع قولكم لان مقتضيه لصفة العدم قلنا ان دل ذلك
على كون المقتضى عدما فالبيع ايضا صفة لثبوت الحسن لو اوجب فكون
عدما كما سبق وان سلمنا انه وجود ولكن لا نسلم ان العدم داخل
في علة قولكم عدم الاستحقاق داخل في مفهوم الظلم لا نسلم ذلك
وسلمنا ان ملازم للظلم ولكن لا يلزم ان يكون اللازم داخل في مفهوم
الملازم وسلمنا ان عدم الاستحقاق داخل في مفهوم الظلم ولكن

ما المانع من ان يكون علة الفسخ من الظلم ما هو الامر الوجودي فلو كانت
مشرطاً بالقيود العدمية فالقيود العدمية بشرط لا جز عليه سلمنا استنناع
التعليل بمفهوم ما للفظ ولكن لا يلزم من امتناع تعليل بيع الظلم بما
لظلم امتناع ايضا فبالظلم حقيقة وان لم يكن معلولا لشيء ما وذلك
لان في الظلم عندنا من الصفات المتشابهة التي لا علة لها ككون الحجر
والسوار سوارا وحوزه **المسالك السابع** هو ان فعل العبد لو
كان حسنا وصح الذات حقيقته كما يختار فيه وليس محتمرا فيه فلا
يكون حسنا ولا فصحا اما بان المقدمه الاولى فان كل فعل لا يكون العبد
محتمرا فيه لا يكون موصوفا بهذه الصفات بالاجماع مباد منهم واما بان
ان المقدمه الثانية فهو ان عند وجود العذرة مع الداعي للعبد على
الفعل ما ان يكون الفعل واجبا لا يمتنع تركه واما ان عسر واجب
بل يمتنع تركه فان كان الاول فهو مضطرا ففعله من عجز احسار وان كان
الثاني فان توقف رجحان الفعل على الترك على مرجح فاللازم في الفعل
مع وجود ذلك المرجح كالكلام في الاول وهو يتسلسل وان لم يتوقف على
مرجح فاذا حصل كان حصوله اسما من غير مرجح فلا يكون العبد محتمرا
فيه ايضا ولتقابل ان يقول لا نسلم ان فعل العبد غير مختار فيه فلو كان
الفعل عند وجود العذرة والداعي واجبا او لا يكون واجبا فلنا القدرة
الحادثة وان كانت مخلوقة لله تعالى بالاحكام منا ومنكم عزان فعلقها
بالمقدور عندنا والحدار المقدور مستند الى العبد وعلى هذا فيقول ان
تعلقت القدرة بالفعل فهو واجب الحصول وان لم يتعلق به فهو غير
واجب الحصول ووجوب الحصول بعد التعلق بدلا عن عدم التعلق
لا يخرج العبد عن كونه مختارا لان عدم التعلق بدلا عن التعلق و
الاختيار من هذا التفسير هو المتبصر في انصاف فعل العبد بالحسن والفسخ ولو
لذلك كانت افعال الرب يوما اضطرارته او اساقته وخرج عزان
يكون مختارا وهو خلاف الاجماع منا ومنكم ثم وان سلمنا ادلاله ما
ذكرتموه على امتناع انصاف فعل العبد بالحسن والفسخ الحقيقي فهو لا
يتم لكم في البيع والحسن الشرعي فان من كان مضطرا في الفعل وقدرة
عسر مؤثرة فيه لحركة المرفق والنائم والمنع عليه فانه لا يوصف بفعله
عسرا ولا يمتنع شرعي فاما هو جوابكم في الحسن والفسخ الشرعي هو جونا

في الحفنة وان سلمنا دلالة ذلك في افعال العباد المختار من فهو عرطا
برفي افعاله الله تعالى والالتزام ان يكون مضطرا الى افعاله وان يكون و
قوع افعاله انفاقا وهو محال وللصوم شبه استدلاله والزامه ما
الاستدلاله فثبت بان الاولى انهم فالوا العقل، مجموع على فتح
الكذب الذي لا عرض فيه والجهل والكفران والظلم وحسن الصدق
المصر والعدل والامان والعدل وان معلوم بالضرورة من عنراضنا
فة الى حالة دون حاله ولا عرف ولا شريعة ولهذا قد يعتقد
ذلك من لا يعرف العرف ولا يعتقد شريعه كالبراهمة وغيرهم فدل
على كون الحس والقبح داسا وان يدرك بضرورة العقل الثانية
انهم قالوا من غير له حصل عرض واستوى في حصوله الصدق
والكذب في فطره مال الى الصدق واثره قطعاً وان لم يكن عار
فا بالعرف ولا معتقداً لشريعه وليس كذلك الاحسنه في نفسه
وكذلك يعلم ان من راي شخصاً مشرفاً على الملاك وهو يدور على العاده
فانه يسل الى اساده وان كان لا يرجو منه ثواباً بان لا يكون معتقداً
لشرايع ولا مجازاة وشكر ايا بان يكون المتيقن من عاقبه ان يكون
طفلاً صغيراً او مجنوناً لا يعقل ولا يدرك من يرى ذلك حيث مرفوع من التناء
والشكر ولا له فيه عرض من يقع ولا دفع ضرر بل ربما كان بصور ربا
لثقب والعناء فالمرتب الايمان يكون ذلك احسنه في نفسه واما
الشبهه الالزامه فحشر شبه الشبهه الاولى انه لو كان التسمع
هو يدرك الحس والقبح لما فرق العاقل من دور والسمع من بين
احسن الله واسا وهو مسموع قطعاً الثانية انه لو لم يكن معنى الحس
والقبح مفهوماً قبل ورود الشرع لما فهم ذلك عند وروده واللا
زم مسموع البالد انه لو كان حسرا لافعال لكونها مأمورة او مأمورة
فيها لما كان فعل الله تعالى حسناً اذ هو غير مأمور ولا مأمور فيها
الرابعة انه لو توقف معرفة الحس والقبح على ورود الشرع لتوقف
معرفة الوجوب على الشرع ولو توقف معرفة الوجوب على الشرع للزم
منه اتمام الرسل على ما سبق في النظر الخامسة انه لو توقف
معرفة الحس والقبح على ورود الشرع لما كانت افعال الله تعالى قبل
ورود الشرع حسنه وهو خروج عن الدر العباد به لو كانت

لا معنى للحس والقبح الا ورود الشرع بالاطلاق والمنع لجواز مراده تعالى
اذ يامر بالمعصية ونهى عن العبادات السابقة انه لو كان الحس والقبح
متوقفاً على ورود الشرع لجاز اظها المعجزات على ما كاذب في رسا
لته وذلك بما يودح في صحيح السواب الثامنة انه لو توقف معرفة
الحس والقبح على ورود الشرع لا مسموع الحكم ينبغي القبح عن الكذب
في حوايه تعالى والجهل عليه وهو مسموع التاسعة انه لو توقف معرفة
الحس والقبح على ورود الشرع دون العقل لما حكم بها من لم يعتقد
الشرايع والالزام ممنع العاشر انه لو توقف الحس والقبح على ورود الشرع
لا مسموع لتسلسل شرع الاحكام والافعال بالمصالح والمناسد وفي ذلك
سذباب القياس وتعطل اكثر الوقايع عن الاحكام ولو يقولوا به و
الجواب اما الشبهه الاولى للاستدلاله فلا تسلم اجماع العقلاء
على الحس والقبح فيما قبل فان من الملاحدة من لا يعتقد ذلك وهم من جملة
العقلاء، كيف وان من صور الشرايع فتح ابلاد الهام من غير حزم ولا عرض
وحتى لا يوافق عليه بل يقول بحسن مراده ابلاد من غير حزم ولا عرض
ثم وان سلمنا افعال العقلاء على ذلك ولكن لا تسلم ان يدرك العلم
بالضرورة وبسائر من وجهين الاول هو ان الضرورة لا معنى له الا ما
لو خلى الانسان ودواعي نفسه من سدا شوه من غير التفتات الى
نظر او عرف مسموع لو وجد نفسه مصافاة غير جاه عنه وذلك كما العمل
باستحالة اجتماع الضدين وان الواحد قبل من الاثنين ان الواحد
في ان واحد لا يكون في مكاتب وكما حده الانسان في نفسه من الاله
والغم والحزن والفرح وغير ذلك ولا يخفى ان ما مثل هذه الاشياء
ليس كذلك فلا يكون العلم بها ضرورياً الثانية هو ان العلم بالضرورة
لا سارع فيه خلق لا بصور على مثلهم التواطي على الكذب والمحال
عادة ومن خالف ونفى كون العلم بهذه الامور ضرورياً بهذه المثابة
فلا يكون ضرورياً وربما قيل في بيان امتناع الضرورة وجهان لخران
الاول هو ان الحكم يكون الكذب والظلم قبحاً قصده تصديقية
والحكمة تصديقية لا يمكن دون تصور مفرجاته ولو كان العلم به
ضرورياً لكان العلم بحقيقته الكذب والظلم ضرورياً وليس
كذلك وهو فاسد فان القضية الضرورية التي تصدق العقل

ض

بها من غير توقف على امر خارج عن تصور مفرداتها بل اذا تصور
 مفرداتها يادرا العمل بالنسبة الواجبة لاولها من غير توقف
 على امر اخر فكون معنى الظلم والعجز غير معلوم بالضرورة لاسا
 في ان يكون النسبة بين الظلم والعجز تصورهما بالضرورة
 ولهذا فاما علم استحالة الجمع بين السواد والبياض بالضرورة
 وان كانت حقيقته السواد والبياض غير معلومة بالضرورة
 على ما يحده كل عاقل من نفسه الثاني هو ان الضرر لا يحكم
 بغيره على مذهب المعتزلة حتى يدعى عنه جميع وجوه الحسن
 والا فهو حسن ثم الوجوه التي لحسن الضرر ولا يلزمها انما يتوصل اليها
 عندهم بالنظر والاستدلال وما كان ثبوتها نظريا ففعله يكون
 نظريا فاذا كان صحيح الضرر متوقفا على اساءة وجوه الحس ونفها
 نظري فالعلم بغير الضرر نظري وهو غير صحيح ايضا فانهم حثت
 فضاكون صحيح الضرر وضرورا انا فضاكون على وجه كلي يطلق
 وهوان الضرر المحرر عن جهات النفع صحيح ودعوى العلم بالضرورة
 بذلك لا تنافى عدم العلم بالضرورة بل الضرر في احوال الصور
 واذا عرف دليل امتناع الضرورة فالاصار على محرد الدعوى
 لا يكون كافيا كفا وانما مدلا بومس المعارضه بدعوى العجز
 وان يعرض للدلالة مع تعددها فقد يطلب دعوى الضرورة فان
 الضرور لا يكون نظريا ولن سلمنا انه معلوم بالضرورة و
 لكن لا سلمنا ان الحس والعجز وان الحس والعجز راجي للحس
 والعجز على ما استاه قولهم ان ذلك قد يكون مع قطع النظر
 عن الشرايع والاعراض واختلاف الاحوال لا سلمنا ذلك على
 ما سلمنا في الشبهة الثانية واما الشبهة الثانية فمذمومة
 ايضا اما ما ذكره من اشارة الى الصدق على الكذب في الصور
 المفروضة فهو مستدل على ما هو معلوم بالضرورة عندهم
 وهو اما ان يكون العلم بالضرورة في نفس الامر كما هو معتقد
 هم فلا معنى لاثباته بالنظر وان الضرر لا يقد يطل منه هم
 في دعوى الضرورة وان سلمنا امكان الاستدلال منه ولكن
 لا علموا ما ان تقال بالتوازي سلوك طريق الصدق والكذب في العرف

الشرعي

الشرعي والعقلي وموافقا للعرض ومحالفة نقيضا واثباتا
 اول يقال بذلك فان قيل بالاستواء في جميع هذه الجهات فلا سلمنا
 اشارة الى الصدق على الكذب وان قيل بالتفاوت فقد يطل الاستدلال
 وما ذكره من صور ابعاد المسرف على الهلاك فمدفع اصار اجاز
 ان يكون الميل لذلك لمحصل عجز من ينكر وما في العاجل او ثواب
 في الاجل او لما يلحقه من رقة الحسنة الذي لا يفتن عنه طبع
 انسان ما او دفع وهم العجز في حقه بان بعد نفسه هو المسرف
 على الهلاك وبعد ذلك العجز معرضا عنه فانه يسبغ اعراضه عنه
 فاذا اعرض هو عن ابعاد ذلك العجز فتقدر في نفسه بغير ذلك
 العجز اعراضه عنه ودفع ذلك عن نفسه بالميل الى الاعراض فان
 يدرد ذلك في حق من لا يعتقد الثواب ولا يتوقع الثواب ولا هو من
 لا يلحقه رقا الحسنة بالنسبة الى المسرف على الهلاك ولا عرض
 صحيح الاعراض في نفسه فلعلم الميل الى الاعراض سبب سبق
 الوهم الى العكس وهو اعتقاد ان الثناء والمدح معارر بصورة
 الاعراض لما وحده من معارر بصورة الاعراض للثناء والمدح في
 بعض الصور فان فرض في شخص لا يسول عليه هذا الوهم ايضا
 فلا سلمنا ان مثل هذا الشخص يمثل في الاعراض بل ربما كان يميله
 عن الاعراض الى الصبر من غير دفع عاجل ولا اجل ولا فية في
 معصده محالفة عرف شرعي ولا على تروان سلمنا دلالة ذلك
 على العجز والحس في افعال الاعراض ولكن لا سلمنا افعال
 لانه تقا مع انها من صور النزاع الا طريق فاسر الغائب وهو مستقدر
 كما سبق ولهذا فان السيد لو ترك عبده واماه تركبون الفوا
 حسن وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لكان ذلك صحيح منه وقد
 وحدهم ذلك حواله تقا بالنسبة الى العبد ولو لم يسمع منه ذلك
 فان قيل الامكن بغير ذلك من الله تقا ان لو كان قادرا على منع الحق
 من المعاصي ولا م انه قادر عليه على ما هو مذهب النظام فان
 قلتم انه فقدر على ذلك بان لا يخلق لهم القدرة على المعصية فاما

يصح ان لو كان هو الحاق لعدوهم وهو عن مسلم كما هو مذهب
معروا واصفا انه لا يخلو ما ان يكون الرب تعالى عالما بان من ارتكب
الفواحش لا يرحم اوله يعلم منه ذلك لا حاز ان تعالى بالتأني والاع
كان الرب تعالى حاهلا بعواقب الامور وهو متمتع وان عالما بان لا يرحم
حرمتها عن ارتكاب العاصية لا يكون معلا ورب الرب تعالى عن نفسه
من الاساءة بها والالزام من عدم الاسان بها ان يكون علما الرب تعالى
جهلاد الكلام انما هو مفروض في علم الله انه لا يرحم عن المعصية وان
لا بد من فعلها فلا يكون عدم حرمتها مستقرا فلنا اما الاستكثار الاول
بما سنده من انه لا طلق الا الله واما الله فهو عسى لا في حق
السيد فانه اذا علم الله تعالى من عبده السيد مع اطلاعه على ارتكاب
الفواحش انهم لا يبدوان تقع الفواحش منهم وانهم لا يرحمون فلا
يكون حرمتهم من حرمة السيد مقدورا له فترك ذلك لا يكون مستقرا
ومع ذلك فقد استعمل عرفا ولم يستعمل في حق الغائب عرفا
فانما والحواب عن الشبه الالزامية اما الاول فلا يكران العا
فل قد ورد الشرع لحسن الاحسان وبيع الاساءة ولكن لا يتم ان مستند
ذلك في الفعل وحسنه في نفسه بل مستند ذلك وان لم يكن
هو الشرع فوافقته العرض ومخالفتها واساع العرف العاد حتى
انه لو فرض استقاء ذلك فلام ان العاقل لحسن الاحسان وبيع
الاساءة وعن الشبهة الثانية اننا لا نكران حقيقة الفهم معلومة
فقد ورد الشرع لكن بمعنى مخالفة العرض ومعنى انه الذي ورد
الشرع فيه بالنهي والمنع من الفعل ولا سراع في ذلك وانما النزاع في
كون الحسن والفهم ذاتا لما وصف به من الافعال وليس في فهم
معنى الفهم بالاعساء المذكور ما يوجب كونه ذاتا لما وصف به عن
الشبهة الثالثة اننا لا ندعي انه لا يحسن الا ما امر به او اذن في فعله
حتى يعلم بان افعال الله تعالى ليست حسنة او ان يكون ما مورارها
او ما دورها بل ما امر الشارع بفعله اذ ان فيه فهو حسن ولا
يعكس نفسه بل قد يكون العقل حسنا باعباد موافقة للعرض

171 او اعسار اية ما مور بالثناء على فاعله وبهذا الاعسار كان فعل الله
حسنا وافق العرض وحالف وعن الشبهة الرابعة ما سبق
وعن الشبهة الخامسة ان الحسن والفهم وان كان قد يقرر و
بالسرع بالمنع والاطلاق فلام انه لا يحسن ولا يبيع الا بالشرع حتى
لذنا ما قبل بل الحسن والفهم من ورود الشرع كما عرف ولا
يلزم من محقق معنى الحسن والفهم بغير ورود الشرع بالمنع والاطلاق
ان يكون ذاتا لافعال وعن الشبهة السادسة اننا اذا كانت
حسن الطاعة بمعنى ورود الشرع بالامر بها وفتح المعصية بمعنى
ورود الشرع بالنهي عنها فلا يمنع عندنا الامر بان كان معصية و
فما بسبب ورود النهي فحرم وكذا لا يمنع ان ورد النهي ما كان
طاعة وحسنا بسبب ورود الامر به وبصر ما كان حسنا
لا يبدى صحا وما كان فتحا حسنا بهذا الاعتبار وعن السابعة
وهي من الاول اننا ندعي ان الحسن والفهم لا يكون الا بورد الشرع
كما قرناه وعند ذلك فلا يلزم اسفاء الحسن والفهم قبل ورود
الشرع الثاني وان كان لا معنى للحسن الا ما حسنه الشرع ولا
معنى للفهم الا ما صحه الشرع فلام انه يلزم من اسفاء الفهم قبل
ورد الشرع جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب في الرسالة
الهمم الا ان يكون مدرك امتناع ذلك البيع وليس كذلك وهذا هو
الحواب عن الشبهة الثامنة والتاسعة والحواب عن الشبهة
لعاشرة انه وان امسح الحكم بالحسن والفهم على المصالح والمعاسد
باعسار ورود الشرع قبل وروده فلا يمنع ذلك باعتبار اخر
كما سلف اذا امكن نقل الفعل بما فيه من المصلحة الحسنة
باعسار موافقتها للعرض وبما فيه من المفسدة العينية باعسار
مخالفتها للعرض وعلى هذا القياس لا يكون منقطعا سلكنا
حسن الافعال وفتحها لذواتها ولكن لا نسلم احسن الحسن
والبيع لوجه هو في نفسه عليه كما هو مذهب المتأخرين من
المعتزلة وبيان امتناعه من اربعة اوجه الاول ان ما احص

الحسن والفتح من الوجه والصفة حازان يكون محمولاً عن معلوم
عندهم ولو حازاناً حصاصاً من أحد الفعلين المتماثلين بوجه محمول
بوجه نفسه أو بحسبه فما المانع من احصاء كل المتماثلين
بصفه نفسه عن معلومه ولكن بما لا يسمى منه نفس المتماثل
من السن أصلاً التثنية لأنه لا مانع من احصاء الفعل عند هذا
القابل بوجه بوجه حسبه وبوجه بوجه فحده ولهذا قال
حد الحسن ما احصر بوجه من وجوه الحسن مع غيره عن وجوه
الفتح وكذلك الفتح ما احصر بوجه من وجوه الفتح عرويه
عن وجوه الحسن وعند ذلك فاما ان يكون الفعل الواحد حسناً
وفسحاً وليس ذلك من أصل هذا القائل واما ان يقال انه لا حسن ولا
فتح فلهذا ساء الحسن والفتح مع وجود علمه فلا يكون ما قبله
علمه علمه لان شرط العلة الاطرار كما بان وهو خلاف الغرض وان قيل
ثبوت حكم واحد الوجهين دون الآخر ليس هو اولى من العكس على
انه مخالف لمذهب هذا القائل الثالث هو ان مذهب الحاشي القائل
بهذا القول اساء الاحوال ومع القول باساء الاحوال منع التعليل
الرابع هو ان الكذب عندهم معلق بخصوص الكذب وبمع الظلم
معلق بخصوص الظلم ولذلك حسن الايمان معلق بخصوص الايمان
وحسن الصدق معلق بخصوص الصدق وهذا قولوا ان اذا
علمنا حبه الكذب علمنا الفتح وان حركنا ما عداه وكذلك
في باقي الصور والفتح حكم واحد وكذلك الحسن وقد بان ان
الفعل الحكم الواحد معلق بمختلفة فمع عدمه وسبب
سائر زياده شرح وارضاح في العلة والمعلولات وان سلمنا
ان حسن الحسن وفتح الفتح معلق بوجوه عائدة الى الفعل ولكن
لام ان من فعله حسناً واسحق عليه الثواب والتناء او
فعل فسحاً واسحق عليه الذم والعقاب لا بدعاً يكون ذلك
لصفه عائدة الى فعل الحسن والسيئ كما هو مذهب القائلين
بالحسن والفتح العقل كما سبق اصابة وسائر ان يعلل
اسحقاق الحسن للثواب والسيئ للذم والعقاب بان يكون التقا
لله فالا بالاحوال فالوصف او سفيرها فان كان قابلاً لشيء الاحوال

فلا حكم ولا علة وان كان قابلاً بالاحوال فالوصف الموصف
لا يستحقان الثواب والعقاب بفعل الحسن والفتح اما
ان يكون معلوماً او محمولاً لا حازاناً يكون عن معلوم لما
سبق في ان يقال يعلل الحسن والفتح بوجوه عائدة الى
الفعل عن معلومه وان كان معلوماً فاما ان يكون هو
نفس فعل الاحسان والاساءة او يكون الفاعل عالماً بما
يفعله ومريد له او عالماً بحسن ما يفعله ومريد له او بمعنى اخر
فان كان الاول فالاحسان والاساءة من صفات الافعال والافعال
لا يوجب للفعل حالاً واقرب دليل يدل عليه ان الفعل لا معنى
له الا وجوده الاثر عن الموتر ووجوده الاثر ليس من صفات الموتر
فلا يكون موجباً حكمه في الموتر كما بان بغيره في العلل والمعلولات
وانضافان الفعل حادث ولو ارجح حكمه الفاعل لمجرد اللبارة
بما من صفاته اجكام وصفات قائمه بما لم يكن فعل وجود
الفعل ويلزم من ذلك ان يكون ذات الرب فاعله محلاً للحوادث
وهو محال على ما سبق واصحابه ترك الواجبات وهو نفى
محص والفتح لا يكون علة للحكم الحالى وان كان الوصف هو كون
الفاعل عالماً بالحسن والفتح مع القصد والارادة فهو مجمع على
اصولهم انما وسائر ان من كان عالماً بصراحتهم وقصد الحاشي
رفعت ان يكون مستحقاً للذم والعقاب على اصلهم
ولذلك من علم بصلحة انسان وقصد احادها فهو محسن وسحق
للتواب والمدح وعلى هذا فليزمن ان يكون مستحقاً ومحسناً عند
اجتماع الامر من الضرورة وجود حسبه الاحسان والاساءة
على ما ذكره ومع ذلك لو كان النفع المتأخر عن الضرر السا
بق مرجوحاً فانه لا يكون محسناً عندهم وكذلك لا يكون مستحقاً
عندنا اذا كان الامرنا لعكس مع ان حقيقه الاحسان هو
حودة وما سبق من الاساءة عن محلة بالاحسان اللاحق
وكذلك بالعكس ان كان ما به التعليل سبباً اخر فلا بد من
بشورنا واقامة الدليل عليه وبما استوفيناها الى
ههنا عام ملة الحسن والفتح المسئلة الثانية

في انزال حكم قبل ورود السمع فذهب اهل الحق من الاشاعرة وغيرها
ان الاحكام باجموعها سمعة وان لا حكم قبل ورود السمع وذهب
المعزلة بناء على فاسد اصولهم في التحسين والسميح عفا الى ان الافعال
منقسمة الى حسنة وفسحة كما عرف فاما الحسن فقالوا ينقسم الى
ما يقضي العقل فيه باستواء فعله وتركه ثم ما فعله الاول وتركه منه
في السمع واسماء الضرر عنه ويسمى مباحا وربما قال بعضهم ان
المباح ليس حسنا ولا ما فعله اول تركه ثم ما فعله اول تركه
تركه منه ما يلحق الذم تركه فسمى اجبا ومنه ما لا يلحق الذم تركه
فهو مندوب ثم سمي الواجب العقلي فقالوا لا يحلوا ما ان يكون
وجوبه لمعنى في نفسه او لا لمعنى في نفسه بل لغرضه فان كان الاول
فهو كسبب المنعم والايمان والعدل والانصاف وكوزن ان كان
الثاني منه ما يستقل العقل بدركه كوجوب النظر منه بالاستقلال
العقل بدركه دون السمع كوجوب العبادات من جهة ما فيها من
اللطيف المانع من الخشاء واحتلغوا في وجوب الفل الذي يلزم تركه
السمع من حيث هو ترك السمع فقال بعضهم ان اخذ الترك كان واجبا
وان تعدد الترك لا يكون الواجب من التزويك واجبا الا كان المباح
الذي يلزم منه ترك الحرام واجبا وقال الكعبى ما كان ترك الحرام فهو
واجب من حيث هو ترك الواجب وان كان مباحا واصلفوا ايضا
في عدم فعل السمع هل هو واجب لا واجب على ان يجب على العاقل
دفع الضرر عن نفسه عفا وعن غيره شرعا واما الفصح فيقسم
انصافا ما يلحق الذم بفعله ويسمى حراما فتر منه ما هو حرام لعنه
كالكذب والظلم ومنه ما حرام لغرضه كالفعل الذي يلزم من تركه واجب
فاحتلغوا فيما لم يضر العقل من حصره ولا يوجب تهم من قال ان قبل ورود
السمع على الحضر ومنهم من قال على الاصح ومنهم من قال هو على الوقت
وقد اخرج الاصحاب بالنقل والعقل ما استقل قولهم وما كما
معد بين حتى نعت رسولنا ووجدنا حجاج به انه امن من العذاب
فل بعثة الرسل قبل على انه لا وجوب ولا حرمة قتل بعثة
الرسول من حيث ان الواجب ما لا يؤمن من العذاب على تركه والحرام
ما لا يؤمن من العذاب على فعله وان العقل غير موجب ولا

محرم

173 محرم والا لقال وما كما معد بين حتى يرض قهرهم عفا فان قبل ليس
في الالة ما يدل على ثبوت الاحكام بالشرع اما قبل ورود
الشرع فلم يرد وروده وما بعد ورود الشرع فسكوت عنه
في الالة والمسكوت عنه لا يكون الالة دليلا على ثبوت حكمه فيه
او نفيه عنه الا بطريق المفهوم ولا يكون حجة سلمنا
دلالة الالة على لزوم العذاب بعد بعثة الرسل ونفيه قبل
البعثة ولكن ليس فيها ما يدل على لزوم العذاب بالبعثة وان
كان لا دنا عند ما وهذا كما يقال الا كرمك حتى راس
الشهر وان كان الاكرام متحققا عنده سلمنا لزوم العذاب
بالبعثة ولكن لا يستلزم لزوم العذاب من لوازم الوجوب
والخطر ولهذا فانه بدلا بعد من ترك الواجب وفعل
المحرم ما على عفو او شفاعته واذا لم يكن لازما لم يلزم من
وجوده ولا نفيه وجود الحكم ولا نفيه سلمنا ملازمة
العذاب للوجوب والخطر ولكن بعد ورود الشرع او قبله
الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم من ابقاء
العذاب قبل ورود الشرع ابقاء الوجوب والخطر فله
سلمنا انه من لوازم الوجوب والخطر المستند الى الشرع و
لكن الوجوب والخطر المستفاد من الشرع او العقل الاول
مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم من ابقاء الوجوب
والخطر المستند الى الشرع قبل ورود الشرع ابقاء الوجوب
والخطر مطلقا سلمنا انه من لوازم الوجوب والخطر
مطلقا ولكن لا سلمنا انه يلزم من ابقاء الحكم الى الشرع
اسناد المنزوم الى الشرع سلمنا انه يلزم من ذلك اسناد
الوجوب والخطر الى الشرع وانه لا يحقق هذا الشرع ولكن
ليس فيه دلالة على امتناع ما عدا الوجوب والخطر قبل الشرع
وذلك كالمندوب والمباح والصحة والبطان وغير ذلك من
الاحكام سلمنا دلالة ما ذكرتموه على حصر مدارك الاحكام
في الشرع ولكنه معا وضعا يدل على امتناع ذلك وذلك ان لو
حصر مدارك الاحكام في الشرع لا يصح في الفحام الرسل كما سلمنا

في وجوب النظر والحواب عن السؤال الاول ان المقصود من الالتهام
هو ابتغاء الاحكام قبل ورود الشرع لانه لو وقع الاتفاق عليه
ووقع الخلاف فله وبه جواب السؤال الثالث ايضا وعن الثالث ان
نوع العذاب بالعقل وان لم يكن لازما للوجوب والحظر فلا ريب
عدم الامن من العذاب كما تقدم واللازم قبل ورود الشرع منتف
على ما بطلت به الالتهام فلا يلزم ودعي هذا فخرج الجواب عن الرا
بع والخامس والجواب السادس ان اذا سلم لزوم عدم الامر من
العذاب للوجوب والحظر على ابتغاء اللازم قبل ورود الشرع فنلن
مه من ابتغاء الملزوم وهو المطلوب وعن السابع انه ليس المقصود
من دلالة الالتهام عن ابتغاء الوجوب والحظر ما عداه فانما نثبت
بدليل اخر وعن الثامن ما سبق في وجوب النظر وبما سمك به
من جهة النقل قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
وجه الاحجاج بانه نفي احتجاجهم على المواخذة بترك الواجبات
وارتكاب المحرمات بعد بعثة الرسل واستطاعتهم الحجة قتل
البعثة وذلك يدل على نفي الوجوب والحظر قبل البعثة وعلى اثباته بعد
البعثة عن ان دلالة الله دون دلالة الاول لكونه مقهورا ودلالة
الاول منطوق بها ولا يخفى وجه الكلام عليه نفيا واثباتا واما
المسلك العقلي فما ساء في وجوب النظر من امساع الاجاب و
التحريم بالعمل وقد استقصينا تقريره واعتراضا وانفصالا
فعلك نقله الى ههنا عن ان محض نفي الوجوب والتحريم واما
دليل ابطال الاباحة فهذه المباح اما ان يراد به ما لا يخرج
فعله ولا تركه واما ان يراد به ما صرفه من الفعل والترك او معنى
اخر فان كان الاول فلا يتكون الافعال قبل ورود الشرع
سواء بهذا التفسير عن ان النزاع واقع في التسمية ولهذا
فان افعال التارك لا يخرج عليه فعلها لا تركها وكذلك افعال الرهايم
والصبيان ولا يوصف كونهما مباحا لفظا وان كان الثالث
فالمحرر بالاجماع لا يخرج عن الشرع والعقل ولا شرع قبل و
دور الشرع والعقل وانما يحرم عندم فيما لم يفرضه بحسب
لا يح والالتزام كان الفعل حسنا وكان واجبا او مندوبا عندم ولو

كان فبحال كان حراما او مكرها كما سبق من تفصيل مذاهبهم
وعلى هذا فحصر العقل فرع محسن العقل وتبنيها وقد ابطالناه
ثم يلزم عليه شبهة القابلين بالحظر وهو ان العالم وما فيه
ملك لله تعالى وان التصرف في ملك الغير لغوا ذمة فيه والقبيل
لا يكون محررا فيه ولا يلزم من عدم ورود النهي من الشرع ابتغاء
العقل والا للزوم من اساء المحرم من الشرع ابتغاء التساوي وليس
احدا الامر من اولى من الاخر وان كان الثالث فلا بد من بظهوره
واقامه الدليل عليه فان قبل المباح هو المادون في فعله وقد
ورد دليل الاذن وان لم ترد صورة الاذن وسانه هو ان خلق
الطعموم في الماكولات والذوق فنا وعرضا بالادلة العقلية
انها نافعة لنا عن مضر مع تمكنه لنا منها مخلوق قد رنا
علمها دليل الاذن منه لنا في الاكل وذلك كما لو قدم المالك
الطعام بين يدي انسان وعرفه انه نافع له غير مضر ومكته
منه فانه يكون اذنا منه لانه الاكل عرفنا فلنا فاذا كان مادونا
فيه من جهة الشرع واما حصة من جهة الشرع لا من جهة العقل
وهو ان كان متمتعا فيه تسليم المطلوب واما العا يكون
بالوقوف فان اراد اياه ان الحكم على الافعال بالوجوب والحظر
والاباحة موقوف على ورود الشرع فهو المطلوب وان اراد
وايه التوقف في الحكم للتردد من دليل الوجوب والحظر والاباحة
فخطا الاستحالة دليل هذه الاحكام قبل ورود الشرع كما تقدم
المسئلة الثالثة في انه لا يجب عليه الغرض والمقصود في افعال
الله تعالى وان لا يجب عليه شي اصله فذهب اهل الحوان دعابة
الحكمة والعرضة افعال الله غير واجب وان لا يجب عليه فعل
شي ولا تركه ووافقهم على ذلك طوائف الالهيون وخرماندة
الحكام المتقدمين واجمعت المعزلة على ان التارك لا يحلو
فعله عن عروض ومقصود صلاح الخلق اذ هو تعالى ويتقدم
عن الاعراض وعن الضرر والاسناع وهو واجب فعله نفيا
للغيب عنه في ابداعه وصنعه فز الفقرا ناء على وجوب ر
عامة الصلاح في فعله على وجوب الثواب على الطاعات والالام

الفرض حقيقته كما في حق السهام والصدىان ووجوب العقاب
 واحباط العمل الصالح على المعاصي واحباط الصغائر عند
 احتساب الكبار ووجوب قول المؤمنين لا يرد عليهم عتق
 المال المعمل له ووجوب التصالح بالامداد عليها واقامة
 الحج الدالة عليها ثم التزموا على فاسد اصولهم ان ما سأل
 العبد في الحال او المال من الامام والاطاع والضرب والشرب
 الصالح له ولم يخافوا محمدا الصوره ومكارمة العقلية
 ان طرد اهل النار في النار هو الصالح لهم والاسع لتفويتهم
 وما فارق به العتاد بكون التصريح القول بوجوب اسداء خلق
 الخلق وبهذه اسباب التكليف من اكمال العتاد واستعداد
 آلات التكليف والبصيرين لا يرون ذلك واحباط ابدا وه
 بتصل من الله تعالى واما الاصلح فيهم فانه محملون فيهم
 من اوصيه ومنهم من بعاء ساء على ان ما من صالح الا ووج
 قد ما هو اصلح منه الى غير النهاية وسهم من قال بوجوب
 رعانة الاصلح في الدين دون الدنيا وعند ذلك فلا يذ
 من محقق مالك اهل الحق هو المسبب على شبه اهل
 الصلاة معرضا لا اعتراض والافصال وقد اجمع الائمة
 ب على امتناع وجوب رعانة الحكمة في افعال الله تعالى
مسالك المسالك الاول انه لو كان فعل النار لا
 مخلوق عن حكمه وعرضه فذلك العرض اما بدورها او حادث
 فان كان قدما فاما ان يلزم قدم الفعل لقدم عرضه
 او لا يلزم فان لزم فهو محال على ما سنده من حدوث
 افعاله وان لم يلزم قدم الفعل لقدم عرضه فالعرض عن
 حاصل من ذلك العمل دونه وما لا يكون العرض حاصل
 من فعله فلا يكون في فعله عرض وهو المطلوب وان كان
 العرض حادثا صدوث العمل فاما ان يقتصر الى فاعل
 او لا يقتصر الى فاعل فان لم يقتصر الى فاعل لزم حدوث حادث
 من غير فاعل وهو محال لما فيه من سد باب اثبات واجب
 الوجود وان اقتصر الى فاعل فذلك الفاعل ما ان يكون هو الله

تعالى وعرضه لا حازان يكون عرضه لما سنده من انه لا خالق
 عن الله تعالى وان كان هو الله تعالى فاما يكون له ارضا في فعله عرض
 او لا عرض له فانه فان كان الاول قال كلامه كالكلام في الاول
 ولزم التسلسل وان كان الثاني فقد خلا ففعله عن العرض
 وهو المطلوب فان فعله لذلك العرض هو نفسه فما خلا
 عن عرض من عرض تسلسل فلنا فلنوزم مثله في كل مفعول
 مخلوق وهو ان يعاقب العرض منه هو نفسه من غير خاصة
 الى عرض اخر غير وهو المطلوب **المسالك الثاني** انه لو
 كان فعله العرض فذلك العرض اما ان يرجع الى النار ففعله
 او الى المخلوق ولا حازان يعاقب بالاول اذ البارى تعالى قدس عن
 الاعراض والفرز والاسفاع وان عاد الى المخلوق فقد ابطا
 له لا مخلوقا ان يكون حصول ذلك العرض بالنسبة الى الله تعالى
 من عدم الحصول او العدم او الى اوان الحصول وعدم الحصول متساويان
 بالنسبة اليه فان كان الاول فهو ناقص بذاته مستنكف بغيره و
 هو محال وبه يمسح القسم لثمة كسب يلزم منه عدم الحصول لا الحصول
 وان كان الثالث فليس القول بالحصول اذى من عدمه وهو ناقص بذاته
 وان كان حصول العرض وعدم حصوله بالنسبة الى الله تعالى سواء
 فلا يمسح الفعل لعود العرض الى المخلوق وان اورد التفتيش ايضا على
 عود العرض الى المخلوق ومثل ما ان يكون حصوله وعدم حصوله
 بالنسبة الى الله تعالى سواء او اوان احد منهما اولى فالحجاب الحجاب وانما
 الطريق في ابطال عود العرض الى المخلوق من وجهين الاول هو ان لا
 فرضنا ثلثه اشخاصات اقدم مسلما قبل البلوغ وبلغ الاخر
 ان مات احدهما مسلما والاخر كافرا فمن مقتضى اصول الخصوم
 على ما استدعاه التعديل ان يكون ربه المسلم البالغ فوق ربه
 الصبي المسلم لكونه اطاع بالبا ومحمد الكافر في الحي الكفر
 فلو قال الصبي يارب العالمين لم حرمتني هذه المنزل والراسه
 العلية التي اعطسها الاخي المسلم البالغ ولم يمنعه اناها فلو قدر
 الحجاب لانه اطاع بالفا فقال الصبي قل لا اجيبته الى ان يبلغ والطبع

فخصلا هذه الرسة فلو قدر الجواب لاني علمت انك لو بلغت
لعصيتي فكان احترامك هو الرفع لك والخطا الي هذه الرسة اصلح
لنفسك فلما لغ الكافران بقول فلما امتنى قبل البلوغ لعلمت
كفري بقدر البلوغ فلا يتقي لوجب الغرض حواب وهذا فاطع
نفي لزوم الغرض لا عار علمه الوجه المثاني اما بعد علما ضروريا ان خلق
اهل النار في النار من فضل الله وعلما انه لا فائدة لهم ولا عرض في خلودهم
في النار ولا لغرضهم فم بل والعاقلة اذا مدس علم ايضا ان فائدة الجمادات
ت والعناصر والمعدنيات وغيرها من انواع النباتات في وجودها
اذ لا يحدث ذلك لذة ولا الما ولا فرق من كونها ولا كونها ولا عرض في امانه
الاسماء وانظارا بلس وتكليف نوع الانسان مع مافيه من الامم و
المشاق ولزوم الحرج بل وكل عاقل ايضا راجع نفسه وامر في
النظر من الوجود ولا وجود فانه مودانه لم يوجد لما يعترضه من
الافات الدنيوية والاخرية ولهذا نقل عن المعدي بهم من الاولين
النكرة لذلك والرم بصي قال بعضهم فالتني كنت نسكا منسيا
وقال اخر نالت امر لم يلدني وقال اخر ما لبتني لو انك مشار الى عن ذلك
من الاحوال الدالة على كرام الوجود ومافيه الغرض والصلاح للمعد
لا يكون مكر وهاله فان قيل لو لم يكن فعل الباركة لغرض ومقصو
دمع ان الدليل قد دل على كونه حكما في فعله عالميا يصنف لكان
عاشا والعيش مفرح والفتح لا يصدر من الحكم المطلق والحيز المحض
اذا كان عالميا سمى وعالميا باستغايه عنه فاذا لا بدله في فعله
من عرض بقصده وحكمه بطلبها من فعله ففنا للتقصير والعث
عنه ولا تنكر امتناع عود الغرض من فعله اليه ولكن ما المانع من
عوده الى المخلوق وما ذكرته في فاعلة مافيه عدم العلم بوجود
الغرض فيما فرضتموه من الصور وليس مافيه ما يدل على في قسنته
كتفت وانه يمكن ان عدم الغرض في نفسه فانه لا يلزم من عدم
العلم بالشيء العلم بعدم الشيء ولا عدمه في نفسه كتفت وان لم يكن
ان يكون خلود اهل النار في النار هو الرفع لهم لعلم النار كفتهم
انهم لو ردوا العادوا لما يهو عنه كما اخبرته الكتاب العزيز

ويلزم

ويلزم من ذلك زيادة العقاب في حقهم مضافا الى ما كان مستحقا
عليهم ولا يخفى ان التزام شرف قليل دفعا للشرا الكبير اولى من التزام
النشر الكثير وامكن ان يكون العادة في ذلك نفي الخلف
عن خبر الباركة عنهم بالخلود او الجهل عنه حيث نعلق
عليه بذلك واما العادة في خلق الجمادات وغيرها الغنانية
نوع الانسان اجل ان تطام احواله في مهمانه وافضاله والاشد كل
لمة فيها من الايات والدلائل الباترات على وجود واحب الوجود
ووحدانته المعبود لسعد وعظم فسحق على عبادته وبعضه
الثواب الجزيل وبلا عرض عنها وعن النظر فيها العذاب الاليم
والله الاشارة بقوله عليه السلام حكمة عن الله تعالى كتبت
كنز الهم اعرف فخلق خلقا لا عرف به وقال تعالى ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لا ولي
الا للباب قال عليه السلام لعاشة عند نزول هذه الالة قد نزل
على الليلة اية ويل لمن لا كهان لحسته ولا تفكر فيها قر ا هذه
الالة وقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما با
طلا ذلك طر الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار و
قال اخبارا عن الموقنين في معرض الشا والمدح لهم ربنا
ما خلقت هذا باطلا وقال الله الذي خلق سبع سموات
ومن الارض مثلهن تنزل الامر ينهن ليعلموا ان الله على كل
شيء قدير وان الله مداح ط بكل من عمل الى غير ذلك من الايات
الدالة على ان خلق فقل هذه الاشياء انا هو لغرض الاستدلال
بها عليه لسعد وبعظم محصيل الثواب الجزيل كما سبق
واما امانة الانساء ففعله النافع لهم لعلم الله انهم لو عاشوا
لتضرروا واما ايمانهم وادبا نهم فكان احترامهم هو الرفع لهم
وحتمل ان يكون الباركة قد علم الله انهم لو عاشوا لافصم
ذلك الى فساد بعض الامة فكان احترامهم لذلك اولى واما فاف
دة انظارا بلس فحتمل ان يكون لمافيه من زيادة اسما

المكلفين لنا لاسباب متا ومته الثواب الجزيل واما تكليف
نوع الانسان مع ما يلزمه من المشاق والالام في الدنيا فلعرض
محصل الثواب الجزيل في الاخرى وما ينقل عن بعض المتقدمين
من الكرامة للوجود فباسبابه انه لم يظهر له العرض من و
حوده وما هو النافع له وليس في ذلك ما يدل على عدم العرض في حو
ده بل لعل وجوده الا ليع له وقد استأثر الله تعالى لعله بذلك
دونه والحواب ان لا يكون التبارك تعالى حكما في فعله ولكن
ذلك بحقق بما ينفعه في صنعه وتحقيقه على وفو عليه به و ارادة
ولا يتوقف ذلك على ان يكون له في فعله عرض وعانة والمعب انما
يلزم في فعله باسباب العرض فمن ان لو كان فعله مما يطلب فيه العرض
وهو محل النزاع وتعيص صدور ما لا عرض فيه عن التبارك تعالى
على فاسد اصولهم بالتعصيان والتعصيان الذاتي وقاسم الغايب
على الشاهد وقد ابطالناه فيما تقدم وقولهم غايه ما ذكرتموه عدم
العلم بوجود الحكمة والعرض وليس في ذلك ما يدل على نفي العرض
في نفسه ليس كذلك بل العلم باسباب العرض فيما ذكرناه من الصور
الاولى ضروري وان امدح الاحتمال فيما دراء ذلك من صورة
الاستشهاد مع بعده وقولهم محتمل ان يكون حلوا اهل النار في
النار اتفق لهم من النعم المعجز حرج عن المعقول ومكابرة لضرورة
العقل قولهم ذلك ارفع لهم لعله تعالى انهم لو رددوا العاد والمافها
عنه فائما يلزم ان لو اعادهم مكلفين وهو قادر على احوالهم
من غير تكليف وان كلفهم فهو قادر على منعهم من المعاصي بما
نعم فعلها وعدم اقدارهم عليها و اقدارهم على التوبة بعد
لعقل والعفو والصفي بعد الفعل بل هو الا لتقبحه و
الاقرب الى رافعه من ان يعذبهم وسقم منهم مع انه لا يسمع بعد
بهم ولا يصرد بالعفو عنهم بل العفو والعقوبة بالنسبة الى
حلاله سياتي ان كان احوالهم هو الاصلح والا نفع لهم كيف
قد وجدنا الشاهد المدحة للعلم دون المنقول والعقل

باسرهم فيكون معادلة معصية واحدة بالحلود في العذاب الابدي
السرمدي فما باله استأثر العقوبة على العقوب مع ذلك وليس يستند لهم
في ما قصوا من غير الحسن والتعصيان وقاسم الغايب على الشاهد
والتحليل في العذاب على خلاف هذه القواعد قولهم العرض من ذلك
انما هو في الحلف في حصر الله تعالى والجهد عنه فلنا فالعرض اذا عثر
عبر عابد لهم ادلا نفع لهم في ذلك وهو خلاف العرض كيف وان النوع
الظاهر في اعتبار الاعراض العائدة الى المنافع والمضار والمصلحة و
المفسدة الدنيوية والاخرية وليس في حبوب ونوع الفعل براه
تعاصر وراحتالة الحلف في حصره واحالة ونوع خلاف معلومة فان
ذلك متفق عليهم ومن اطلق العرض في افعال الله تعالى ما مثل هذه الامور
فلا راع معه في غير اللفظ وما ذكره من العرض في حلول السموات والارض
وما ينسبها محواه من اربعة اوجه الاول انه لو كان ما ذكره عرضا لم يحصل
من كل وجه والا كان التبارك تعالى عاجزا عن حصول عرصه من الوجه
الذي لم يحصل وليس كذلك بل وكبر من هالك بما خلق الله لاصلا
حه وانظرا له حواله واستدلاله على ما نفعه كالغرة والحرية و
الهلكي بالاسباب السماوية والارضية وليس من الصلاح خلق
شي لم ينفعه شي يكون هلاكة فمنع على الخالق به ولو قال الخالق انما
وصدت صلاحه ما علمت ان اهلاكة فيه كان قوله مردودا مستنكرا
بل وكتم من تارك النظر والاستدلال بموجودات الاعيان ولهذا
لونسبنا الناظر المومني الى غيره لم يحده الا فليلا من كثر الثنائيات
العائدة في معرفه وجود الله تعالى وما يحب له من الصفات وما يجوز
وما لا يجوز لا يمكن عودها الى الله تعالى اذ هو تعالى وسعد من غير الاعراض
كما سبق فلا بد وان يكون عائدة الى العبد وتلك العادة عند
البحث عنها لا يخرج عن الالتئان بالمعرفة والثواب عليها وذلك
كله مقدورا ان يحصله الله تعالى للعبد من غير واسطه بان يخلق
له العلم الضروري به وبصفاته وان يسلبه الثواب الجزيل بدون
النظر والطاعة فلا حصة الى هذا التكليف والمشتبه مع امكان

حصول العرصد ونزبل بما كان التكليف مع امكان حصول العرصد
دونه عسا والعت في حق الله ممسح وبمخرج الحراب عما ذكره في
القول بالتكليف واحباب العبادات فان قيل الثواب جزاء على
النظر والميثاق اللارمة بالزام الطاعات بفعلها مورات واحتنا
ب النهيات الذي من اسدانه وانما للمنة فهو خروج عن الذل و
تكبير عن الدحول في سر الله تعالى واسباع نعمه وكيف السبيل الى
ذلك وان المعرمة مع القول بما حاده متراعن الافات ممكنة من
محصل اللذات واقذاره على ما يصدر عنه من الطاعات وكيف
عقله للفهم والادراك الى غير ذلك من النعم التي لا بعد ولا يحصر
وذلك فيه بديا من غير سابقه طاعة او فعل عبادة الثالث هو
ان المحصر معترف بان ما فعله العبد من الطاعات واجب
عليه وعلى الله شكر الله تعالى على ما اولاه من منة واسبع عليه
من حويل نعمه فكيف يستحق الثواب على ما اراه من الواجبات
والجزاء على ما حتم عليه من العبادات وكيف السبيل الى الجمع بين
القول بوجوب الطاعة على العبد شكره والثواب على التارك جلا
وذلك من جهة ان الشكر لا يحل الا بعد سابقة النعم المتطول
بها ابتداء لا بطريق الوجوب والجزاء الواجب لا يكون الا بعد
سابقه خدمة وطاعة يتبرع بها على ما دفع بطريق الوجوب
في مقابلة النعم السابقة وقوله تعالى ولتحري كل نفس بما كسبت
وقوله تعالى لتحري الذين ساوا ما عملوا وحري الذين احسنوا
لحسن فليس المراد به التعليل وانما المراد به تعريف الحالة للحال
كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون لكون لهم عدوا وحربا وقوله
وجعل الليل ليلتكنا فانه ولتبتغوا من فضله ونحن لا نشكر ونوع
مثل ذلك وانما شكر كونه مقصوبا بالتكليف حتى يساه له تكلف
لكذا ولعله كذا وهذا مخرج الحواب عما ذكره من التقوض الدالة
على ان المقصود من خلق السموات والارض وما بينهما انما هو النظر

والا

والاعبار الرابع هو ان ما ذكره يرجع حاصله الى ان حكمه خلق
السموات والارض وما سبها واظهار الدلائل والايات والنجيب
الطاعات وبصرف الخلاق من الماهورات والمنهيات
لله لانه محدها بعض المخلوقين في مقابلة طاعته ولعنه في
النظر والاستدلال ريد على اللذة التي محدها من ابتداء التفضل
والاعوام من الله تعالى الذي لا سبيل الى الخروج عن منه ومع
ان الله تعالى قادر على ان يمالا تنقوة به عاقل ولا يستحسنه احد
قولهم ان امانة الانبياء اضع لهم او لغريم كما ذكره في حاصلة
رجح الى امتناع وقوع خلاف المعلوم وقد سبق حوايه والاولو
قطع النظر عن تعلق العلم بوجوه الاضرار الملازم لبقائهم لقد
كان قادرا على دفعه عنهم وعن غيرهم دون امانتهم وبفوت
المنفعة الحاصلة مهذا بهم نعمه وارشاد الخلق الى ايمانهم
وما ذكره من الغرض في انظار الناس في زيادة الامتحان به
لسبل الثواب الجزيل عليه لا يصح لوجه من الاول انه لو كان الغرض
منه ذلك لكان حاصلا من كل وجه حتى لا يكون الرب تعالى عاجزا
عن تحصيل غرضه بانظان لا يلبس وخرازا انصفنا وجدنا
مستغيبه اكثر من مخالفيه وكان الاصرار بابطاره اكثر من
النفق الحاصل به وذلك صحح على اصلهم فلا يصلح ان يكون غرضا
الثاني ان المقصود منه اذا كان هو زيادة الثواب الحاصل
من الامتحان به فالرب تعالى قادر على تحصيل ذلك للعباد دون
هذه الواسطة التي الغاب عليها الاضرار لا النفع ونماه تقريره
ما سبق في التكليف واذا ثبت امتناع عاين العرصد في افعال الله
تعالى فقد بطل القول بوجوب دعائة الصلاح والاصح وبدل على
امتناع ذلك ايضا انه لو حب على الله رعاية الصلاح والاصح للذرة
ان يكون القرينات في النوازل بالنسبة الى افعالنا اوجه لما فيها
من صلاحنا او الرب تعالى قدما منها ونذب الهاد في الامور
نذب الا بما هو صالح او اصلح فاذا كان فعل الصالح او الاصلح
عليه واجبا كان واحا بالنسبة الناضرة عدم الفرق من الغائب

والشاهد كيف وان اصل الحزم ذلك انما هو القياس الغائب على الشا
هد فتمتع القول بالوجوب في الفرع مع مناعة في الاصل فان قيل لا يلزم
من وجوب رعاية الصلاح والاصل على الله تعالى وجوب التواضع
لنسبة السالكين بها صالحة فان وجوب رعاية ذلك في حقنا مما
الكذب والحمد وهو اصرار في حقنا بخلاف التواضع فانه قادر على دفع
العثر وصلاحة من غير ان يحل عليه صرح جهده ولا كد ولرب فاقترق
ليس القول بوجوب رعاية الصلاح او الاصل على الله تعالى مستند
الى قياس الغائب على الشاهد بل يلزم ما ذكره بقره بل هو مستند الى ما
ذكرناه من مناعة صدور الفيت عن الحكم في فعله وصنعة قلنا اما
ما ذكره من الفرق فهو يرجع على قاعدتهم في وجوب الطاعة و
الشكر على العبد في مقابلة نعم الله تعالى عليهم بالابطال وان نظر
الى ما استحقه من الثواب في مقابله فهو باطل بما اسلفناه ومع
بطلانه فلزم القول بمثله في محل النزاع وما قيل من ان مستند
الوجوب في حق الله تعالى انما هو في العبد والبيع عز الله تعالى فقد سبق
حواشه واما ما خص ابطال القول بوجوب رعاية الاصل فيسلك ان
السلك الاول هو ان مقدورات الله تعالى في الاصل غير مساهمة
فما من اصل الا وفوقه ما هو منه الى غير النهاية ووجوب رعاية مالا
يمكن الوقوف فيه على حد ونهاية ممسح فان قيل انما مسح رعاية الاصل
ان لو لم يكن ما قبل بوجوب رعاية معدرا مضبوطا وقد امكن ضبط
ذلك وتقديره عما علم الله تعالى ان الريادة عليه بما يوجب للعبد
للعثور والظن ان ولا محالة ان رعاية ذلك غير ممسح قلنا عن حواشيان
الاول هو انه ما من امر بعد رطبان الانسان عنده الا والرب تعالى
قادر على عصمته عنده وعند ذلك فاعسار ما هو الاصل من الاصل
الاول اولى الثاني ان ما ذكره بعض قاعدتهم في وجوب تكليف
العبد رعاية لمصلحة العبد مع العلم بان سبب كفره وبقره فان امسح
رعاية الاصل نعم للظن ان تتمتع التكليف رعاية لرفع الفجور
والكفران **السلك الثالث** ان العالم منه كفر واثمان وظلم و
احسان وعدل وحور الى غير ذلك من المتقابلات التي احدا المتقا

بلين فيها حسن والاخر قبيح لذاته على اصلهم وكل واحد منهما مقدور
الله تعالى وموجود باحاده على ما سنينه وعند ذلك اما ان يكون و
حود ما قبل بعينه اصل ما قبل بحسنه او ان كل واحد منهما اصل من
الآخر اولا واحد منهما اصل من الآخر فان كان الاول مملوفا منه ان لا يوا
حد الصبح اذ الاصل في مقابلة وان كان الثاني في حال ان يكون الصبح
اصل من الحسن ومع اطالته فليس منه ان لا يوصد الحسن اذ الاصل
مقابلة وان كان الثالث فهو محال ايضا طاهر الاطالة وان كان الرابع
فهو ايضا محال لما في من القول بان الحسن ليس اصل من الصبح وهذه
المحالات انما رمت من القول برعاية الاصل فيكون ممسحا وادانت
امسح اعسار العرض في افعال الله تعالى وامسح وجوب رعاية الصلاح
والاصل لرب يطلان ما في عليه من وجوب الثواب على الطاعات
والعقاب على المعاصي والتكليف والتكليف والتكليف مما كلف به العبد
عن ذلك مما عد دنياه **اما وجوب الاحتجاج** على امتناع وجوب
شيء على الله مطلقا حجة العموم فهو ان الواجب قد يطلق بمعنى السا
ب اللزوم ومنه لعال وجب الحواشى ب والزم وقد يطلق على ما يلزم
من فرض عدمه المحال وقد يطلق على ما هو متعلق الامر اللزوم وقد
يطلق على ما لا يجوز تركه ضرر من دماء وغيره وقد يطلق بمعنى السا
قط ومنه لعال وجب الشمس ان اسقطت وعند ذلك فاما ان يراد
بالواجب على الله تعالى احد هذه المحامل او غيرها فان اريد به احد هذه
المحامل فهو ممسح اما الاعسار الاول وهو الثالث اللزوم فلان الحصوم
متفقون على وجوب التمكن مما كلف به العبد مع انه غير لازم لانها
فهم وانما والامة على التكليف بالاثمان لمن علم الله انه لا يؤمن
كالي جهل وغيره وهو غير ممكن منه لعلم الله تعالى ان ذلك غير واقع منه
و انواع خلاف المعلوم محال والا كان علم التارك جهلا وهو ممسح على
ما سبق في الصفات وبهذا سطل الوجوب بالا عسار الثالث
ايضا واما الاعسار الثالث فهو ايضا ممسح لاسمحالة كون الرب
تعالى ما سورا ومنه سانا لا عاق والرابع ايضا ممسح لان الرب تعالى و
سندس عن الاضرار والاسفاع والزم على فعل شيء او تركه والحامس
فقد مراد بالا عفاق وان اريد به غير هذه المحامل فلا بد من تصويره

لتكلم عليه فان قيل لا يسلم الحصر في الاقسام المذكورة وذلك اننا نعني
بكون الفعل واحداً انه حسن وان تركه صحيح وهو خارج عما ذكرتموه
وان سلمنا الحصر فاذ كرمتموه من الاقسام ولكن لا يسلم امتناع
تفسيره بما يلزم من الحال من فرض عدمه لا لذاته بل لفرضه بمعنى
جوب رعاية الصلاح في فعله انه يلزم من فرض عدمه العت في
حق الله والعت صحيح والتا في عالم نفع القبح وعالم باستغناء
عنه فيكون فعله محتملته متمنعاً ولو فعله كما زجها لادونفتقر
وهو على الله تعالى محال ومعنى كون الثواب على الالام الهام واجباً
انه يلزم من عدم الظلم في حق الله والظلم على الله محال على ما ياتي
بعض القول فيه واما فضة اى حصل فلا احتياج بها اذ لا يمكن
منه يمكن وهو ممكن منه لكونه مقدوراً له وهذا هو القدر الذي
يرجع من التمكن وهو واقع والحجاب اما السؤال الاول فينتهي على
الحسن والسيح وما بطلناه واما الثاني فنذفع اما قولهم
انه يلزم منه العت فقد اجاب عنه وقولهم يلزم من الظلم فانما
بصور ان لو كان قابلاً لاضافة بالظلم وليس كذلك فان الظلم
انما بصور في حق من تصرفه في ملك غيره من حوا والمخالفة من
التصرف فيما هو داخل محتامره وحكمه وذلك كله بما لا
يمكن حقيقته في حق الله تعالى مع ان ذلك ايضا مبني على اصولهم
في التحسين والسيح وما بطلناه ثم يلزم على ما ذكر وهو
التكليف بالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن قولهم الايمان يمكن
في نفسه فلنا الامكان غير كاف في الممكن الا مع الامر عليه
قولهم انه مقدور له قلنا لا يسلم انه قادر عليه مثل الفعل اذ
القدرة عندنا لا يسبق الفعل على ما سبق تعريفه ثم وان
سلمنا كونه مقدوراً الكنة لا فرق في عدم التمكن من ما كان
ستحلاً باعتبار ذاته وبين ما كان متمنعاً باعتبار غيره
لاستوائها في امتناع الوقوع **المسئلة الرابعة** في الالام
واحكامها مذهب اهل الحق ان الالام مقدورة لله تعالى واذا
فعلها فهي حسنة وسواء كانت مبتدأ بها او بطريق المجازاة
وسواء يعقبها عوض ام لا وان العوض عليه غير واجب على ما سبق

بل ان

بل ان كان فلا يكون منه الا بطريق التفضل والانعام وهو جاز
عقلا في الدنيا والاخرى واما الواجب فستندك السمع بما ورد به
كان والا فلا واما الالام الصارفة من المخلوقين بعضهم في حق بعض
فان كان من صدر عنه الالام مكلفاً منه ما هو جاز ومنه ما هو
حرام على حسب ورود الشرع بذلك وان كان من صدر عنه
الالام غير مكلف فلا سعة عليه في الدنيا والاخرى عقلا اما
ورود الشرع به بطريق النابذ والرخو والمسحة العواض على
ذلك من الله تعالى في الدنيا والاخرة انما هو السمع واما المعتزلة فانهم
قالوا الالام اما ان يكون من الله تعالى او من المخلوقين فان كان
من الله فقالوا انما يحسن ان يكون مستحقاً على حرمه سابقه او
لحلب نفع او دفع ضرر او بيان بعوض عنه في الدنيا والاخرة عما يزيد
على مقدار الالام ثم اختلفوا في الاعراض الواحدة على الله تعالى في
هب العلاف والحبابي وكثير من متقدمي المعتزلة في ادائها كروام
الشراب ووجوب ناضرها في الدنيا والاخرة على قدر ما استحق من
العوض بمجلا ولا اجباؤها بالكفر والفسق كاجباها لثواب والا
كان الكافر والفاسيق مستحقاً كل وقت في الاخرة لعدم العوض
عقاب الكفر والجمع ممسح وذهب ابو هاشم الى خلافهم في الكل
ما اختلف فيه المعتزلة ايضا انه هل بصور الفصل من الله تعالى
مثل العوض ابتداء ام لا فمن لم يخوز ذلك حوز الالام لم يخوز
كالحبابي وان الهدنل وقدما المعتزلة ومن خوز ذلك لم يخوز
الا لام الا بشرط التقويض واعسار الغير بملك الالام وكونها
الطافاني زجر غاوعن غوانه وذهب عباد الصميري الى حواز
الالام لم يحصل الاعتبار من غير تقويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام
لا يحسن لمخرد التقويض مع التدية على التفضل مثل العوض لا اذا
علم الله انه لا سعة الا لجهة التقويض واقفوا على امتناع الالام
دون هذه الامور لانه يكون ظلماً والظلم صحيح لذاته غير انه حصلوا
في القبح هل هو مقدور لله تعالى ولا فذهب النظام والمخاطب عن
ها من قد ما المعتزلة الى استحالة كونه مقدوراً لله تعالى وذهب
الحبابي وابو الهدنل وكثير من المعتزلة الى كونه قادراً عليه غير انه لما كانت

عالمنا فحده وعلما باستغناء عنه احتمال صدوره عنه لعدم
الداعي اليه ولو صد ر عنه لدل على جهله بعبه او على كونه محتاجا
اليه وذلك على الله محال واما ان كان لا يلام من المخلوقين بعضهم
بعض فحج على الله تعالى ايضا فالمطلوب من المظالم وعند
ذلك فاما ان يكون للمظالم عوض عند الله تعالى او اعوضه فان كا
ن الاول يجب ان يصر الى المطلوب ما سمحه الظالم من
الاعراض بعد ان لا ماله وان كان الثاني يجب عليه صرفه عن
الايام ابتداء بوجه من الوجوه او ان يعوضه من عنده ثم احتلوا
في وقت العويض للمهاجر منهم من قال بذلك في الدنيا ومنهم من
قال بذلك في الآخرة في غير الجنة ومنهم من قال به في الجنة وهل يجب
عليه يكمل عقولها لعل ان عوضها دايما غير منقطع مختلف فيه
ايضا منهم لكنهم اتفقوا على ان الاعراض المستحقة على المخلوق غير
دائمة واما المجوس فيعتقدون ان لالام من فسخه لذاتها والاحسن
بوجه من الوجوه عن ان يصادرة عن الظلمة دون النور واما
الساحبة فلم يحوزوا صدور الالام من الله تعالى ابتداء بوجه من
الوجوه الا بطريق المجازاة على ما سبق من اقرار الحرام وتحقق
ذلك في الهام بان يكون ارضاهم مثل افعال ابدان الهام
في ابدان الناس اشرف من ابدان الهام وقد اقرت الحرام
فتعدت لالام الهام لعذب على حرام الهام الترموا على هذا
الاصول ان الهام مكلفه عالمه بما حرم عليها من الالام وانها
مجاناة على فعلها ولولا ذلك لما تصور ان يجازها بالالام عن
العود الى الحرمة بعد افعالها لئلا تشرف من ابدان الهام
بهم ومنهم من زاد على هذا وزعم انه ما من حسن من اجناس الهام
الا وفيهم من يبعوث اليهم من جنسهم ومنهم من زاد على هذا
وزعم ان جملة الجمادات احياء مكلفه وانها مجازاة على ما قدر
فه من الحز والشرف لاختلافها التكليف فمنهم من قال بان الله
تعالى كلف الارواح ابتداء ومنهم من قال لم يكلفها غير ان حرمها
فاضرت التكليف ولهم احوالات كثيرة في امر التامخ وحكا
مه وسياتي على اصحابها عند التصديق للود عليهم واما التنكره

فانهم

181 فانهم لما اعتقدوا في الالام لذاته ولم يروا حسنه بما حسنه
المعزلة والتناهي واعتقدوا ورود الامر بدين الحيوان من الله
تعالى ورغموا ان الهام لا يلام وكذلك الاطفال الذين لا يعقلون
وعند هذا فلا بد من تحقيق مذهب اهل الحق اولوا الاشارة
الى ابطال مذاهب الخصوم بما سار ما يحقق مذهب اهل الحق
فهو ان الالام ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فوجوده لا يكون
الا بما احاد الله تعالى على ما سلبه بعد ما يكون فله الله تعالى فلا يكون
مستحقة داته لما سبق في ابطال التحسين والتصحح الذاتي وعلى
هذا فالصحح عند اهل الحق لا يكون مقدرا لله تعالى لا بمعنى انه مو
حود غير مقدور له بل بمعنى انه لا وجود له فيكون معدوما واما
الرد على المعزلة اما قولهم بحسن الالام عقابا على ما سبق
من الحرام فقد اعتمدوا ذلك على فساد العقل بحسن الاصل
من اول اعتراف من المعتدي عليه بالالام وحسن ضرب العقاب
دما على اسانه وحراله ودرعا عن مثلهما وحسن اسخا
مثل ذلك في حيا للنسفي الاعمال ودمع الالام الفظ عن نفس
المحس عليه ولا يلزم مثله في حق الرب تعالى لاستحالة ذلك عليه
عند ذلك ولا يلزم ان يكون الالام للمخاطب حسنة استغاله
عنه فان فعل الرب تعالى وان كان عن غير ذلك الا انه تحت القول
بحسن الالام عقوبة على الحيا لوجهين الاول ما استقر في
العقول من ذم الحيا على حيا فيه وان قدر استغناء المحس عليه
عنه الثاني انه لو لم يحسن ذلك لكان اعراضه بالجنات وآر
تكايب المحرمات فلنا اما الوجه الاول مدعوى حمل النزاع واما
الثاني فتستفيض عليهم بوجوب قبول التوبة واما قولهم بحسن
الالام لعرض التعويض فاما بطلان قوله بكون الرب تعالى قادرا على
التفصل ابتداء بمثل ذلك العوض من غير سابقه الالام واما
اذا كان قادرا فلا ولهذا فان من كان قادرا على الاحسان الى
صنعه دون سابقه الالام لا يحسن منه الالام لاجل الاحسان
والله تعالى قادر على التفصل بمثل ذلك العوض من غير الالام
ولا يحسن منه الالام فان فعله لا ينزل الله قادر على التفصل

مثل العوض وذلك لان العوض مستحق عن مشروب بالمنة
والنفصل بصدده قلنا اما من اعرف منهم بان التفصل مثل
العوض مقدور به والالزام لازمه وما منع من ذلك فمعه باطل
مردود عليه وذلك لا يتلوه ما نعلم ان لا يسحق على الله شئ ولا
يجب فالعوض لا يكون مستحقا فيكون بصدده من الله ايضا عن
انه حصه ما سلم لعوض لكونه مسبقا بالالزام واذا كان بصدده
فهو مثل المنفصل السابق بالالزام والقادر على اصد المتكلمين بان
يكون قادرا على المثل الاخر وعلى هذا يقولان التفصيل بمثل الثواب
بمقدور الله تعالى ايضا وان كان يمتزعا عند بعض المعزلة
وما قبل من لزوم مشابهة المنه فصرح ابطاله بما اسلفناه لازم
ايضا في العوض بقدر كونه عن مستحق به فان سلمنا دلاله ما ذ
كروه على محسن الالتمس للتعرض لكنه يلزم عليه القضاء
بحسن الالتمس الواحد منا لغيره ابتداء اذ كان ملزما بالعوض
وهو خلاف الاجماع منا ومن المعتزلة ومن كافة الامم فان
قل التارك في عالم يعوق الامور وما يتداره على التعرض
بخلاف الواحد منا لا يلزم من المحسن في حق الله الحسن
في حق الواحد منا مع انظواء العامة عنه وحوار تحقوا الامم
عن عوض بخلاف الرب كعه فهو باطل الحواز الالتمس والولي والقهر
على الطفل بقطع السلع والفسد والحمامه والتاديب يا
لصرب المرهم ارتقا بالما تنوع من النفع وان كان مضمونا عن
مستحق وعلى هذا سمع محسن الالتمس لمحصل نفع او دفع
ضرد وكل ما مله العوض فهو محسبه ههنا والقول بخس
الالتمس للعوض والاعبار معان باطل ايضا اذ العوض انما يكون
موترا في الحسن ان لو لم يكن مقدورا على التفصيل مثل او
ازيد وليس كذلك على ما سبق والاعتبار ايضا غير موثر لما
فيه من الزام الصبر لاصد المكلفين لنفع الاخر وليس هو اولي
من العكس فيكون ظاهرا والظلم عندهم في الدابة ومثل هذا
سئل قول الضمير بالحسن لحد الاعبار والقول بان
الالتمس ما حسن بالعوض مع القدرة على التفصيل بطله ادا

علم الله

علم الله انه لا نفعه الا بحصه التعويض فهو ايضا باطل فانه اذا كان
قادرا على التفصيل مثل ذلك العوض ابتداء من غير سابقه الم
ولا هو محتاج الى التاليم ولا مصدر بالتفصيل فالتاليم يكون عشا
لا فائدة فيه فيكون فصحا وعلية مائة لا سعة الا بحصه العوض لا
حرج الالتمس عن كونه فصحا وقولهم اذ الالتمس دون هذه الامور يكون
ظلمنا من الله تعالى والظلم في حق الدابة فقد سبق الكلام على الظلم
في قول من قال ان العوض لدابة مقدور به عليه فباطل الاستحالة
العوض لذاته كما سبق ثم وان قدر وجود العوض لدابة فلا ينظر بغير
وجوده من الرب تعالى فليس قالوا تصور من الله الالتمس الكافر عقوبة
على كفره ولا فرق الالتمس المقدور في حق الكافر وبين الالتمس في حق من
لم يسبق منه حاشية عن وجود الحاشية في احدي الصورتين وعدمها
في الاخرى وذلك غير ادلة في حصة الالتمس المقدور فكان الالتمس في حق
عن الحاشية مقدور الله تعالى وذلك الالتمس في حق من كان العوض مقدورا
فلنا اذا اختلف الالتمس عما ادعى في حق احد ما وحسن الاخر فاما
المانع ان يكون وجود ذلك الفارق الموجب للعوض مانعا من الالتمس
وان عدمه يكون شرطية الاقتداء وعدم الاطلاع على جهة
المانع او الشرطية لا يوجب اسفاء المانع او الشرطية لما
سبق في تعريف الادلة ثم وان سلمنا كونه مقدورا لله تعالى
فلم قالوا ما سماع وجوده عنه قولهم ان ذلك يدل على جهل بجمعه
او احصائه الله عز وجل وما المانع من احصائه له مع العلم بجمعه و
استغنايه عنه وليس العلم بذلك ضروريا والنظر في فلا بد من الدليل
عليه واما الرد على الثبوت في اعتقادهم فيجيب الالتمس ادواتها فيما
سبق في مسألة الحسن والبيع وفي اعتقادهم وجود مدرين
ومد الحبر ومد اللش فاسياني فما بعد واما الرد على التناسخة
في ان الالتمس في حقه فاسبق وفي اعتقادهم حسنها بالاعراض
فما ذكرناه على المعتزلة وفي التناسخة وسألني ايضا في موضع
واما انكار السكرية لحلول الالتمس بالهائم والاطنال فكافة للعقل
والحس وبما شاهدت منهم من الاضطراب والبقرة عند الضرب
والحراجات والاحتراق بالنار وكما الصبيان عند وجود الاشياء

المولية وانكار ذلك لا تنقأ صر في المعدن عن انكار حيوتهم وحر
 كاتهم وحسنهم وادراكهم ووضوح ذلك في باح الفساد
 معن عن ابطاله **المسئلة الحاشية** في تكلف ما لا يطا
 ق فعل عن الشرح في الحسرا لا شعري في اقواله انه قال لا يجوز التكليف
 بالمحال كالمجموع بين الصدق والامر بما هو ممنوع منه كما مر الرمز بالقيام
 وحقه والذم له مثله في اكثر اقوال الحوازم وهو لا يرد على مذهبه
 ضرورة اعتدائه ان الاستطاعة لا يكون الا مع الفعل مع تعلم التكليف
 بالفعل على الفعل وان القدرة الحادثة غير موثرة في الحاد الفعل
 فكونه بكلفا بفعل غيره والى هذا مال اكثر اصحابه وقد نقل
 عن بعض المعددين من المعتزلة ما يوافق هذا القول فامرهم
 قالوا يجوز تكليف المعد بفعله وقت علم الله انه يكون ممنوعا
 منه وهو تكليف بما لا يطاق والى هذا ذهب بكر اصحابه
 عد الواحد حيث قال ان الحكم والطبع على الاقدرة ما يقع من
 الايمان والاحلاص مع كونه ما مورانا الايمان ومن اصحابنا من مال الى
 القول الاول وهو امتناع التكليف بالمحال وهو يذهب الى ان
 واكثر المعددين في قولهم اختلف القائلون من اصحابنا في جواز التكليف
 بما لا يطاق عقلا في وقوعه فمنهم من اسبه ومنهم من لم يسبه
 واجمع الامة على جواز التكليف بما علم الله انه لا يكون عقلا وعلى وهو
 عه شرعا كما تكلف بالامان لمن علم الله انه لا يوس كالي جهل وغيره
 خلا فلبعض الشومر وعند ذلك فلا بد من التمسك على ما حد كل
 فريق فيما ذهب اليه واما بين الحق بين الباطل منه ومداح اصحاب
 على حوازم التكليف بما لا يطاق بان قالوا المعد **تكلف**
 بالفعل فعل وجود الفعل وكل تكليف بالفعل فعل وجود الفعل
 فهو كلف بما لا يطاق اما المقدمة الاولى بالاجماع واما المقدمة
 الثانية فانها علمان المكلف بالفعل وجود الفعل لا قدرة
 له على الفعل وكل من لا قدرة له على الفعل فكيفه بالفعل بكلف
 بما لا يطاق اما المقدمة الاولى فسايرها ما مالى واما الثانية فمعلومة
 بالضرورة وازا نشحوا التكليف بالقيام حالة كون الشخص
 قاعدا مثلا مع استحالة حاز تكليف العاجز عن القيام بالقيام

كالز

كالز من والتكليف بالمستحيل لذاته كالمجموع بين الضدين و
 حوه ضرورة اشتراك الكل في امساع ووقوع الفعل من المكلف
 حالة التكليف فان فعل لا ينشأ ان التكليف بالفعل فعل وجود
 الفعل بكلف بما لا يطاق فلو لم انزل القدرة على الفعل فعل
 وجود الفعل لا ينشأ ذلك وما يذكر ونه في سائر فاسق الكلام
 عليه ايضا هو على خلاف قول بقا وبه على الناس حج البيت
 من استطاع اليه سبيلا اثبت الاستطاعة على المحل
 وجود الحج وكذلك قول **تق** وعلى الذين يطقونه مدته طعام
 مستكبر اثبت الطاقه على الصوه فعل الشروع فيه
 سلمنا ان لا قدرة على الفعل فعل وجود الفعل ولكن لا يلزم
 من حوازم التكليف بالفعل فعل وجود الفعل مع كونه مقدورا
 له الفعل حوازم التكليف بالمستحيل لذاته والمجوز عنه ومان
 الفرق من ستة اوجها الاول هو ان تكليف العاقد بالقيام
 لا بعد مسحا و تكليف الرض بالقيام والتكليف بالمجموع بين
 الضدين صحيح العقل **الثاني** هو ان القيام ممكن للقاعد و
 متصور الوجود بخلاف قيام الرض والمجموع بين الضدين والثا
 لب هو ان الرض يرافقه ما معه من القيام وهي الزمانه بخلاف غير
 الرض الرابع هو ان المأمور بالقيام اذا لم يكن ممنوعا منه زمانه
 او غيرهما وان لم يكن قادرا على القيام فهو قادر على صده وهو
 ما هو متلبس به ولا كذلك المجوز عنه والمستحيل لذاته الحاشية
 مسهون الاقدار على قيام العاقد ولا رادته للقيام
 في العاقد بخلاف المجوز عنه والمستحيل السادس ان التكليف
 طلب ما فيه كلفه والطلب مستدعي **المطلب** لو باو ذلك
 المطلوب كما يشترط فيه ان يكون معدوما في الاعيان حالة
 طلبه ضرورة امتناع طلب الحاصل فبشرط فيه ان يكون
 متصورا في الدهن فان طلب ما لا يتصوره في الدهن محال
 وهذا الشرط متحقق في طلب القيام من القاعد وهو غير متحقق

في طلب الجمع من الصدق لاستحالة تصوره في الدهن ولو
 تصور ذهننا لما امتنع وقوعه عسا ولذا للطلب القوام من الرمن
 مع رنائه ومع هذه الفروق فلا يلزم من محو التكليف في الاصل
 المتفق عليه حوازه في النزاع والحواب قولهم لا يسئل استفاء القدرة على
 الفعل بل الفعل فلنا سياتي سانه وما يتشكك كون به عليه
 وما ذكره من الاستدلال بالآية من فاصله يرجح الى التمسك
 بما بطواهر المحتملة التاويل في مسائل القطع فلا يصل وسان
 مبولها بالتاويل اما الآلة الاولى فالاستصحاب وان احتمل حملها
 على القدرة وكان تظاهرة فيه على انه محمول على ما قبله الامة
 عن النبي عليه السلام في تفسيره الاستطاعة بالزاد والراطله و
 لهذا مح الح على من لا قدرة له على الحركة كالزمن اذا كان وا
 حد الزاد والراطله ومن يعوم يارتكابه وانزله واما الآلة
 الاخرى فتحتمل ان يكون المراد من الطاقه الصحة ومع ما ساتي معها
 خلق القدرة المعارضة للفعل عادة بعد ارادته ولا مانع منه
 وان سلمنا امتناع جملة على هذا المحمل لكنه محتمل ان يكون الضمير
 في قوله تعالى بطفونه فدية راجعا الى العدي ويكون تقدير الكلام
 وعلى الذين يظفون الهدا فدية ويكون معنى طاقه العداء ملك
 ما يعتدي به والعداء وان لم يكن مذكورا غرنا في محوز عود الضمير
 الى ما ليس مذكورا اذا كان في الكلام ما يدل عليه كما في قوله تعالى كل
 من عليها فان الضمير في عليها عابدا الى الارض وان لم يكن مد
 كورة وقوله تعالى حتى يوارت بالحجاب فان الضمير في قوله توارت
 عابدا الى الشمس مع عدم ذكرها وقوله تعالى فاترن به بعيا والضمير
 في قوله عابدا الى الوادي الذي يطاه الخيل وان لم يكن مذكورا واما
 الفرق الاول فاصله راجع الى الضمير والتعويض العقلي
 وقد سبق ابطاله واما الفرق الثاني فلا يسئل ان القوام
 في حق القاعد يمكن في حاله بعوده وقبل خلق القدرة عليه والتكليف

متحقق

متحقق قبل خلق القدرة فيكون تكليفا بالسن يمكن كما في العاجز
 والتكليف بالمحال وتحقق الامكان بتقدير خلق القدرة
 المقارنة للفعل لا يخرج الفعل من خلق القدرة عن كون التكليف
 تكليفا بما لا يطاق لا مكان ازالة المانع وخلق القدرة له عليه
 على هذا فتدريج الحواب عن الفرق الثالث ايضا واما الفرق
 الرابع فتدفع ايضا فان القدرة على صد الفعل المكلف به لا يوجب
 القدرة على نفس ذلك الفعل واذا لم يكن الفعل المكلف به حاله
 التكليف له فقد ررأ فهو كلف بما لا يطاق ولهذا كان التكليف
 بالحركة الى جهة السماء صاعدا حتى لا يدم تكليفا بما لا يطاق
 بالاجماع حيث لم يكن ذلك بعد وزاله وان كان قادرا عندهم على
 الضد وهو التحرك الى جهة اخرى على وجه الارض واما الفرق
 الخامس فباطل ايضا فان ملاذمه الا فذرا لارادة الفعل في
 حق غير العاخر لا يخرج الفعل عن كونه مجوزا عنه بل خلق
 القدرة عليه كما سبق واما الفرق السادس فمدحاهب عنه
 بعض مسائل التكليف تقسم الى تكليف طلب واستدعاء
 للفعل والى تكليف تعجز واعلام بحلول العقاب وعلى هذا
 فما ورد التكليف به وهو ممكن فهو تكليف امتضاء وطلب و
 ذلك هو الذي يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب ويشترط
 فهمه للمطلوب منه وما ورد التكليف به وهو محال لذاته كالجمع
 بين الضدين وتكليف الرمن بالفساد فالمراد به التكليف بما
 لا اعتبارا له وليس بطلب فلا يستدعي تصور المطلوب
 في نفس الطالب وهو بعد فانه اما ان يعترف بان التكليف
 بالفعل قبل خلق القدرة عليه يمكن او ليس يمكن فان قال انه يمكن
 مع استفاء القدرة عليه فساد لما سبق وان اعترف لعدم الامكان
 يلزم منه امتناع ورود التكليف بمعنى الطلب والاقضاء
 مطلقا وهو خلاف اجماع الامة والحق في ذلك ان يقال قد ثبت اد
 طلب القوام من القاعد مع عدم القدرة عليه كطلبه من العاجز و

عنه ذلك فاما ان يكون العام المطلوب من العاجز متصورا وليس الط
لب واما ان لا يكون متصورا فاذا كان متصورا فقد بطل الفرق
وان لم يكن متصورا فهو ايضا غير متصور مع عدم القدرة و
يلزم من ذلك الاستواء في حوازل التكليف اذ في عدمه والافتراء
في عدم حوازل التكليف محال ضرورة الاتفاق على حوازل تكليف
القاعد للذليل عاجز بالعام فلو سبق الاستواء في حوازل
التكليف وقد تمسك بعض اصحابنا بحوازل التكليف بما لا
يطاق بقولهم تعالى ربنا ولا تخرب لنا مالا طاقه لنا به ووجد
الاحتجاج به انهم سألوا دفع التكليف بالاطباق ولو كان ذلك
محال في نفسه لكان مندفعا نفسه من غير حاجة الى السؤال في دفعه
محت سألوا دفعه دل على كونه مازا فان حلالا سلم ان الالة ظاهرة في
سؤال دفع التكليف بالمحال فانها لما يكون ظاهرة فيه ان لو كان التكليف
بالمحال ممكنا في نفسه لانه انما لو يمكن ممكنا يكون مندفعا نفسه
كما ذكرتموه ولا حاجة الى سؤال دفعه وعند ذلك متوقف ان كان التكليف
بالمحال على كون الالة ظاهرة وفيه متوقف ظهورها فيه على كونه ممكنا
وهو دور ممسح سلمنا انها ظاهرة في دفع التكليف بالمحال ولكن
محملا ان يكون المراد انما هو دفع ما فيه كلفه ومشتبه على النفس
ولهذا يصح ان يقال لمن كلف عبده ما شق عليه مشتبه بنفسه
الى هلاكه كلفه مالا طاقه له وبدل عليه اول الالة وهو قولهم تعالى ولا تحمل
علينا اصرا كما حملته على الدين من ملنا والمراد بالا من ما فيه نقل
ومشتبه هكذا قال اهل اللغة سلمنا ان المراد به تكليف المحال
ولكن لسرفه ما يدل على حوازل التكليف بالمحال اذ هو حكاية حال
الناعس ولا حجة في قولهم ولو صرحوا بالحوازل سلمنا صحة الاحتجاج
بقولهم ولكن لا علموا اما ان يقولوا بان كل تكليف تكليف بما لا
يطاق او بعض التكليف دون البعض فان كان الاو فالسؤال
يكون الدفع كل تكليف ولا فائدة في التخصيص على اطلاق لان كان

الثاني

الثاني فالتكليف ما تكليف عاجز او غير عاجز فما يطلق اما تكليف
العاجز او غير العاجز لا حازر ان يقال مالا اول والا لكان مالا يطلق
هو تكليف من ليس بعاجز ولا يخفى ان العكس اولى وان كان الثاني
فقد بطل ما ذكرتموه من الدليل العقل والحجاب عن السؤال
الاول هو ان الالة بوصفها لغة دالة على طلب دفع التكليف بما
لا يطلق ولهذا تنادى فيهم ذلك من الالة عند اطلاقها الى الفهم
وان كما غافل عن كون التكليف بالاطباق ممكنا وعند ذلك سلمنا
القول بما لا يمكن ضرورة حمل اللفظ على ظاهره فانه لو لم يكن
ممكنا لما كان للسؤال فائدة على ما سبق الا بطريق التاويل وهو
خلاف الاصل وعن السؤال الثاني انه ترك للظاهر من غير دليل
ولس في اول الالة ما يدل على مخالفة الظاهر في اخرها اذ لا احالة
في دفع ما فيه نقل ومشتبه وطلب مالا يطلق في نفسه بل
دما كان ذلك مما يوجب حمل الالة على ظاهره بكثير الفائدة التا
سيس اذ هي اولى من التاكيد وعن الثالث هو ان الرب تعالى انما ذكر
ذلك في معرض التقرير لهم على ما قالوه والتخبر والتدب الى
مثل هذه الدعوات ما تنفق المفسرين ويكون الاحتجاج بذلك
لا يقولهم فقط وعن الرابع انما يقول كل تكليف ما عندنا في
الحقيقة تكليف مالا يطلق تكليف المحال لذاته كاجمع بين الضدين
وتكليف العاجز عن العام بالعامة وحجوه دون التكليف بالنقل
فصل خلق القدرة عليه والشارع انما يحاطب اهل العرف يعرفهم
عابا وعند ذلك يحل اللفظ على مالا يطلق عرفا لا عقلا لكن ما
مثل هذا الظاهر انما تنفع المسائل التي يسع فيها بالظهور دون
القطع وما نحن فيه ليس كذلك وربما احسوا بقوله تعالى يوم يكشف
عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون وهو دليل التكليف
بالسجود مع عدم الاستطاعة له وهو اضعف من الاول فانه
مع امكان حمل انفي الاستطاعة على نفي السهولة والافتقار
من غير حرج ومشتبه فليس فيه ما يدل على تكليفهم بالسجود حتى

يقال به مع عدم الاستطاعة اذا لد عاد في الدار الاخرة الى السجود ليس
 بكلف لا بعبارة اجماع على ان الدار الاخرة ليست دار بكلف بل دار
 مجازاة ومقابلة على ما فعل في الدنيا فاذا ثبت ان كل بكلف فانه قتل
 خلق القدرة عليه بكلف بما لا يطاق فلا معنى لمخالفة من وافق من
 اصحابنا على ذلك في كون التكليف بما لا يطاق واقعا فان التكليف قبل خلق
 القدرة متحقق وتوابعه من الامه الا ان يريد بالتكليف بالمحال الذي
 لا يصور تعلق القدرة بالعدم ولا الحادثة كالجمع بين الصدق ونحوه
 فهذا موضع الاخلاق في الوقوع وقد استدل من قال بوقوع التكليف
 بالجمع بين الضدين بكلف لانه لهب صدق النبي عليه السلام في
 احتاده ومن اصاب النبي عليه السلام ان يلهب لا يصدق لاخبار الله
 لنبيه بذلك فقد كلفه بان يصدق في اخباره بانه لا يصدق
 فكلفه بالصدق له بكلف له بان لا يصدق وهو بكلف با
 لجمع بين الضدين واستدل ايضا بقوله تعالى ان من يؤمن من قومك
 الا من فدا من با خبرانه لا يؤمن غير من امن مع انهم كانوا مكلفين
 بصدقه فيما حبر به ومن ضرورة ذلك تكليفهم بان لا يصدقوه
 بصدقهم في خبره انهم لا يؤمنون وللحصر ان نقول لا نسلم ان النبي
 عليه السلام اضرب بالهيب لا يؤمن قطعا وغاية ما ورد في قوله تعالى
 سيصلي نار اذا ذات لهب وليس ذلك ما يدل على الاخبار لعدم صدق
 النبي عليه السلام قطعا فانه لا يسمع بعد الموت عندكم وقد يس
 امساع ذلك امكن ان يكون قول سيصلي نار اذا ذات لهب سدير
 ان لا يؤمن وكذلك ايضا قوله تعالى ان يؤمن من قومك الا من فدا من
 ان لا يهدى بهم الله تعالى وسعدوا عنهم الى الايمان ثم وان سلمنا وجود
 الاخبار لعدم الايمان والصدق في الايمان قطعا ولكن لا نسلم
 بصور تكليفهم بان يصدقوه بان لا يصدقوه وهذا مما انفق عليه
 المعزلة ومن قال بامساع وتوابعه من الكلف بالجمع بين الضدين
 واما من قال من الثبوت بامساع حوار التكليف بخلاف معلوم
 الله تعالى فستندهم ليس الاصح العمل له وقد بطلناه **المسئلة**

السا ست في انه هل تكلف على من علم اصراره على الكفر
 نعمة ام لا وفي معنى الحمد والشكر والتعظيم ولا يعلم خلافا
 من اصحابنا في ان الله تعالى لس له نعمة ذهبه على من علم الله اصراره على
 الكفر واما العلم بالساوية فقد اختلف فيها جواب الشيخ انما الحسن
 الاشعري فانه ينادى وبها اخرى وواقعه على كل واحد من
 القولين جمع كثر من اصحابه وسئل القاضي بكر بن الاشاب والجمع
 المعبر له على ان الله تعالى انعم على الكفار بالنعمة الذميمة والذميمة
 ونحن لان نذكر حجه كل فريق ونسب على ما فهمه بذكر ما هو المختار
 ان سا الله امان من نفي النعمة الذميمة والذميمة فقد اجمع على ذلك
 بان النعمة هي اللذة الحاصلة مما يلزمها من الضرر المساوي والرا
 ح في الاجل والعاجل وذلك غير محقق في حق من علم الله انه يموت
 على كفره فان ما امد به من اسباب الترفد والتنعيم وازاحة العليل
 وخلق السموات والتمكين من ادراك اللذات والمرادات ونصب
 الادلة والامات الدالة على الهداية والحث على ذلك نعمة الرسل المود
 من المعجزات القاطعة وتكمل العقل دالة الادراك لمحصل السعادة
 الاخرية وان كانت على صورة النعم فهي نعمة على الحسنة ليست
 نعمة وسامة سواء ما يلزمها من الاضرار راح عليها وما يكون الاضرار
 اللازم منه راحا عليه لا يكون نعمة وسامة المقدمة الاولى بنصوص
 حمسة الاول قوله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وامل
 لهم ان كذب من وجه الاصحاح به انه جعل ما بعد ردة الكفار
 نعمة استدرجا مفضيا الى الهلكة وفي معناه قوله تعالى المحسبون
 ان اذ ما يدبرهم من مال وسمن سارع لهم في الخيرات بل لا
 شعرون ان تلك قوله تعالى انما على لهم ليزدادوا اثما الثالث قوله
 تعالى فلا تعجبك أموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم في
 الحياة الدنيا الرابع قوله تعالى ومن كفر فامتنع قليلا فاضطره الى
 عذاب النار الخامس قوله تعالى فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه
 فاكرمه ونعمه فقول رفا كرم ولا وجه الاحتجاج ببيان الابطال

بصورة الاكرام والانتقام لتعريضه للشكر والفتام بموجب ما
 انعم الله عليه به فانما فاقه بالكفر كان ذلك سببا لهلاكه ولذلك
 رد عليه ما يوجب من الاكرام بقوله تعالى كلا فقد ثبت ان ما يلزم
 من صور النعم عليهم من الاصرار راجح وبيان المعديه الثانيه هو
 ان كل ما يكون الاضرار اللازم عنده راجح فلا يكون نعمة وان كان
 ملتذبه ومتصورا بصور النعم بل هو نعمة ولهذا فان من قدم بين
 يدى انسان طعاما لذينا مسكرين فاذن له في اكله ومكثه منه وهو
 مسموم والمضغ يعمل كونه الطعام مسموما وانما بعضه هلاكه و
 الاكل جاهل بكونه مسموما فانه لا يعد ذلك انتقاما عليه بل هلاكه و
 نعمة منه عليه وان حصل له في الحاله الراهبه لذة وقضاء سهوه
 فكذلك فيما نحن فيه وهذا امر ظاهر لا مراد منه وربما احتجوا بقوله تعالى
 قل من حرم دينه الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق
 قل هي للذين امنوا في الحياه الدنيا طيبات لئلا يكونوا يفترون
 ظاهرا على انه قصد خلق هذه الطيبات الانتقام على المومنين
 دون الكافرين **واما عن اثبت** النعم الدسه والدينه
 فقد قال اما النعم الدسه فلا يخفى ان الله تعالى انعم على المومنين
 خلق العقول المدركه ونصب الادله على وحدانيه وما يلقى
 وما لا يلقى به ونعمه الرسل والحب على سلوك طرق الهداهة و
 حب مسالك الصلاه ونعمه اسباب الحياه والتمكين من
 ذلك وان هذه الامور من اجل النعم المطلوبه والتفضلات المرغوبه
 وانما قد انعم بها على الكفار حسب ما انعم بها على المومنين عن ان الكفار
 اساءوا الى انفسهم واهلوا وجوه مصالحهم ودفن مضارهم بتصالحهم
 عن الاصفاء الى سماع اذار الرسل ونعم الله عليهم عند النظر في الادله
 والايات الداله على ما يحصون من الهلاك ويوصلهم الى النعم المقيم
 وذلك لا يخرج ما انعم الله به عليهم من الامور المذكوره عن ان يكون
 نعمه وذلك مما لو قدم انسان طعاما شهيا نافعاً غير مضرين
 يدى مصطرحة محصيه وممكنه منه وقال كل من دفعه عنك من
 الهلكة فانه بعد نعمة وان اسع المصطرحة من الاكل حتى يهلك لسوء

صنعها واما النعم الدساوتة فلا يخفى ان ما الكفار قد حصل
 اللذات العاجله من المطعومات والمشروبات والمنكوحات
 وغير ذلك من انواع المرادات مخلوقه لله تعالى وقد مكثهم
 منها وازاح الحلال المانعة عنها من غير سابقه احباب عليه
 وان ذلك من اجل النعم وغايه انهم كفروا وسلوكوا طرق الضلال
 المودى الى الهلاك وقابلوا الاحسان الاساءة فالنعمه بالكفر
 الموجب للعقاب وذلك لا يخرج ما فعله في حقهم اسداء عن
 كونه نعمة وهذا كما انزلوا اسداء الانسان بالاحسان والانتقام
 على غريم ثم عاقبه بحسانه عليه فان العقوبه على الحنانه لا
 يخرج الفعل عن كونه نعمة واحسانا هذا ما يخص كل واحده
 من النعمتين من الدلاله العقلية واما الدلاله السمعيه فمنها
 ما يدل على وجود النعمه عن مخصص باحد النعمتين دون
 الاخرى ومنها ما يدل على خصوص احد النعمتين اما الدلاله الاولى
 من جهة اللسان والاصحاح اما من جهة اللسان فاثان اما الدلاله الاولى
 قوله تعالى يعرفون نعمه الله ثم سكر ونها والثانيه قوله تعالى قصه
 قارون احسن كما احسن الله اليك واما الاصحاح فهو ان الامه
 مستفقه على ان الكفار ياركون لشكر نعم الله تعالى عليهم واما ما
 يدل على خصوص نعمة الدنيا من حرية الكسب فقوله تعالى
 في حق ال فرعون كم تركوا من جنات وعمور وزروع ومقام كرم
 ونعمه كانوا فيها فاكهين وقوله تعالى لتمردوا واذكروا اذ جعلكم
 خلفاء من بعد عاد وبواكم في الارض في غير ذلك من الايات
 مما عرض هذا القابل على حجه الاول وقال ما قوله مستند
 جهنم من حيث لا يعلمون فقد قال اهل التفسير فيها الاستد
 راج ان نعم على العبد سعة ولا يلزم الشكر عليها او بعضه عليه
 سعة ولا يلزم الصبر عليها وذلك يقتضيه صوت النعمه لا نعمها و
 قوله تعالى انما على لهم ليردادوا وانما المراد من الاملاء الانتفاء
 وادد ما لا يترسب ما يفترون من الحسابات ويركبون
 من المحطورات وليس منه ما يدل على نفي النعمه مما قررنا من النعم

الدنس ولا الدنيا و قوله تعالى لا تحسبوا أموالهم ولا اولادهم
انما يريد الله ليعذبهم بها في الحسوة الدنيا وليس فيه دلالة ايضا
فان الاموال والنسب ليست سببا للعذاب مطلقا والاكا
نت سببا له في حق الا سياء والا ولياء وليس كذلك بل السبب
لذلك انما هو ترك السكر عليها وذلك يفرر كونها بعد وبدل
علمه قول تعالى المال والبنون رسة الحسوة الدنيا والبنات
الصالحات حراسا كون البنات الصالحات حراسا فيها و
ذلك مستدعى الاستتراك في اصل الحسوة واصل الحسوة لا نعمة
وقوله يعز من كفر فامعه فليلا ثم اصطر الى عذاب النار دليل
انعام فليلا وان مويله النار وليس فيه ما يدل على نفي ما ذكرناه من
النعمة ولا اثباتها وقوله يعز فاما الانسان اذ ما اسلاه ربه فاكرمه
ونعمه الا انه فهمي صريحه في الاكرام والنعمة والقول بان الاسلاء
بالاكرام والا نعام للسكر كما انعم عليه حتى اذا تركه عوقب منه
ما يوجب كون المبروك شكر نعمة والا لما استحق الشكر عليه
ولما عوقب تركه والقول بان كل ما يكون الاضرا بالارزاق له زا
يدا علمه لا يكون نعمه فانما يلزم ذلك ان لو كان الاضرا لازما
من النعمة المفروضة وليس كذلك بل انما هو لازم من الكفر و
مقابلة الاحسان بالاساءة والا نعام بالكفر على ما ساءه وان
سلمنا لزوما للنعمة المفروضة بلزوم الصبر والراجح للنعمة
المرجوحة لا يخرجها عن حقيقتها وعن كونها نعمة كما لا يخرجها
عن كونها لذة واما الاستشهاديا لطعاما المسعوم فعن
سناظر لما خرف فيه اذا لاكل غير عالم بمخالطة السم للطعام و
لا هو متميز في علمه عن الطعام ولو كان كذلك لما ساوله و
ساول سبب الهلاك بخلاف ما نحن فيه فان النعم المتميز
عن الاسباب الموجهة للهلاك ولا النعم سبب للهلاك
فلا يلزم من كون ذلك ليس نعمه ان لا ما يكون ما نحن فيه نعمة
وقوله يعز من حرم زينة الله الا انه دليل على احصاء من
امن في الدنيا بالطيبات يوم النعمة وليس فيه ما يدل على

انه فصد الا نعام محلها في الدنيا على المومنين دون الكفار
واما من فرق بين النعم الدنس والدنيا وانه حتى انه نفي النعمة
الدنس دون الدنيا وانه فعال النعمة الدنيا وانه اللذة كما
صله فيها وذلك محقق لا امر فيه كما بعد منقرره واما النعمة
الذنية فهي الهدى والهدى انما يتحقق شرح صدره على ما قال
تعالى فمن ير الله ان يهديه لشرح صدره للاسلام ولم يتحقق
ذلك فلا يكون نعمه في حقهم والحق في هذه المسئلة انها احتيادية
لا قطعها ولعل حاصل الخلاف فيها لا يرجع الى غير السبب وذلك
ان من نفي النعم الدنس والدنيا وانه لا سكر حصول الملاذ في الدنيا
وحقق اسباب الهداية عزانه لا سببها انما هو ما يعقها من الهلاك
والنقد ومن ثبت كونها نعمة لا سبب في نفي الهلاك لهما غير انه
سببها نفي ظهورها ولا حرج في الاصطلاح اللفظي بعد فهم
عود المعنى وقد حرت العادة ببعض الكلام في معنى النعمة يتحقق
الحمد والشكر والتعظيم **اما الحمد** فصل هو الشكر ومنه يقال الحمد
شكرا فحصل الشكر بصدرا الحمد ومنه الحمد هو الرضا ومنه يقال
الحمد لله حق محمداى حق رضاه والحق ان الحمد المطلق اعني الشكر
فانه ساول شكر النعمة والتنازل على الحصول الحمد والاصناف
الكامنة ولهذا يقال حمدت فلانا على نعمه وحمدته على علمه وسبحا
عنه والشكر يخص بالنعمة **واما التعظيم** فاما ان يكون من
المخالق لغيره او من المخلوق لغيره فان كان من الخالق لغيره فقد
يطلق ويراد به حمده لم بطاعته وقد يطلق ويراد به ارادة منفعة
وان كان من المخلوق لغيره فقد يطلق ايضا ويراد به معنى في
النفوس زايد على القول وعلى العمل يكون المنعم منقادا له ميل الىها
شيم وقد يراد به المدح بالقول وما يعوم مقامه من الافعال كالنعام
له وعدم فعله والمشى بين يديه وحقوه والتميل كثير من المعزلة
وقال عمار هو العلم بحاله والمسببة وبين المنحط عن ريسه و
الحق انه لا امرع اصلا في هذه المعزلة واما النزاع في اطلاق اسم
التعظيم عليها والمنبع في ذلك التوقف على هذا شكر النعمة في

اللغة هو اظهار النعمة واما اصطلاح الاصوليين فقال بعضهم
هو البناء على المحس يدكى احسانه وهذا الاعبار بحوزان سمي
الرب شاكرًا والذي ذهب اليه المسان شكر المنعم هو قوله القلب
واعتراف بالنعمة على جهدها الخسوع والنفذهم ما اوجب من ذلك
فانما يحسب بالسرعة على ما تقدم وكذلك المعبر عنه بالاقوال وغيرها
وعلى هذا يكون الحكم في حوب التقدير ايضا **المسئلة الرابعة**
بجة السابعة في معنى الهداية والاضلال ما الهداية والاضلال وان
اطلقا بان ارجح اهل العلم على ما سياتي غير ان الهداية عندنا مسماة
في خلق الهدى وهو الايمان ومحاذ فيما سواه وربما ذهب بعض اصحابنا
الى انها حصة ايضا في الدعاء وشرع سبيل الرشيد والرجوع عن طريق
الغنى مع كونها حصة في خلق الهدى فكون الهداية عندنا مشتركة
بين المعصين حصتها والاعتماد على الاول واما الاضلال فهو حصة
في خلق الضلال ومحاذ فيما عداه وذهب المعزلة الى ان الهداية و
الاصلاح حصته فيما وراء هدى المحملين على ما نرى في مجموعهم وقد ارجح
الاصحاب بالنصوص والاطلاق العري اما النصوص فمنها قوله
قل من يراد الله ان يهديه يسر له صوره للاسلام الاله و
ايضا قوله تعالى والله يدعوك دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم وقوله تعالى ومن يهد الله فهو المهتد ومن
يضل الله فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى انك لا يهدي من
احب ولكن الله يهدي من يشاء وهذه النصوص ظاهرة في
الهداية والاضلال بالاعبار المذكور اذ هو المساد والحق القدر منها
واما الاطلاق العري وهو انه قال القائل بلان هداية الله فانه لا يتبا
دو الى الغنى من عند اطلاقه غير خلق الهدى وكذلك انا قال
اصلى الله لا يسادر الى الغنى من غير خلق الضلال فان قيل لا
سلمان الهداية والاضلال حصته فيما ذكرتموه والمراد بالنصوص
انها هداية بمعنى الاشارة الى طريق الحنان ومنه قوله تعالى
في حق الشهداء في الحنان والذين قابلوا في سبيل الله فليكن
صلواتهم سجدتهم قال اهل التفسير الى طرف الحنان
وهو

وهو متعدد الجمل الى خلق الايمان بعد الموت ومنه قوله تعالى يهديهم
بما يشاءون اي يدلهم على الحنان بسبب ايمانهم والاضلال في
مقابلته وهو عدم الطريق عليهم سلمنا بعدد الجمل على هذا المعنى
لكن يمكن حمل الهداية على الدعاء وسرع بسبيل الرشيد والرجوع
عن سبيل العي ومنه قوله تعالى واما ما يورد فهدناهم فاصحوا
العي على الهدى ليس المراد منه حلول الهدى فان من حلول الهدى لا
يستحب العي عليه بل المراد بقوله هدىناهم اي دعوتناهم وشرعنا
لهم سبيل الرشيد والاضلال في مقابلته سلمنا بعدد الجمل
عليه ولكن ما المانع من حمل لفظ الهداية على اسمه الرب تعالى
للمؤمنين مهتدين والاضلال في مقابلته ومنه تعالى ضللت فلانا
اذا سببه الى الضلال ووضعته به وربما حمل بعضهم الاضلال
على نفس المعاقبة في العاجل والاصل مسك بقوله تعالى ان المحرمين
في ضلال وسعوا في الحوب اما منع كون الهداية والاضلال حقيقة
فيما ذكرناه فحواه بما ذكرناه من الاطلاق المصير والعرغ وما ذكره
من الاحتمال الاول فقد قال بعض الاصحاب في ان يمنع حمل
النصوص المذكورة عليه لثلاثة اوجه الاول انها دالة على الهداية
والاضلال في الحالة الناحية وما قيل من الاحتمال فلا يمكن الا في الدار
الآخرة وفيه نفى الهداية والاضلال في الحالة الناحية وما قيل من
الاحتمال فلا يمكن الا في الدار الآخرة وفيه نفى الهداية والاضلال في
الدنيا مع اتفاق الامة على خلاف ذلك هو ان الهداية والاضلال
في عالم النصوص المذكور ومعدان بالمسألة والاحتمال
هو مسعد في الاحتمال المذكور ضرورة وحوية في حق المؤمن
من غير متعلق بالاحتمال على اصل المسائل الثالث هو ان قوله
تعالى من يراد الله ان يهديه يسر له صوره للاسلام بصريح وصف
الهداية الواقعة في الدنيا وهذه الاحتمال بعدة عن التحقيق
الملاذول فلانه ليس في النصوص المذكورة ما يدل على بحر الهداية
والاضلال في الدنيا ولانه ليس في النصوص المذكورة ما يدل على
اما قوله تعالى من يراد الله ان يهديه يسر له للاسلام دليل على تخير

سرح الصدر وحمله ضيقا حرجا في الدنيا وليس فيه ما يدل على
بحس الهداية والاصلاح اذا تمكن ان يكون المراد من قوله من رداه
ان يهدى اى في الدنيا الاخره سرح صدره للاسلام في الدنيا
ومن رداه بصله في الاخرة يحمل صدره صغارا حرجا في الدنيا
وقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام في الدنيا والهداية في الاخرة
ان لسرح اللفظ ما يدل على محض الهداية بتدبيره لا من جهة
اللفظ ولا المعنى وكذلك الكلام فيما بقي من النصوص وليس في
حمل النصوص على الهداية والاصلاح على ما اوله الخصم ايضا ما
يوجب رفع الهداية والاصلاح في الدعا لانه استعادة من دليل
احر واما الوجه الثالث فانما يلزم بعد ان يكون المدعى قابلا بما
بهداية بالاحسان المذكور والا فلا على بعد ان يكون قابلا فلا
يخرج بذلك عن الاحسان وهو ان يكون ذلك بالقدره والمناسبة
الازلية وان كان لا بد من وقوعه ولو كان نزوما لوقوعه او لزوم
عدمه مع كونه بالقدرة والمناسبة مما خرج الرب عن كونه محتملا
للازمنة ذلك في حمل لفظ الهداية والاصلاح على خلق الهدى
والاصلاح في الدنيا ايضا وذلك لا يخلو اما ان يكون وقوع ذلك
معلوما لله تعالى او عدمه فان كان المعلوم هو الوقوع فلا بد منه وان
كان المعلوم هو العدم فلا بد منه حتى لا يكون علم الله جهلا وذلك
يوجب خروج الرب تعالى عن كونه محتملا مع ان الوقوع وعدم الوقوع
بالقدرة والمناسبة الازلية ولا محض عنه واما الوجه الثاني
لث قد سبق اطال في ابطال الوجه الاول والاقرب في ذلك ان يقال
لحين لا سكر صحة اطلاق لفظ الهداية والاصلاح بالمعنى المذكور فيما
ذكرناه من النصوص وما ذكرناه عن النزاع فيما وراء ذلك وهو
انه هل هو حصة او طريق الحجاز وقد ساحت الحصة فما ذكرناه
من ضروره بتارده الى الفهم عند اطلاق اللفظ بخلاف ما عده
وهو امانة الحصة فان الغالب انها اشتهد اللفظ في جهة
الحصة دون جهة الحجاز واما الاحتمال الثاني فلا يسلم ورود
لفظ الهداية بمعنى الدعاء وقوله تعالى واما ثور فهدى نام الاله فالمراد
بها

بها الهداية بمعنى خلق الهدى فانهم كانوا امنوا بالما والاله الساهرة
من ظهور الناقة من باطن الصخرة الجامدة وارا السماوات سدا لهم
صالح من فسيه الماد من الناقة ومنهم على ما قال الله لها شرب و
لكم شرب يوم معلوم ثم اتيهم عاذر والماتنها عنه واستحووا
الصلابة على الهدى وان سلمنا ان المراد من الاله ما ذكرناه من
الاحتمال غير انه لم يمسح حمل بعض ما ذكرناه من النصوص عليه لانه
اتت الهداية والاصلاح وحملها معا بل من حيث قال ومن
رداه ان يهدى سرح صدره للاسلام ومن رداه بصله
محمله صدره صغارا حرجا والسرح والضيق معا بلان والشرح
ملازم للهداية والصين ملازم للاصلاح والملموم مار معا بلان والهداية
بمعنى الدعاء وشرع سسل الحنرات لا يعادل الاصلاح بالمعنى المذكور
كول تصور احما عنها ثم وان سلمنا امكان حمل ما ذكرناه من
النصوص عليه غير انه لا بد من دليل ضرورة ان ما ذكرناه حصة
على ما تقدم واما الاحتمال الثالث والحواف عنه من وجهين الاول
اننا نسلم صحة اطلاق الهداية والاصلاح على سميحة السحر صحتها
ومصداقها لا يحسن ان يقال هدى فلان لعل ان اذا سماه
مهدى ما واذنا الاصلاح وانما فان لو طار اطلاق الاصلاح على
سميحة السحر صحتها لان تعاد الاساء بصاوت للكفر اذا سمعهم
بذلك وهو غير مانع في الاطلاق الثاني ان سلمنا صحة الاطلاق
بذلك ولكن لا يمسح حمل ما وردنا من النصوص عليه لوجه خمسة
الاول ان الرب تعالى انما ذكر الهداية والاصلاح واستاد كل واحد الى
مسيحة في معرض المدح والاستعلاء ولو كان المقزوم من ذلك
محمولا على التسمية لطلب فائدة المحض بالمدح الثاني انه لو
كان المراد ما ذكرناه لما امتنع على النبي عليه السلام الهداية لمن شاء
لعدم امتناع التسمية عليه بذلك وهو خلاف قوله تعالى انك لا يهدى
من احبب الثالث هو ان الله تعالى اصر بعدم سرح الصدر على
من اراد هدايته وصغره على من اراد اصلاحه وذلك بما لا يفتق

عليه الهداية والاضلال بمعنى السمية الرابع هو ان لا يجمع
 على السرعة في الله تعالى بالهداية وبحسب الضلال مع حساب السرعة
 ونحوه الى ذلك وفي حمل ذلك على محرد السمية به وجرح
 عن تصرفات العقلاء الحاسنة بعد عن الفهم وما ذكرناه
 قريب من سماع الحمل عليه الا بدليل وهذا الوجه الاخر يندفع
 ما ذكرناه من تأويل الضلال على نفس المعانيه ايضا وعلى
 الحمله فالتحتم هذه المسئلة تحت عن امر لغوي لا معنوي
 والمستند فيها نسا واننا ظننا عن قطع **المسئلة الثا**
منها في معنى الطبع والحتم والاكتمه قال الله تعالى بل طبع الله
 عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال تعالى ختم الله على
 قلوبهم الاله وقال جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه و
 قدما خلف المتكلمون في مدلول هذه الالفاظ فذهب اهل
 الحق الى انه عبارة عن خلق الضلالة في العلوب مانع من
 الايمان والهدى بمعنى انه بعد الجمع بينهما والحتم والطبع او لانه
 في اللغة مانع على الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة
 وخلق الضلال في العلوب مانع من الهدى وهو سمي به بهذه
 الاسماء اذا اصلها هو لا طرد اللهم الا ان يمنع مانع والاصل عند
 من ادعاه بحسب الى السان فان قيل انما يمنع حملها على ما ذكر
 ثبوت ان لو لم يكن وليس كذلك بل يمكن حمل هذه الالفاظ على معنى
 الرسم فان الطبع والحتم في اللغة هو الرسم وعلى هذا فلا يمنع ان
 خلق الله تعالى في قلوب الكفار سمية سمى بها عن قلوب الابرار
 على ما قاله الجاسر وانه وسمي ذلك للملائكة لعادة ذم من داوه
 من سمية الكفر حتى يجر الكافر من كفره فانه اذا علم انه اذا كفر
 وسم سمية يحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة المقرين
 كان ذلك سببا لرحمة وذلك من اقوى مصالح الدين سلمنا
 امتناع حملها على هذا المحمل ولكن ما المانع من الحمل على وصف الرب
 تعالى للكفرة بكفرهم سمية بما انصفوا به من الكفر على ما ذهب اليه

او اهل المعزلة ولهدا فانه يصح ان يقول العابد حتى علم فلان
 بالكفر والاضلال اذا كان اسما من هداه سلمنا امتناع الحمل على هذا
 المحمل ايضا ولكن ما المانع من حمل الحتم والطبع على قطع اللطف عن الكفار
 وهو ما علم الله ان العبد يوسوس عنده ولا يكفر على ما قاله اللغوي من
 المعزلة وذلك لان قطع اللطف مانع من الايمان فامكن اطلاق
 اسم الحتم والطبع عليه كما في قوله في خلق الضلال سلمنا امتناع
 حملها على هذا ايضا ولكن ما المانع من حمل الطبع والحتم على ما خلقه
 الله من امتناع الايمان على ما ذهب اليه سريين زيد وعبد الواحد
 ويكره احد عبد الواحد عريان عبد الواحد وسرازم ان لا
 يعي العدم مع الطبع والحتم ما مورانا الايمان ولا منهيها عن الكفر
 حتى لا يفصل الكلف بما لا يطابق ولا انه اذا كان الايمان مأمورا
 به فالمنع منه يكون فصحا خلاف بكر من احد عبد الواحد سلمنا
 امتناع الحمل على هذا ايضا ولكن ما المانع من الحمل على امتناع الاضلال
 دون الايمان كما ذهب اليه بعض اصحاب عبد الواحد فانه رعم الحتم
 والطبع منع الاضلال دون الايمان حتى قال انه يكون مع ذلك مأمورا
 بالايمان دون الاضلال والحواب عن الاصمالي الاول من ثلثة اوجه
 الاول هو ان الوسم اما ان يكون مانعا مانع من الايمان او مانعا مانع فان
 لم يكن مانعا من الايمان فلا يحقق به المميز بين الكافر والمؤمن فلا يكون
 منه معنى الوسم وان كان مانعا فهو المعنى بالضلال ولا منافاة منه
 وبين ما ذكرناه الثالث هو ان ما ذكرناه في تحقيق فائدة الوسم من الابرار
 لغرض مطرد في حق من لا يعتقدها نفا ولا يعصده وجود الملائكة على
 ما لا يخفى الثالث هو ان ما ذكرناه وان استمر في الحتم والطبع فلا
 يطرده في الاكتمه فان من وسم شخصا سمية للمنزه عن غيره لانفاه
 عشاه بالاكتمه وعن الاصمالي لثالث من وجهين الوجه الاول ان لا
 يسلم صحة ذلك لغة فانه لا يقال ختم فلان قلبه فلاه وطبع عليه او
 عشاه بالاكتمه بمعنى وصفه بالكفر الثالث وان صح الإطلاق لغة
 لكن منع حمل الحتم والطبع الوارد في النصوص المذكورة عليه
 لوجهين الاول هو ان النصوص الواردة دالة على المدح والاستعلاء
 وفي حمل الطبع والحتم ونفسه الاكتمه على الوصف ومحرد التسمية

انطال فانه المحصر بالمدح والاستفاد لصور ذلك من الواحد
منا وهو مجمع الثاني انه تعالى اخبر ان الختم على العلوب مانع من الايمان
حتي قال سوار علمهم انذرتهم او لم ينذرهم لا يؤمنون حتى سمع
على قلوبهم اي لا حل الختم وحده الوصف بالكثر لا يمنع من الايمان
فامسح الختم عليه واما الاحتمال الثالث فعبه حوايان ان الصل الاول
منع صحه ذلك لفة وانه لا يطلق الطبع والختم ونفسه الا كونه
على قطع الاطراف وبقائها لثباته فان الاطراف ما ان يكون
ممكنة او غير ممكنة فان كانت ممكنة فقد الختم بمسح قطعها بالكثر
نما واحده على الله تعالى عنده وان لم يكن ممكنة فلا يكون قطعها
مضافا الى الله تعالى والختم والطبع ونفسه الا كونه النصوص
مضافا الى الرب تعالى والمضاف الى الله عن غير ما ليس مضافا اليه
ان صل باضافا للطبع والختم على العلوب ونفسه بالاكثرة لا
الله من حيث انه لا يمكن من لطفهم يؤمنون عنده وليس كذلك
ادى من اضافة الى الابداء وغيرهم لمساواتهم للرب في هذا
المعنى واما الاحتمال الرابع فباطل ايضا فان المنع من الايمان
اما ان يكون بان لا يخلق الله لهم الايمان او بان يخلق ما يمنع من
الايمان فان كان الايمان لا يخلق الله عن خالق الايمان عندهم و
ليس اضافة لحم والطبع ونفسه الا كونه الى الله تعالى بهذا
التقسيم اولى من اضافة الى غيره من المومنين لمساواتهم به
تعالى في هذا المعنى وان كان ذلك فلا حرج اما ان يقال بان الايمان
ما موربه او غير ما موربه فان كان ما موربه فالمنع منع مسخ
عندهم ولانه بعضه الى المكلف بما هو ممنوع منه وهو حال عندهم
ايضا وان كان غير ما موربه بهر خلاف اجماع المسلمين صل
ظهوره ولا المتشعبة الحارفين لعواعدا الدس وفيه انطال
المذكور مسين المذكورين وبهذا الجواب مندفع الاحتمال الحار
مسرا ايضا ويند جواب اخر وهو ان الله تعالى احصيان الختم ما
نع من الايمان على ما سبق محصيه في فسر الختم بالمنع من الاجلا
صردون الايمان كان من انما لدلالة النص بدعوى لا اصل لها
المسئلة التاسعة في معنى اللطف وحكمه واللطف

في عرف

في عرف المتكلمين عبارة عن كل مانع صلاح المكلف عنده يا
لطاعة والايمان دون فساده بالكفر والعصيان وقد اختلفوا
في ما ورد في ذلك فقالت المعتزلة انه لا يتحصر شي دون شي بل كل
ما عكس الله ان صلاح العبد فيه فهو لطف به وقد يكون ذلك من فعل الله
تعالى خلق القدرة للعبد والكمال الفعول ونصب الادلة وبهذه
الاب فعل الصلاح وترك الفساد وقد يكون من افعال العبد نفسه
كنظرة وفكرة فما يحب عليه ويوصله الى حصلة وقد يكون من
فعل غيره من المكلفين بالا عانة له في حصول مصلحة ودفع مفسدة
سده والباسية في افعال الصالحه وايمانه وطاعته والارحار عن
افعال الفاسدة اعبارة حتى انهم قالوا الكفر الكافر اذا كان فيه
صلاح الغير بطريق الاعسار والارحار كما ان كفره لطفان ذلك الغير
وان كان فسادا بالنظر الى نفسه وقد لا يكون فعلا بل ترك فعل وذلك
كما لو علم الله انه لو سطر الرزق لعباده او لبعضهم ليقوا في الارض
ولو برن سطره لصلحوا فيكون نون سطر الرزق لطفهم والى هذا
مال القاضي ابو بكر بن صالحا من رغبته المعتزلة ان يحب على الله
تعالى افضى ممكن في اللطف والزمواع على هذا الاصل انه ليس
معدور الله لطف لو فعله لا يسيب الكفرة والا كان باركا للوجوب
ونهب السخج الوالحس واكثر المسائل ان اللطف شيء مخصوص
وهو خلق القدرة على فعل الصلاح من الايمان والطاعة وهو الاورب
من جهتان كلما بعد رسوى القدرة على فعل الصلاح من الايمان
والطاعة وهو الاقرب من جهة ان كل ما يتدرسوى القدرة
على فعل الصلاح فدلائع معد الصلاح والقدرة الحادثة على
اصل السخج كما سنبهه نقادته للمعدور وهو ملاذم لها فكانت
توصف باللطف اولى من غيرها وبالجملة في اصل هذا الخلاف
انما الى الاصطلاح اللفظي والامر في ترتيب معدتهم المعنى وانما الذي
حبا الاعسار باطالة العول بوجوب اللطف على الله تعالى وانه
ليس في معدور الله تعالى لطف لو فعله لا يسيب الكفرة اما الارض
سبق باطالة في مسئلة نفى وجوب العرض في افعال واما التذلل في
انه مراغم لقول ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ونور ولو شاء الله ليجعل النار

امة واحدة فهو مبنى على فاسد اصولهم في حوب اللطف على الله و
انه لو كان في مقدور انه لطف لعله لئلا يكون باذكال الواجب وقد
ابطلناه **المسئلة العاشرة** في التوفيق والعصمة والحذ
لان اما التوفيق في اللغة فعبارة عن بصي العبد المرافقه واما
عرف المتكلمين فمختلف فالذي ذهب السج ابو الحسن واكثر الامة
من اصحابه ان التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة وهو موافق
للموضع اللغوي اذ المرافقه انا مع بالطاعة وخلق القدرة الحما
دته يكون السهل للموافقه ضرورة حصول الموافقه عنده وعدم
حصولها عند عدمه وان لم يكن القدرة الحادثة مؤثرة في
الاحاد ووعى هذا من زعم من اصحابنا كالا امام ابي المعلى ان التو
فيق هو خلق الطاعة لعدم تاثير القدرة الحادثة في الطاعة فقد
ابعد عن الوضع اللغوي من حيث ان الطاعة بها المرافقه لا النهي
للمرافقه وانه كان لا حرج عليه في الاصطلاح على ذلك مع نفسه
واما المعتزلة فمجمعون في ذلك فمنهم من زعم ان التوفيق هو الدعوة
واصلاح سبل المراد وسائر معاصدها ومنهم من زعم انه التو
فيق هو اللطف على ما سبق محصيه والمدهسان باطلاق انا
الاول فلانه يلزم منه ان يسهل الكفار موقوفون لتحقيق هذا المعنى
في حصرهم وهو محتمل واما الثاني فمن جهة ان الامة مجمعه على سب
نوع الدعاء وطلب التوفيق من الله تعالى ولو كان هو اللطف كما ذ
كروه فاما ان يكون محكما او لا يكون محكما فان كان محكما فهو واجب
على الله تعالى ولا بد من وقوعه ولا معنى بطلب ما لا بد منه ولا
للصريح في وجوده كما انه لا معنى لقول العاقل اللهم لا تطعن حيث
لم يكن الظلم من الله تعالى بنصورا وان لم يكن محكما فلا معنى لطلب
ما لا يمكن واما العصمة فهي في اللغة ما حوذه من المنع ومنه قول تعالى
احبارا عن ابن نوح ساوي الى جبل يعصم من الماء اي بمعنى وقول
لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اى لا مانع وقول تعالى والله
يعصمك من الناس اى يعصمهم عنك وقول تعالى واعصوا اجل الامام
امتعوا بالاحياء الى فصله عن سواد وقال لعل الخصال عواصم لا يساع
من على الهاربها عن غيره واما العرف الاصولي فذهب السج الى

الحسن

الحسن والامة من اصحابه ان مدلول العصمة هو مدلول التوفيق على
ما سبق من اصله وهو موافق للوضع اللغوي ايضا فان خلق
القدرة على الطاعة والامان بلازمه الطاعة والامان ويلزم
من الطاعة امساع المعصية ومن الامان امساع الكفران فخلق
القدرة على الطاعة والامان يكون عصمة عن المعصية والكفران
وعلى هذا فلا يسع اطلاق اسم العصمة على خلق الطاعة والامان
بفسرها لا يساع وقوع المعصية والكفر معها فان حصل اذا كان
خلق القدرة على الامان او خلق الامان عصمة ما يفهم من الكفر فخلق
القدرة على الكفر او خلق الكفر يكون ايضا منعا من الامان وليس
خلق القدرة على الكفر مانعا من الامان وكذا خلق الكفر يدل على
بني وما منع الناس ان يؤمنوا اذ حاهم بهذا الا ان قالوا ان الله
سخر اسرارنا دل على اسعائ كل مانع عن المستثنى واذ لم يكن
خلق القدرة على الكفر او خلق الكفر مانعا من الامان وكذا لا يخلق
القدرة على الامان او خلق الامان لا يكون مانعا من الكفر وايضا
فان اطلاق المنع من الشيء انا محس عند المحالة لذلك الشيء ولا
محس بعد كون الشيء كارهه اى غير مريد له ومن خلق الامان
او خلقت له القدرة عليه على وجه يكون مقارنه لم فلا يكون محابولا
للكفر بل كارهه اى لا يحس اطلاق المنع بالنسبة اليه والمحجب
عن الاول لا ينسب ان خلق القدرة على الكفر ليس مانعا من الامان
حاله كونه كارهه اى انا الامة فصور دليل ان المانع انا هو استبعاد
قدرة الله ان يفت الله اسرارنا وذلك عن الكفر وليس فيها
ما يدل على ان الكفر ليس مانعا عن الاشكال الثاني ان صحة اطلاق
المنع عن الشيء يستدعي وقوع المحاولة او صحة المحاولة لذلك الشيء
الاول بمنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم من عدم وقوع
المحاولة للكفر في حق المؤمن امساع صحة المحاولة واما المعتزلة
فمدلول اسم العصمة عندهم ايضا ما هو مدلول اسم التوفيق على
احلاف مذاهبتهم عن ان من فسر التوفيق منهم باللطف فختلفوا

فمنهم من قال للطفنا ناسم عصمة اذا فارتة الايمان والطاعة
 وفصل ذلك لا يسم عصمة ومنهم من قال انه يسم قبل ذلك
 عصمة اذا كان في علم الله تعالى ان ذلك اللطف يعود الى الايمان
 والوجه في ابطال ما ذكره ما ابطالنا به تفسير التوفيق يا
 له عوة واللفظ قبل ذلك سببه الى ههنا رايما الحد لان فهو
 عند الشيخ ان الحسرة اصحابه صد التوفيق فكما ان التوفيق
 خلق القدرة على الطاعة فالحد لان خلق القدرة على المعصية
 وهو على وجه العرف اللغوي فان الحد لان في عرف اهل اللغة
 المنع من ذلك المراد وفتح الاسباب المعصية علمها وخلق
 القدرة على الكفر اذا كانت تقاربه للكفر ما عدا من ذلك المراد
 فكان ذلك حدلانا واما الصريون من المعرلة فقالوا الحد لان هو
 دم الله تعالى للمصاة ويومح لهم واما الكعبي فقال الحد لان عبا
 دة عن فتح الالطاف المعزلة عنها بالتوفيق عندنا كما
 سبق تقرضه والمدهان بعدان اما الاول فلانه على خلاف
 الاشارة اللغوية واما الثاني فلان ما قطع من اللطف اما ان يكون
 يمكن الوجودا وغير ممكن فان كان الاول فهو واجب على الله تعالى
 عنده فمسيح قطعه وان كان الثاني فما ليس بممكن الا يكون
 قطعه لله بمكننا وليس القول كون الله حاذلا للكافرين عسار
 انه لو خلق اللطف في حقه او لم يكن الواحد مساحا دلالة
 بهذا الاعسار لفظي واللغة ما ذكرنا ولا حرج في الاصطلاح
 بعدهم المعنى **مسئلة الحاشية عشرة** في تحقيق معنى
 الاجل ووجه الاحلاف فيه والسطر الاجل في طرفين الاول
 في حقه ومعناه والثاني في انه هل يحون قطعه ام لا الحقيقة
 الاجل فاعلم ان اجل كل شئ هو وقت حقيقته واما ما هو الوقت
 ساقى الكلام في حقيقته واما ان احلاف الناس فيه وما هو
 الحق منه في ما بعد ولكن لا بد من الاشارة الى ما الله سبحانه
 المحققين من اصحابه في حقيقته معنى الوقت لساء العرف عليه

ههنا والذي الله سبحانه الفاضل وحقاق الاصل بان وقت
 كل شئ هو ما واربه من معلوم محدد لانه يمكن ذلك التفسير
 وسواء كان ذلك المعلوم المحدد وجودا كما يقال قدوم
 زبد عند طلوع الشمس او عدمها كما يقال تحرك الجوهر عند
 عدم سواده او سواده وعلى هذا فما جعل وقت الشئ يمكن
 ان يكون ذلك الشئ ورساله فانه كما يقال قدوم زبد عند
 طلوع الشمس وخلق طلوع الشمس وقت القدوم فبقا
 طلعت الشمس عند قدوم زبد فخلق قدوم زبد وقت الطلوع
 الشمس على حسب قصد الموت وادارته وظهورها جعل وقت
 عند المحاط بالسنة لا الشئ الموت به فالناقب لكل شئ
 خصص حقه بعمارة معلوم متحدد وعلى هذا فلا بصورنا
 في امرنا بالعدم لعدم محدد سواء كان ذلك العدم عدما او وجودا
 او لا بصورنا حسب العدم بوقت لان الوقت محدد كما سبق
 والعدم لا يكون موقفا على محدد والالكان العدم متحددا
 والمحدد قدما وهو محال بل ان قيل بان العدم مسوق وجوده مع
 وجود المحدد من غير ما في النفس المذكور فهو وجود ذلك
 كما يقال وجود الرب كما يقال وجوده الان مع وجود ما فان قيل
 ما ذكره في تفسير الاجل مخالف للاشارة اللغوية اذ الاصل اللغة
 مشعر بالناظر الى ايد معلوم ومنه سمي الدين موطلا بطر الى
 باطن المطالفة الى وقت معلوم فلما ليس كذلك بل الاجل في
 اللغة هو العدم بالوقت والمحصص به غير ان الموجل اي الوقت
 قد يكون باحرا كما حصر المطالفة في وقت المعقد فاصل الاداء هو
 ربه واما انه هل يحور قطع الاجل المقدر في حكم الله ام لا
 فقد اختلف المتكلمون فيه فذهبوا الى الساعة وعزمهم على امساع
 ذلك وان من قبل طالما ارجح فعد حاب نفسه في الاجل المحمود
 من غير زيادة ولا نقصان ووافهم على ذلك الحاشي واولها باسم
 وساحر والمعرلة واما المعدمون من المعزلة فقد اختلفوا فيهم

من قال من فاعل انفسه فبما تامله ومن فعل فاعله انقطع امله
بالفعل وان لم يوصل لفعله وفيه المعدر ومنهم من قال بخوار الحسوة
والمرت سدر عدم الفعل ومنهم من فصل وقال اذ الفاعل هلاك
عدد كسر حريق او غرق او غير ذلك لا يمكن ان يقال في بعضهم من
بعض انه لو قدر عدم ذلك السبب لحاز ان سعى وان يموت ولا يجوز
ان يقال في الكل انه لو قدر عدم ذلك السبب في جميع الحوادث الكل
معا من غير سببه اذ هو حرف العادة وحرقي العادة لاجهة
الاعجاز قدح في المعجزات وهذا بخلاف الواحد والاشياء وما لا
يسير في الحال فيه في احرق العادة وذهب ابو الهذيل العلاف
منهم الى ان من فعل لولم يوصل فاعله قطعا ولما تصور عدم
بغائه واما الرد على من قال بوجوب النفا سدر عدم الفعل و
ان القتل قاطع للاجل المحنوم المعدر من جهة الاستدلال
والالزام اما الاستدلال فهو ان من فعل في وقت معلوم
لا يحلوا ما ان يكون ونوع فعله في ذلك الوقت معلوما لله تعالى
او غير معلوم له لا حاز ان يكون غير معلوم له والا لكان الرب
يقدر ان يعاقب الامور وهو محال وان كان عالما به فلا بد من وقوعه
في ذلك الوقت والا لكان عليه جهلا وهو محال ايضا واذ كان
كذلك استحال ان يكون له اجل محض فيه بعد ذلك الوقت في
علم الله تعالى لما فيه من الناقص في معلوم الله تعالى وان ان امله
المقدر انما هو في وقت فعله لا غير وان الفعل لم يكن قاطعا و
اما من جهة الالزام فمن ثلثه اوجه الاول هو ان القول بوجوب
النفا سدر عدم الفعل في الوقت المعلوم اما ان يقال معه
خوار الموت او لا يقال بخواره لا حاز ان يقال بعدم الخوار فانما لو
قدر بعدم فعلق علم الله تعالى بالنفا الى ذلك الوقت كما ان الموت
حازا وعلق علم الله بان الاجل ممتد الى ذلك الوقت ما منع من
خوار الفعل عدم فعل ذلك الوقت ولا يمنع من الموت فعل ذلك
الوقت والا فالعرف يحكم عن معقول اذا كان الموت سدر عدم

علق

علق العلم بالاجل المعدر حازا وعلق العلم بالاجل غير مانع من
خوار الموت فهو حازا وان كان الموت حازا من ذلك الاجل
فقد بطل القول بوجوب النفا الوصل الثاني في الالزام انهم حكوا
بان الموت حذف انفسه عن قاطع لاجله والنفا قاطع ولو قيل
ما المانع من ان يقال لو قدرنا عدم سونه في ذلك الوقت لسعى الى
اجل معلوم لله تعالى وان الموت في ذلك الوقت قاطع لاجله كما
دل في الفصل في حدود الفارق سبب التنازل انهم قصروا بان
شخصا لو ائلف سببا مما ليس محسوبا انه لا يكون قاطعا للاجل المعلوم
لله تعالى بل الالف وقع في وقته واطل وان فعل لهم ما الفرق من الامر
كان الحواب مستدافا من فعل ما ذكره وهو وان در عاز الفارق
طع للاجل لكنه معارض بما يدل على كونه قاطعا للاجل وان الاجل
بما تصور فيه الزيادة والنقصان وساء من جهة المعقول والمنقول
ايما من جهة المعقول فهو ان العاقل يعرض محسوبا بكونه حاسبا
بالانفاق شرعا وعقلا ولو لم يكن قاطعا للاجل المقتول لما كان
فعله حاسبا ولا طالما واما من جهة المنقول فمن جهة الكتاب و
السنة اما من جهة الكتاب قوله تعالى وما نعلم من عمر ولا ينقص
من عمره الا في كتاب دليل حوازا واداء الاجل ونقصان وايضا
قوله تعالى فمن قضى اجلا واجل مسمى عنده وهو دليل سوار الاجل
واما من جهة السنة فما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من سر وان بسط الله في ررقه وعصاة اثره فليصل رحمه و
معناه بوجرا اجله اذا الاثر هو الاجل قال الشاعر والمرد ما عا
ش محمد ودله امد لا يفضي العلم حتى يفضي الاثر واداء الاجل
والحدب طاهرة ما صرا للاجل وزباديه وان سلمنا امتناع ذلك
من سبل الواحد لكنه غير مسموح في حجة لا تصور في العاد احرا
منهم معا من غير سبب سدر عدم فعلهم ولو قيل بوجوب
احصا منهم معا سدر عدم الاسباب القائمة المهلكة لكان
ذلك من خرق العوائد في عرجهه الا عجا ووفيه ما بوجوب ابطال

المجزة وهو مشغ وان سلنا امساع ذلك مطلقا ولكن ما المانع
من القول بوجوب الموت بعد رعدة الفعل كما قال ابو الهذيل ولو
لا ذلك لكان العمل باسما واحله عند فعله جهلا وهو محال وان
سلنا امساع القول بوجوب السعاء بعد رعدة الفعل وامساع
وجوب الموت ولكن ما المانع من حوازل الموت والبقاء كما قال الباق
قون من الا وابل منهم حتى لا يخرج كل واحد عن كونه معدورا للموت و
الحوايا ما ذكره من السهوية العقلية فحوايلها من وجهين الاول
ان ما ذكره غير لازم على اصلنا ولا على اصلهم اياها اصلنا فلما
علم ان دهور نفس المعقول وحراب ساه ليس يكسا للعاقل
بل كسبه غير خارج عن محل قدرته وهو فعله وما هو خارج عنه من
فعل الله تعالى وحاشية العبد وظلمة ليس بسبب كونه مفتورا للروح
ادهر غير مقدوره بل كسبه وهو الفعل القادر محل قدرته المقصود
له على وجه بعضه دهور الروح بفعل الله تعالى واما على اصلهم فلما
اشتمال فعل العاقل وسلطه على فعل الغير فنحن على مفيدة
موجه لغيري كما هو اصلهم وحلوه ذلك في امام الله تعالى لانه هو
ان ما ذكره منتقصة في اطلاق ما ليس بخوان على ما سبق وما ذكره
من الظواهر فظنه غير بعيد فلا يكون حجة فيما نطلب فيه
اليعني بغير ما اوله ومعارضه امانا وبل الالة الاول من وجهين
ذكرها اهل النفس الاول ان المراد من قول ولا يفسد من
عمه بالنسبة الى اعماد افرا ن الثاني ان المراد به ما حري في سجال
حال التي الاحال مسديه فيها من المحو والاسات وهو المراد من قوله
يع نحو الله ما منا وثبت وليس هو عاقل ما هو معلوم بالله تعالى
واما الالة الثانية فقد قال اهل النفس المراد من قوله ثم قضى
اي احل للباوا حل مسمى عنده اجل الاخرة ونحن لا نذكر ذلك
واما سكرتوب اجلين للموت والحيوة وليس في الالة ما يدل عليه
والتاويل للحديث فكما وبل الالة الاولى واما المعارضة فعولم
فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وهو صريح في

نفي

196 نفي التقدير والتأخير في الاجل وايضا قوله تعالى وما كان لنفس ان
توت الا باذن الله كما با مو جلا وايضا قوله تعالى ما سبق من امره اطرها
وما استأخرون وفي القول بان الموصل قطع الاجل محال هذه النصوص
وايضا قوله تعالى ولو لا اجل مسمى لجام العذاب ووجه الاصح به انه احس
سويب فعل الله يع على بلوغ الاجل فاذا كان قد اصابه مو قعا على الاجل و
لا يكون فاطعاه فيبذل الحادب ادى وايضا قوله تعالى وقالم اوليا وهم من
الانس رسا استتمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الله احدث لنا
وجلا الاحكام به ان منهم من مات حسب نفسه ومنهم من قتل و
مدبرهم النار تعالى على احبارهم بلوغ احوالهم ولم يسكن عليهم بدل
على ان ما قاله محس ولو كان الفعل فاطعا للاجل لما كانوا صاد
من على الاطلاق ولا يخفى ان ما ذكرناه من النصوص صريح وادل
على العرض مما ذكره وكان العمل بها اوله على ما صفعناه من وجوب
وفوع المعلوم على ما علمه الله سبحانه بعد رعدة الفعل اذا كان الله
مد علم بعض الاحل في ذلك الفعل صفة الفعل والا كان العمل
جهلا وهو على الله محال وعلى هذا فمسمع المصريح عليه بوجوب
الموت وكوازه وحواز الكسوة وسواء كان الموعد واحله بالفعل
واحدا والكثرو به اندفاع ما ذكره من باقي التشكيكات ثم يلزم
العاقل للعاقل بوجوب الموت بعد رعدة ما الفعل ان يكون الدخ
لشاة الغير بغير اذنه غير منعذ ولا حان في فعله بل بحسن فانه
لولا ذلك لهما مات وقاب مصلحة كل ما لكها ذلك بلزم
امساع الحرمة بغير حجة على اصل العاقل لحواز الموت دون الوجوب
لما ذكرناه من وجوب رعاة المصلحة على اصلهم فلما قالوا
المانع دح الشاه دون اذن المالك لضد المالك بتسلطه على ايد
ف ماله دون رضاه ولا يسع ان يكون مافيه من اصلاح من وجه
سبحا من جهة مافيه من المفسدة فتعول لنا يكون ذلك فيحيات
لونه من مفسدة على اصلهم واما يكون ما ذكره من التسليط
مفسدة ان لو لم يحصل به مصلحة للمالك بعبود بعد رعدة
الدخ واذا كان الموت لازما بعد رعدة الدخ فما الدخ يحصل المصلحة

وسعدى عدم الدير نفوت وسل ذلك لا بعد منسدة ولا نبحاو
ازكان دون المالك وهذا كما لوراي شاة الغير مشرفة على الهلاك
من خرقا وعريقا او فوعه من هلكة فاحد في حليصها والنصف فيها
ما يحويه من الهلاك دون أدن المالك فان فعله يكون حسنا لما فيه
من عصل المصلحة للمالك الفاسه سعدى عدم تصرفه فكذلك فما نحن
فيه **المسئلة الثانية عشر** في معنى الرزق واخلاف الناس
فم واخلاف بين الامة ان الرزق يستدعى رازقا ومرزوقا
وانما الخلاف منهم في معنى الرزق ومن هو الرزاق فاما الرزق
فاجمعت المعزلة على انه لا يكون حراما ثم اصله في حده فقال
الحياي الرزق هو الملك وسواء كان بما يبيع به ام لا ويطلب الجوا
دث بحملته فانها لله ملكة تعالى وليس رزقها وبطل بالهياي فانها
مرزوقه وكها رزق بالاجماع وبديل قول تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها ومع ذلك لا يملك لها بالاجماع فان فسر الملك
بالقدرة الحسية على ما هو الاشعار الغوى فليزعم ان يكون
الحرام رزقا للقادر عليه حسنا وهو خلاف اجماع المعزلة وقال ابو
هاشم الرزق كل ملك بصور الاسعاع به من مالكة وهو واجح
عنه البعض ملك الله تعالى الا انه يفسر رزاق الهياي على ما
يقدر وقال ابو عبد الله البصرى الرزق كل ما للحى الاستعاع
من غير بعد فيه ولم يلقب به في التحديد الملك الادراج
ارزاق الهياي منه وهو باطل ايضا ما اكله السباع من المواشى
فانه محور لما لكها مع السباع من اكلها شرعا بالاجماع وكذلك
عند المالك لحفظ ارواح المواشى والمالك المعصوم على مالكة
وعند هذا فاما ان يقال بان ما اكله السبع يكون رزق له او
ليس رزقا فان كان الاول فهو خلاف ما اجمعت المعزلة عليه
من ان الممنوع عن الشيء لا يكون ذلك الشرذ رزق له وان كان
الثاني فبدا يفسر الحديث وحده ولا محدود والله صار
الله متاحرا والمعزلة وهو احسار صاحب المعنى ان الرزق
هو ما للحى الاستعاع به ولا يجوز منعه منه وهو مفسر الحشيش

والكلا

والكلا في الموت فانه رزق للهياي باجماع منهم ومع ذلك يجوز
منعهم عنه باحياى الموت وينقص ايضا بالملك المباح للمالك
الاسعاع به فانه رزق له باجماع منهم مع ان الرزق له منفه من
الاسعاع به اما بان يعويه عليه او باخراج المالك بالمرض او بسب
احر عن المالك من الاسعاع به ومنه وجود المحذور دون حده و
الذي عليه معول اهل الحق من الاسعاع ان الرزق كل ما اسعع به
وسواء كان بالعدى او بغيره مساحا او حراما مملوكا او غير مملوك
وربما ذهب بعض اصحاب المال الى ان الرزق هو ما يبيع به الحيوانك
من الاعدية والاشربة لا غير والمذهب هو الاول فان الاطلاق
من اهل العرف شاع ذابح بان ما اسعع به الحيوان فهو رزق له
ان ما لم يسعع به ليس رزقا له وان كان مملوكا له بحسب راجحه بل
رزق ما اسفل له واسعع به والخراج في هذه المسئلة ليس عن
التسمية فكان صحه الاطلاق كما فاقه فان قيل لو كان الرزق هو
المسعع به لكان ما اخذه العاصب واسعع به رزقا له ولو كان
رزق له لما كان ممنوعا من الاسعاع به ولا مملوكا عليه ولا معاقبا
وبدل عليه انه ليس رزقا له الاطلاق اما النص يقول تعالى
وما رزقاهم ينفقون ذابح على المعصوم رزق وقد ذلك عن محقق
في حوا القاصب ما يسعع به فلا يكون رزقا له وايضا قول تعالى
اسعوا بما رزقناكم امرنا لا اسعاق من الرزق والقاصب منهي عن
الاسعاق بما اعصيه فدل على انه ليس رزقا له واما الاطلاق
فهو ان مراد ما لا غير واحال منه وبين ملكه نص ان نقله احال
منه وبين رزق له وان لم يكن قد اسعع به فدل على ان معنى الرزق
عند المسعع به وهو الملك والحوايب ما للحمل واسعاع اللوم والعقا
فسر داخل في معنى الرزق حتى اذا لم يكن الاسعاع به حلالا او كان
مملوكا او معاقبا عليه لا يكون رزقا بل معنى الرزق هو المسعع به لا
غيره محقق في حق العاصب واللوم والعقاب والحرمه انما
كان لازما في حق العاصب من مخالفته نهى الساع وبعوث الملك

المعصوم عليه سواد نزه ولا منافاه من الامرين واما ما ذكره من
الاسين فاما يصح الاحتجاج بها ان او اشتملت على صلبه العموم
ويحتمل ان العموله صعبه ولكن كالم وجود هذه الاسي
المذكورين اذا المذكور فيها حرف من وجه للتعصير للعموم وان
سألنا وجود صعبه العموم فيها ولكن لا مان ما اعتصب الغا
صب يكون رزق له قبل الاسي به حتى يصح منه الاتفاق وانما
بعض رزق له بالاسي وعند ذلك بعد الاتفاق منه فلا يكون
الامر بالاسي والحرص به على الاتفاق من الرزق مساويا له
وان سألنا سائل الاسين له ولكنه مخصوص بالرراق البرهانيه
والاطفال والعلم بعد التعصير لا يفي حجه كبره من اهل الجمع
وما عدل محل التعصير وسعدان يكون حجه في اهل الجمع لسفنه
وسعدان يكون حجه في ما عدل محل التعصير بحكم خصصه لما ذ
كرناه من النهي عن تعويث ملك المالك المعصوم عليه واما اطلاق
اسم الرزق على الملك الذي لم يسمع به فليس حجه لما استلفناه
وانما هو طريق المحازم حيث انه محال يسمع به في الغالب ولا منا
فاه منه ومن ما ذكرناه من الاطلاق كيف وان يلزم بما ذكره
ان يكون مراعى الحرام من اول منشاء الى منتهاه كالاولاد العضا
ب مدعاس ومات ولم يرزق الله رزقا وهو خلاف اجماع المسلمين
فيل ظهور المعزلة واما الرزق بعد التعصير المعزلة على ان الحرام
لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان حلالا مباحا فما الى بعد منه
تعب ويصعب فالعبد هو الرزق لنفسه والله ليس برزق
له ذلك الرزق او ما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرزق
له ذلك الرزق هو الله بدمه ما هو واجب على الله وهو ما فيه
صلاح المنكطفين ومنه ما يجب المنع منه وهو ما فيه فساد المنكطفين
ومنه ما يجوز الرزق به والمنع منه وهو ما استنوي فيه صلاح
الكلف وفساده واما اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم
فعدا جمعوا على انه لا رزق عن الله تعالى اذ الرزق مخلوق ولاضا
لق

لوقر الله على ما بان في صيرورة الاصل الثاني من هذا النوع وان لا
يحب عليه ان يرزق احد العالين ويقدره عن ان يحب عليه
شي على ما سبق في صيرورة بل ان رزق فيصعبه وان منع
تعدله والعبد ليس له غير اكتساب على ما بان في جمعوه في
حلوا الاعمال ثم ما يتكسبه العبد من الرزق ان كان منها
عنه محرم والا فالحاج وليس اكتساب الرزق وطلبه من الحرام
ازا حب فيه اربكاتب المبهيات خلافا لشدود من القوام
لا يوبه لهم في طلبه ان اكتساب الرزق وطلبه من الحرام
مات وبذلك على انا صود ذلك بخصوص الكتاب واطاع الامه
ابا بخصوص الكتاب فكفول بقا فاذا نصب الصلوه فانسوا
في الارض واسعوا من فصل الله وقول بقا فاذا احلتم فاصطكا
دوا وقول بقا وهو الذي سخر لكم الفلك والبحر ليعبوا من فضله
وقول بقا واحرون بصريون في الارض ينعون من فضل ابيه
وقول بقا ولا تاكلوا اموالكم بسكم بالناس اطلاقا ان يكون عجارة
عن براصن بسكم الى غير ذلك من البصوص الداله على حوار طلب
الرزق واكتسابه واما الاجماع فهو ان الامه من الصحابة ومن
بعدهم يجمعون على حوار اكتساب الرزق وان ما زال بالناس
يكتسبون ويحردون في طلب الرزق سرا وحراما ومن
النبي واصحابه ومن بعدهم ولم يرسل ذلك ياكلوا مفروفا
من الابداء والاولياء والاصالحين من غير بكر ولو كان ذلك
حراما لما ساع من النبي عليه السلام ومن الصحابة فهدل الحل والعقد
من بعدهم ان يتواطوا على الخطا اذ هو مسدرة عادة وممنع شرعا
فان طلب الرزق والاصحابه وفي اكتسابه يلزم منه امر محرم
فكان محراما وان ذلك هو ان طلب الرزق بشرع عدم الايمان بالله
تعالى وقلة النعمه بها احصره وذلك حرام وكان طلب الرزق
حراما وان لم يرزق له النعمه بحره بعد طلب الرزق هو
ان قول بقا قال وما من دانه في الارض الا على الله رزقا وقول بقا

ولا يسلوا اولادكم حسبه املاق عن نرز فكر واما هم وقوله
ان الله هو الرزاق وقوله عليه السلام لو ان كلنم على الله حق الكمال لكنم
كالظربود وحماسا وروح بطانا وذلك كله يدل على ان الله تعالى
متكفل بارزاق عباده مخزونه فالطلب لما اخبر بوقوعه يدل على
ثقة الله بعباده وهو حرام وانصافا بالارزاق مشتمل بالمحرمات
وبالسعي لا يامس من صانعه والمحرم بالنصرف فيه واكله وذلك
حرام واد اوقع الاستنباه والتزدد من الحرام وما ليس حراما
يحب والكف واجب كما لو اطلب منه يدكاه والاحت من الرضاع
باجنبه والحب ابا الامان طلب الرزق لشعر بعد الامان و
ثقة الله بما اخبر به الله تعالى من الرزق لعباده والامان ذلك موجبا
للبدح في الاشياء وعبرهم من الاولياء فان اكثرهم كانوا محترفين
مكتسبين باسباب مختلفة حتى ان داود كان يكتسب بالدرع
و ادريس بالحماطة وموسى بالرعاية والنبى عليه السلام بالحجارة قبل
المبعث وعلى هذا كان الاولياء من السلف والحلف ولو كان كما
ذكره المحرم النظر في معرفه الله والسعي في الامان بالعبادات وتخصر
العسر من الهلاك عند الوتوع في المهالك وازكاه هذا صفة الخضرين
بيده من الطعام لساولة وان لا يصرف في شئ من مهاب الدنيا والاحرة
لان ذلك يدل على عدم الامان وثقة الله بالله تعالى فيما ثبت من
محرمه وصانعه وقدره وان كل حادث يحدث بلصانته وان لا يادفع
لما مضى وامصاه فليس والواحد قبله باسباب المحرمه عن السعي
كان السعي مأمورا به او مادونا فانه ثلثا واكتساب الرزق ايضا
مادون فيه بليل بان ذكرناه من نصوص الكتاب و اجماع الامة فان ذلك
وان لم يدل على الوجوب فادنى درجاة الاذن والا باصه وما قبل
من ان الارزاق مشتمل بالمحرمات فلنا الاصل في الكل الا باصه
واحتمال محالطة المحرم لكل واحد من الالهوال وان كان فاما الاية
بعد وسدرا ان يكون مستوكا فيه فلا يكون واقعا للاصل بخلاف
ما ذكره من الامسلة اذ ليس الاصل هو المحل في الكل والاجتهاد عند هان

بها لعدم العلامة المسحة حتى انه لو اعدح احتمال وجود العلامة
الدالة على الا باصه بجملة المسحة والمدكاة فلنا الا باصه على وجهه
الذهب لم يلزم من ذلك تحريم ما دل الا عدته مطلقا كما لم يلزم
الاكتساب ولا يحق في ذلك من الوقوع في المحرم وهو الغناء النفس
في التهلكة وهو خلاف اجماع الامة وخلاف قوله تعالى ولا تلتزوا
بما يدرككم التهلكة **المسئلة الثالثة عشر** في السعير
الفلا والرخص وان مر الله تعالى اما السعير فهو عبارة عن يدس
امان الاشياء وارتفاعه علا واحطاطه رخص وهل هو من الله
تعالى او من العبد بالاعزلة انه مستند الى افعال العبد
سواضعهم على يدس امان الاشياء وراسنهم بذلك كل وقت
وان ارتفاع السعير واحطاطه عن خارج عن افعالهم ولهذا يصح
ان يراه لمن حاصر بلده وصنع على اهلها عدة ومنهم من لا يميز
محت ثلث علمهم الاشياء ويوقرب رغباتهم فيها حتى ارتفعت
الاسعار انه اوجب الفلا ورفع السعير وان في وقت الفلا و ار
ساع الاسعار اذا فصح اهواه واقاض ما فيها على الناس ومكنهم من
الامياز بها حتى احط الشربيعه اوجب بفعله ذلك الرخص
واحطاطا السعير حتى انه يدح على ذلك ويدم على الاول ولو لم يكن
من فعله لما كان كذلك ومذهب اهل الحق ان ذلك كله مر الله تعالى
ومستند الى قوله وقدره وقصاه وقدره لانه امر حادث و
كل حادث فلا يكون الا باحداث الله تعالى وحطه وارادته على ما
سياتي بعد عن ذلك يدكون باسباب سماوية ظاهرة عن
مكتسبه لعباده كما يقطع الغيث وحذب الارض وقلة الزروع
وهلاكها بحث تتوفر الرعات على شتر المطحوم لعلبه وشدة
الاصح الدم يرفع سعره على حسب قلة وتوفر الدواء عليه و
الرخص باسباب اخر معايله لهذه الاسباب وقد يكون ذلك
باسباب مكتسبه للعباد كما ذكره من الامثلة عن انه لا معنى
لاكتسابهم انهم الفاعلون لتلك الاشياء والفاعون لها بل الحائق

هو الله تعالى والقدرة الحادثة في الخلق على ما سياتي
لعرفة وقد يكون ذلك من اجتماع الامرين وقد يكون بانسب
سماوية مخصوصة غزطاهرة الى ذلك كما ساهده من الرخص
نارة مع وجود اسباب طاهرة مقصودة للفلاحة ومن الغلاء
بارة مع وجود الاسباب المقصودة للرخص وما ذكره من ان
فد الغلاء والرخص في فعل السلطان ولا بد على انه من معلوم
حلوه فانه كما يصح ان يقال اوجب الرخص والغلاء يصح ان يقال اوجب
الباس واما انهم مع ان الاحياء والامانة غير معدورة له بالاجماع
اد هو خارج عن محل قدره وما وقع فيه الخلاف انه مخلوق لله او
للعبد فانما هو الفعل العام محل قدرة العبد بل اصار ذلك
فعله اما كان بطريق المحار من حيث ان الغلاء والرخص وقع
عكس حري العادة ملاذما للفعل المكتسب له العام محل قدره
وان كان حادثا لخلق الله تعالى كما يضاف له الموت والاحياء **الاصل**
الثاني انه لا خالق الا الله ولا مورث حدود الحوادث سواء
و سمي على معدومة ومصعد فروع اما المعدومة ففيها الخلق
والمخلوق اما الخلق فقد يطلق في اللغة ويراد به اتحاد الشيء
واختراعه لا من شئ قد يراد به الهم بالشيء والخرق على فعله و
منه قول الشاعر فلات تعري ما طيبه بعصر العود مخلوق بل لا يعري
والموارد يقول فلات تعري اي تخضع ما جلبت اي غنمت به ومنه قول
الحجاج انما غنمت اصب واذ جلبت قرب وقد يراد به السدس
معنى الظن والحسان ومنه تعالى للذين آمنوا بعدون بعض
طاقات الفعل وسوون بها حاله ومنه تعالى جلبت الارض
اي قدره وفي معنى هذا اطلاق الخلق على الحادثة على مقدار شئ
اخر سبق له الوجود وقد يطلق الخلق بمعنى الكذب والافراء و
السمة الاشارة بقوله تعالى ان هذا الاصل الاولين اي الكاذب
الاولين منه قوله تعالى ويخلقون افكا اي كذبا وعلى هذا فاضافة
الخلق الى الله تعالى بمعنى الاحصاء والاحاد ومعنى العصد الى

الشيء

الشيء ومعنى التسوية صحيح دون الخلق بمعنى الظن والكذب
يكون مستادا كالمصاد في الانصاف بالخلق بمعنى العصد الى الشيء
ومعنى الاحاد والاصراع اد هو المصوب به دون غيره كما ياتي واذا
عرف مدلول اسم الخلق واحلاف اعسار له فقد اختلف المتكلمون
ما هو وجه الجمع منه فذهب اعمسا واكثر المعتزلة الى حقيقة
في الاحاد والاصراع ونحوها مما عداه وذهب الحاشي واسه الى
انه جمع في المصدر بمعنى الظن والحسان ثم ساء على هذا الاصل
ان الرب تعالى لا يوصف بكونه حالفا حقيقة لاستحالة الظن والحسان
الذي هو مدلول اسم الخلق في حقه وان كان موجدا ومختزعا
جمعوه والخلق في هذه المسئلة ان اطلاق اسم الخلق بازاء ما
ذكرناه من الاعتبارات وكونه جمعة في البعض محاذ في البعض
اذا انه مشترك في جمعة في الكل ثم حمله الوضع والوضع على
اصول اد باب الاصول دون من لا اعسار له من السدس ولا يشق
لعمد لئلا يقطع وهو السدس المتواتر غير اد باب الوضع والسمع التقا
طم من حرمة الشرع ولم يوجد شئ من ذلك ان كان الاشياء و
الاعلى على الظن ما ذهب اليه اهل الحق من امسا اد هو السابع
الداع المسادون الى الافهام من اطلاق اسم الخلق على ما عداه
من الاعسارات على ما لا يخفى من الخلق بمعنى الاحاد والاصراع
هل هو نفس المخلوق او غيره اختلفوا فيه وذهب الامم من
المسكلمين الى ان الخلق هو نفس المخلوق والاعاد هو نفس
الموجود والاحداث هو نفس المحدث ثم ساء على هذا الاصل
رسم الخلق بانه المعدور والموجود بالقدرة القديمة وربما
غير واعنه بانه المعدور والموجود الخارج عن محل القدرة و
ذهبت الكرامته الى ان الخلق والاصداث صفات قائمة
بذات الرب تعالى حادثة وهو باطل بما سبق من اننا سمعنا
فما هو الحادث بذات الرب هو واما اهل الحق فقد اختلفوا
لنصر والاطلاق والمعقول اما النص فقوله تعالى هذا خلق الله و

اراد به المخلق واما الاطلاق بالعرف شياع دايع بقولهم انظر الى
خلق الله وهذا خلق الله استارة الى المخلق واما المعقول فهو
ان الخلق لو كان صفة زائدة على نفس المخلق لم يحل ما ان يكون
وجوده اذ عدمه ولا وجوده لا حاسر ان يكون لا وجوده ان يعطى الخلق
لاخلق ولا خلق عدمه لا يضاف المعدوم المستحيل به وكان الخلق
وجودا وازا كان وجودا تاما قد صادت لا حاسر ان يكون قدما و
الا لزام عدم المخلق ضروره استحالة الخلق ولا مخلوق وان
كان صادنا استدعي طعا احمر والكلام فيه كالقلام في الاول وهو
تسلسل اود ورفان فلا اذ كان الخلق هو نفس الحاد الشيء و
احترافه نحن بفعل التفرقة بين وجود الشيء في نفسه واحاده
بالحاد غيره لم وسانه من وجهين الاول اننا قد نعقل وجود
الشيء في نفسه كجهل احاده بالعين حتى يعرفه بالدليل والمعلوم
غير ما ليس بمعلوم والثاني ان بعضنا يقول هذا بوجود الحاد الغير له
بصف الموجود بالاحاد والصفة غير الموصوف واذا كان
كذلك فلا يكون الخلق هو نفس المخلق ولا الاحاد هو نفس الموجود
واما اطلاق الخلق براه المخلق فلا بد حصة على ان الخلق
هو نفس المخلق بل لما ذلك بقوله باسم الخلق عن المخلق بطريق
الحوادث لكونه سببا او ملا كما في اطلاق العدة على المتذوق
قولهم انظر الى قدرة الله اي معدوره ودليل التاريل ما ذكرناه
من الدليل على كون الخلق حصة ذاتا على المخلق وما قبل من
المعقول فهو محرم على العاقل به في تعلق العدة بالمعدور والعلم
بالمعلوم مع ان التعلق رايد على العدة والمعدور والعلم والمعلوم
والحوادث قولهم انما يدرك العدة من الاحاد والموجود والمخلق
والمخلق قلنا لفظا او معنى الاول سببا والثاني ممنوع بل التفرقة
انما هي الاحاد والموجود الخلق والحالق اما من الخلق والمخلق
الاحاد والموجود فلا ريب هذا سد مع ما ذكرناه من الوجه الاول
واما الوجه الثاني فسد مع انصا دلالاته من وصف الشيء بنفسه
واضا

واضافه الى نفسه عند اختلاف اللفظ كما عدم تعريف قولهم ان
لعبرة باسم الخلق عن المخلق محاذ ليس كذلك اذ الاصل في الاطلاق
الحقيقة ولا يلزم من الحوز فما ذكرناه من العدة والمعدور
الحوادث فيما نحن فيه كنف وان الحوز بالخلق عن المخلق يستدعي
المعاصرة بين مسمى ما هو محتمس بما ساء في المعقول واما تعلق
العدة بالمعدور والعلة بالمعلوم بعد ما انصا ان لا يرد على
كون المعدور موجودا بالعدة وكون المعلوم معلوما بالعلة و
جمعنا ذلك بما فيه كفاية **واما المقصد** فهو ان جمع الممكنات
بمعدوره للرب تعالى من غير واسطة وان حد وثمها ليس الا عنه
هذا هو مذهب اهل الحوز خلافا للفلاسفة والظاهر في اصحاب
التولد والصفاته والنجس والثبوت والمعتزلة والشيعة على ما
سياتي في فصل مذهب كل فريق في موضعه وقد اجماع الاصحاب
لمسائل **المسئلة الاولى** انه لو كان شيء سوى الله تعالى موجود
الشيء من الممكنات الحادثة لكان علمه لكل حادث والارزوم منع
بالملزوم ومثله بان الشرطية هو انه اذا كان الشيء علة لوجود بعض
لحوادث فالمعلول من كل حادث وجوده ويستحق الوجود في
جميع الحوادث فما كان علة له في البعض كان علة له في الباقية ضرورة
الحاد المعلول واما ما ساء الارزوم هو ان كل من جالت هذه
المسئلة معرو بان ما وجد بعض الحوادث ليس علة لكلها
دلت على ما ساء في مواضعه بعد ولعائل ان يقول هذا
انما يلزم ان لو كان مسمى الوجود مشترك بين الحوادث وليس
كذلك على ما سلف وان سلينا ان مسمى الوجود مشترك في الما
نوع مران يكون تاشر العلة في وجود بعض الحوادث مشروطا بما به
التفنن وما به التفنن عن مشترك فلا يلزم الاستراك في المعلول
ليه لتلك العلة الواحدة وان سلينا عدم الاعراف ولكن غاية
ما به الراوا الخصم با بطل الملزوم ضرورة بصورته في الازم و
ليس ذلك اولى من التخطية في الازم ضرورة بصورته في
الملزوم **المسئلة الثانية** انه قد يرد في مثلها اثبات واجب
الوجودا بها جميع الممكنات في الوجود الله ضرورة قطع التسلسل

والدور المحسوس وسائر الاحاد لما يوجد من الممكنات لا يكون
 الا بالقدرة والاحتمال فصحى كون ذلك احاد معدور الله
 دون الوجوب والمحسوس حكم لا يدل من علته وعلته انما هو الامكان
 والامكان مشترك بين جميع الممكنات معدورة للرب تعالى امتناع
 استناد شئ من الحوادث الى غير الله تعالى والارزاق عند اجتماع المرير من ما
 الرزق منه من المحال في مسألة التوحيد هو محال ولما قيل ان يقول
 وان سلمنا صحة المعدورة للرب تعالى بالنسبة الى بعض الممكنات
 غير ان لا معنى لصحة المعدورة غير ان كان المعدورة والامكان عدم
 والعدم لا يكون معللا على ما سبق في مسألة الوجود والوجوب بل لا
 بالعود الى تليل الامكان المعدورة بعينها وان سلمنا ان كان التليل
 صحة المعدورة ولكن لا نسلم ان الامكان صلح للتليل لكونه عدما
 كما تقدم بان في الرتبة وان سلمنا ان كان التليل بالامكان ولكن
 انما يلزم التليل ان لو لم يوجد غيره لا نسلم ان لا مجموع سواء و
 البحث والسرف فلا يدل على عدمه ما سواء نفسا على ما استلفنا و
 تعريف انفسا ما للدليل وان سلمنا دلالة على عدمه ما سواء ولكنه
 معارض بما يدل على وجود غيره وذلك لان ما وقع الاتفاق على كونه
 معدور للرب تعالى وان كان اركان البناء الحوادث في الامكان فتناق
 لها خصوص ذاته ونفسه وعند ذلك فلا مانع من القول بان خصوص
 نفسه هو العلة بصحة المعدورة او ان العلة مجموع الامر من او ان
 العلة خصوص النفس والامكان شرط او ان الامكان عليه خصوص
 النفس شرط وعلى كل بعد في جميع بعد الحكم الى غيره ضرورة
 عدمه لا اشتراك في ما به النفس وان سلمنا ان الامكان كان في
 الصحيح يدعى محردة عن الدليل وليس ذلك اولى من القول بان
 خصوص النفس كاف او ان ذلك لا سيما لا بالمجموع وان سلمنا دلالة
 ما ذكره قوله على ان الامكان هو العلة المحسوسة ولكن لا يلزم من اشترا
 ان فيه من الحوادث الاشتراك في المعدورة لله تعالى والارزاق من
 كون بعض الحوادث وهي افعال العباد المحسوس معدورة لهم ان يكون
 صحة المعدورة للعبد ايضا معللة بالامكان في الحالة تعلق العلة
 الحادثة ايضا بالواجب والمحسوس كما ذكره قوله ولا يدلها من على صحة ولا

صحيح

صحيح عن الامكان وهو مشترك بين معدور العبد وما عداه من الاشياء
 والاعراض الحارصه عن محل قدره العبد وما لرف من ذلك ان يكون
 الاحتمال والاعراض الحارصه عن محل قدرة العبد معدورة له كذلك
 مما نحن فيه وما وقع به الافتراق من تأثير القدرة العدمية معدورها
 دون القدرة الحادثة خارج عن محل الجمع فان القدرة الحادثة وان
 لم يؤثر في معدورها فتصح ان يقال بان الفعل العام محلها هو معدور
 لها دون غيره وصحة هذه المعدورة تستدعي مصححا كما في المقدور
 رتبة حجره التاثير وربما ورد عليه اسوله احري يمكن الانفصال عنها
 ههنا عليها **مسألة** الرتبة فلا حاصلة في ذكرها **المسألة**
الثالث هو انه قد يقال ان الامكان صفة مشتركة
 بين الممكنات وانما هو المحجوج الى المؤثر وعند ذلك فاما ان
 يكون الامكان محجوجا الى مؤثر معين او غير معين لا جائز ان يكون غير
 معين لان ما لا يكون معينا بنفسه لا يكون موجودا وما لا يكون
 موجودا لا يكون عليه لوجود غيره وان كان متعينا فذلك المعين
 اما ان يكون ممكنا او واجبا لا جائزا ان يكون ممكنا والا كان امكان
 ذلك الشئ كوجهه لا نفسه فيكون موجودا لنفسه وكل ما و
 حد نفسه فهو واحد وليس ممكنا في خلاف الفرض وان
 كان واحدا فهو المطلوب ولما قيل ان يقول لا نسلم ان الامكان هو
 المحجوج الى المؤثر بل هو بشرط الاحتمال الى المؤثر ولا يلزم من الاشتراك
 في شرط التاثير الاشتراك في المحجوج الى المؤثر وان سلمنا ان الامكان هو
 المحجوج الى المؤثر وان المؤثر في الوجود لا يدل وان يكون معينا ولكن معينا
 واحدا لا محاذ جمع الممكنات ولكل يمكن بمعنى محسوس الاول ممنوع
 والثاني نسلم وعند ذلك فلا يلزم من كون الامكان محجوجا لكل حا
 دث لا معنى ان يكون كل معنى معدورا ان يكون ممكنا موحد لنفسه
 بل جاز ان يكون وجوده باحد غيره وله وان كان موحد لغيره لا
المسألة الرابع هو انه قد يقال ان البارى تعالى قادر اما بذاته
 او واسطة فعله القادرة بذاته وداته مستلزما لكونه قادرا
 اما بواسطة او غير واسطة وعلى كل المقدر من نفسه ذاته
 لا جميع الممكنات بسببه واحدة فلهذا ان يكون قادرا على جميع الممكنات

واذا كان قادراً على جميع الممكنات فلو امكن استناد بعض الممكنات
 له غيره في الوجود فنجد اجماع المؤثرين اما ان يكون باحدهما او بهما
 ولا يوجد واحد منهما والكل محال واما الاول فلما فيه من تعطل
 احدهما من غير اولوية واما الثالث فلما سلف في اسراع تعطل الحكم
 الواحد بعينين مختلفين واما الثالث فلما فيه من تعطل المؤثرين
 وهذه المحالات انما الرمت من فرض وجود الحوادث بعينها فنكون
 محالاً ولقائل ان يقول ان الرب تعالى وان كان مستلزماً لغيره
 ولكن لا يسئل ان سببه ذاته لا يجمع الممكنات بسببه واحدة
 اذا لم يكن فيك تمايز بذواتها مختلفة بتعريفها واما هذا شأنه
 فلا يلزم ان يكون ذات التاثير بسببه الهم متساوية وليس العلم
 بذلك من الضروريات واذا كان نظرياً فلا يسله من دليل وان سلينا
 ان سببه ذاته لا يجمع الممكنات بسببه واحدة ولكن لا يسئل ان يلزم
 ذلك ان يكون جميع الممكنات مقدورة له فانه لا مانع من ان يكون بعض
 بعض الممكنات شرطاً في تعلق القدرة العدية به وان بعض البعض
 يكون مانعاً من ذلك **المسلك الخامس** هو ان كل ممكن فهو قابل
 للوجود والعدم فلو كان مؤثراً في وجود غيره لكان الشيء الواحد
 قابلاً وفاقلاً معاً وهو محال وهو ضعيف ايضا وهو مبني على ان
 وجود الممكن زائد على ذاته حتى يصح القول بالقابلية والمقبولية
 ان تقابل يجب ان يكون غير المقبول والا كان الشيء قابلاً لنفسه
 وهو محال وهو غير مبني على ما ناتي في مسألة المعدوم هل هو شيء ام
 لا وان سلينا صحة كونه قابلاً للوجود ولكن لا يسئل الاحالة في كونه
 مع ذلك مؤثراً في وجود غيره على ما عرف من نذهب المغتربة
 من هولته العبد لا فعله العائز بداته مع كونه قابلاً لها ومؤثراً فيها كيف
 وانه لا معنى للمقبولية والتاثير عن سبب حاصه واصنافه معه
 ولا مانع من انصاف الذات الواحدة وان كانت بسيطة لا مركبة
 فيها بالنسب المتعددة والاضافات المختلفة كما سبق بعرفه فكيف
 اذا كانت مركبة والمفهوم ههنا ان تقول قد سئل ان الرب تعالى
 قادر بقدرته قدرة على ما استوت في الصفات وعند ذلك فاما ان
 يكون قادراً على كل الحوادث الممكنة او انه غير قادر على بعضها الاطران

كون

كون غير قادر على بعضها مع كونه ممكنة بنفسه والا كان الرب
 تعالى عاجزاً بالنسبة الى ذلك البعض الممكن والعجز على الله تعالى محال
 كما سبق بحسبه وان كان قادراً على كل الممكنات فلا محال ان
 ان يقتصر في حدودها الى مؤثراً ولا يسئل ان كان تعالى بالثبات
 لما سببه في مسئلة اثبات واجب الوجود وان كانت مفقورة الى
 المؤثر فاما ان يكون المؤثر هو الله تعالى او غيره او هما معا فان كان
 المؤثر غير الله تعالى فنقدنا به فيها اما ان تعالى بان كان تاتر قدرة
 الله تعالى فيها او لا تعالى تلك فان قيل بعدم امكن تاتر قدرة الله تعالى
 فيها فهو عاجز عنها وليس مقدورة له وهو مع محال فتنه للغير
 بوجوب كون الرب تعالى عاجزاً عن بعض الممكنات وهو محال كما تقدم
 وان قيل بان كان تاتر القدرة العدية فيها فنجد اجماع المؤثرين
 اما ان يكون وجود ذلك الحادث بها او باحدهما او لا بواحد منهما
 فان كان لا بواحد منها فبعضه بغير الرب تعالى وهو محال وان و
 حدتها فهو محال لما ناتي في امساع مخلوق بين خالقين وان وجد
 باحدهما دون الاخر فان كان المعطل هو الاله فقد عجز وهو على الله
 محال وان كان المعطل غيره فهو المطلوب وعلى هذا فقد بطل
 ان يكون المؤثر في الوجود مجموع المؤثرين معا فلو سبق الالف قسم
 الاول وهو المطلوب فان انا يلزم من كونه غير قادر على بعض
 الممكنات ان يكون عاجزاً ان لو امكن ان يكون مقدوراً له
 وما لا يمكن ان يكون مقدوراً له فلا تعالى انه محذور عنه وبهذا
 فانه لما كان الجمع بين الصنفين غير ممكن ان يكون مقدوراً للرب
 تعالى كما يوصف الرب تعالى بالعجز عنه وان سلينا انها مقدورة
 للرب تعالى ولكن لم يفلح انها يجب ان يكون موجوده باحداه و
 بالمانع من ان يكون مقدورة له غير موجوده بتقديره كما قلتم في
 افعال العبد المختار من انها مقدورة لهم وان كانت مقدورة
 غير مؤثرة فيها ومع كونها مقدورة له لا يوصف بالعجز عنها اذا
 لم يكن هو الموجود لها كما لعبد بالنسبة الى افعال المقدورة له وان

سلمنا ان محس ان يكون مؤثراً فيها ولكننا المانع من اجتماع مؤثرين
 على اثر واحد وما نذكره في امسنا مخلوق من خالفين في
 الكلام عليه ايضا سلمنا دلالة ما ذكره على ان لا خالق غير الله و
 لكنه معارض بما يدل على وجود خالق غير الله ودليله العقل
 والمقول اما العقول فما سياتي خمسة في مذهب كل فريق من الخا
 لفين جهة التفصيل ثانياً الله واما المقول فآيات من الكتاب الاول
 قوله فتبارك الله احسن الخالقين ووجه الاستدلال به من جهتين
 الاول لفظ الاله صريح في اسباب خالق التثنية ان ثبت المتأ
 ضله سبه وبين غيره في الخلق وذلك يستدعي الاشتراك في اصله
 الثانية قوله تعالى احبارا عن المحصر في قوله لم يربى فلا سئل عن شئ حتى
 احدث لك منه ذكرا اضافة الاحداث الى نفسه والرب تعالى فرة
 على ذلك الثالثة قوله تعالى ما ترى من خلق الرحمن من تفاوت فدل
 على انما فيه التفاوت والاختلاف ليس خلف الله فيكون خلقا
 لغيره الرابعة قوله تعالى الذي احسن كل شئ خلقه دل على ان لا
 مخلوق الا المحسن والصحيح بان يكون مخلوقا لغيره الخامسة
 قوله تعالى ما اصابتك من حسنة فمن الله وما اصابك من سنة فمن
 نفسك السادسة قوله تعالى خذوا ما كنتم تعملون واول الله جبريا
 يعملون وقوله تعالى اعلموا ما سئتم في غير ذلك من آيات الدالة على ان
 في العمل في العباد والعمل المضاف الى شخص لا يمكن ان يكون مضافا
 قال غيره والحوجب عن الاشكال الاول انما يمكن ان يكون مقدورا
 لله فلا يوصف بكونه عاجزا عنه واما يوصف بالعجز عما لا يمكن ان
 يكون مقدورا له مع ان كان ذلك الشئ في نفسه والجمع بين الضدين
 ففي مكره في نفسه فلا يكون بعد العدة عليه عاجزا عنه كما
 حقيقتها في سبيل العجز وعن التثنية ان لا معنى لكون الشئ مقدورا با
 لعدة غير مكان باير العدة فيه اذ ان الاثر قابض محل القدرة وواقع
 على رفق الارادة كما هو مذهبنا في افناء العبد المختار من فاذا
 كانت قدره الرب تعالى عن مؤثره في الحادث ولا هو قابض محل قدره

الله لا استحالة ما والحوادث بذات الرب تعالى كما سبق ما فلا
 معنى لكونه مقدورا لله تعالى وما لا يكون مقدورا له مع امكانه في
 نفسه فهو معجز عنه وهذا بخلاف فعل العبد المختار فانه وان
 لم يكن قدرته مؤثرة في احاده غير انه قابض محل قدره وواقع على
 رفق ايساره وارا دته وهو معنى كونه مقدورا له وعن الثالث بما
 سئل كره في امسنا مخلوق من خالفين وعن المعارضه انما
 السببه العقلية فما ذكره في الرد على كل فريق من الخالفين جهة
 التفصيل في موضع القطع واليقين عن بعد لوجه ماولة وبعارضه
 اما التاويل فانه قد يمكن حمل ما ذكره على غير الخلق بمعنى الاتحاد
 والاحترام بحيث يحمل عليه علاما ما ذكرناه من الدليل العقلي وما ذكره
 من النقل ايضا اما قوله تعالى ما ركب الله احسن الخالقين للاجحة
 فيه قولهم انه صرح في آيات خالفين عنه جوابا عن الاول انما يمكن
 حمل الخالقين على المعدوس ونحن لا نمنع من كون العبد يسير خا
 لقا بمعنى كونه مقدورا له جمعها في المسئلة الاولى انما هو ان
 الخلق قد يطلق ويراد به الاتحاد والاصراع وقد يطلق ويراد به
 السدر وقد يطلق ويراد به الكذب على ما جمعناه في المسئلة
 الاولى واحسن معنى الخلق انما هو الاتحاد والافتقار على الاصراع
 وعدد ذلك بما يمكن ان يكون المراد بقوله احسن الخالقين ان يختص
 باحسن معنى الخلق وهو الاتحاد والاصراع وحمل عليه علاما بما
 ذكرناه من الدليل العقلي وعدد ذلك بكون الاجحة عليهم قولهم
 انما انت اصل المفاضل بينه وبين غيره في الخلق وذلك يستدعي
 الاشتراك في معنى اصل الخلق عنه جوابا عن الاول المنع ولهذا فانه
 صرح ان مع الله الرب تعالى خيرا من الخلق من الاضمار المعبودة والله الاشيا
 رة بقوله تعالى خيرا ما يشركون مع انه لا ضرر في ما اشركوا به وسواء النبي صير
 من المشرك وان كان لا خيرا في المشرك ومنه قول حسان بن ثابت في
 حق من يحا النبي عليه السلام المحوه وليس له يكفوفه كما يحس كما
 الفناء مع انه لا خيرا من المحو النبي عليه السلام والاطلاق العري سابع
 نابع بقولهم الصابحوا بالصد من غيره وورب المال الحق بالمال

موضوعه واما ما ذكره من آيات فظاهره عن قطعته والتمسك بالظاهر في

من غيره مع انه لا يشترك في الصاد وغيره ولا يرب الما
وغره في اصل الحق ^{الله} هو ان العرب قد تصف احد السن بصفه
الاحر عنها ترايتها في الذكر كما في قولهم لا سودان للماء والبر وقد
يسميه باسمه كما لم يسم لاني بكر وعمر والعمرين للشمس والعمر فلما
ذكر عن الله تعالى معه ورضه بصفه وان لم يكن متصفا بها
وهذا الاحتمال وان لم يكن مقطوعا به فهو ما يوجب الحمل عليه
لما ذكر من الدليل العقلي واما قول بوجه حتى يحدث لك منه ذكرا
فاحتمل ان يكون قد اضاف احوال الذكرا له لانه مكتسب له او ملازم
لفعله المكتسب له وان لم يكن حال قوله ولا موحدا وذلك كما يقال
فلان احب فلانا اذا استفده من اهلكه وان لم يكن موصلا بحياته
وبعاه فلان امانت فلانا وار هو نفسه وان لم يكن هو المحل لمانته
واذهاق نفسه والاطلاق بذلك شايع عن منكر وقول بوجه ما ترى
خلق الرحمن من تفاوت مرتب على قول بوجه ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت مرتب على قول بوجه الذي خلق سبع سموات طباقا يثبت
عليها السموات وسبكوا بها سواه وسعد برعوده الى خلق الله مطلقا
فمعناه لا تفاوت في خلق الله من حيث هو خلق وانما هو لا يدل
على وجود خلق لعن الله الا ان يكون من حيث هو خلق متفاوتا
وهو عن مسلم وقول بوجه الذي احسن كل شئ خلقه معناه علم كل
خلق ومنه بعاه فلان بحسن الصناعة الفلانة اي عملها وليس
المراد من خلق احسن ولهذا فانه لا يقال لمن اوجد شيا حسنا انه
احسنه ثم وان سلمنا ان المراد به ان خلقه حسن فليس فيه
ما يدل على ان غيره خالق الا ان يكون هو ما هو خلق في حيث
هو خلق وهو غير مسلم على ما حققناه في مسلك المحققين
وقول بوجه ما اصابتك من حسنه فمن الله وما اصابتك من حسنه
فمن نفسك اي ما كتبتك والكسب ليس خلق على ما بان في
هو معارض بالقراء الاخرى وهو قول بوجه بين نفسك بالفصح اذ هو قد
على وهم كقولهم ان الله من النفس وقول بوجه ما كتبتك تعلمون
اي كسبون فان العمل قد يضاف الى العبد يعني لاكتسابه وسبب

ملار منه لاكتساب كما ذكرناه وليس في ذلك ما يدل على كون العمل
مخلوقا للعبد وبه تاويل كل ما يرد من هذا العسل واما المعارضه
فاناب منها قول بوجه والله خلقكم وما يعملون دل على ان اعمال
العبد المحار من مخلوقه لله تعالى فان قول بوجه انقيدون ما
يختون والله خلقكم وما يعملون اي الا صنم التي كانوا يفتخرونها
ويحدونها الهة ووج لاحتمال مخلوقه لله تعالى واطلاق اسم العمل
على ما يجب وبصوره بصورة خاصة سابع لوجه ومنه يقال
هذا الباب من عمل فلان وان كان الباب نفسه ليس من عمله
ويدل على ذلك ايضا قول بوجه فاذا نزلت ما يكون وانما كان
نت بلطف الحمار والعصا وليست فعلا لهم ويدل على هذا
التاويل انه لو اراد به الاعمال المعنوية للعباد حقيقة لكان
القول بابها من افعال الله ما فصا فان ما عمله العبد لا يكون فعلا
لغيره والجواب هو ان حمل العمل على الاصنام محار و الاصل
في الاطلاق الخصيه واصنافا لعمل الله بقوله وما يعملون انما هو
افضا في اكتساب لا خلق على ما تقدم وايضا قول بوجه ذلكم الله ربكم
لا اله الا هو خالق كل شئ وهو ظاهر في النعم عند من يقول بوجه العموم
وعند من لا يقول بوجه العموم فلما اقرن به من قوله التمدح و
الاستعلاء ولو كان غيره خالفا لشي من الاشياء لبطلت فائدة
التمدح والاستعلاء وهو ممتنع ولا سيما ان المحاصد يدخل في عموم خطاب
جميع تعالى ان عموم الاله حصصا بانه وصفاته حسنها اشياء وليست
مخلوقة له لان التخصص انما يكون باخراج ما هو داخل تحت عموم اللفظ
عن كونه مراد الاله باللفظ وما لا يكون داخل تحت عموم اللفظ في
جه عنه لا يكون تخصيصا له ويدل على ان المتكلم لا يخل تحت
عموم كلامه لانه لو قال القائل اي قطعت كل منا طرا لا يكون نفسه
داخلا فيه ولا يكون هو مفهوما من لفظه وان كان العموم محصيا
فهو خلاف الدليل ويجب حمله على غير محل التخصص مطلقا
لسبب المحالفة للدليل وايضا قول بوجه ربنا لا تزع قلوبنا بعد اذ

هدت بنا ونولم نقا دننا لا يحمل في قلوبنا غلا للدين امنوا ذكر ذلك
في معرض الثناء على ارباب هذه الدعوات ولولم يكن الربيع والغيل
مخلوقا لله تعالى على راي من سعيان صدور ذلك من الله تعالى ممسح لكو
نه ظلما لما كان لسؤاله في دفع ما لا يعدر عليه ولا هو مخلوق له معنى
ولا يمكن جعل هذه الدعوات على خلق الا لطف النبي عليه الله تعالى امر
الداعين من هذه الامور اذ هو كوز وركن الطاهر من غير داسلو
اصا قوله تعالى وان هرا صحك انكي وهو دليل كون الصمك والسكا
مخلوقا لله تعالى مكونا من ماء من ماء هو مخلوق للعدو ويحمل ذلك
على خلق الاسباب الموصلة للاصحاء والانساء ترك للظاهر من غير
دليل فلا يسمع رايها قوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض
واذ في انفسكم الا في كتاب من قبل ان يراها ان مخلوقا يدل على ان
كل مصيبة مخلوقة لله تعالى وذلك نعم الكفر والمعاصي وكل مصيبة
فقد انما مخلوقة لله تعالى عز ذلك من الالبات والطواهر ثم الحمل
بما ذكرناه اولى اعصابا بالدليل ومخالفة لما ذكرناه واما الفروع
فثمانية في امساع **الظن** مخلوق بين حالتي في الرد
على الملاينة **الاهل** في الرد على الطبايعي في الرد
على الطبايعي في قولهم يوجد موحد عن الله في الرد على المنجس
وارباب الاحكام في الرد على التنوية والمجوس في الرد على
المعزلة في خلق الاف **ح** في الرد على العائس بالتولد
الفرع الاول في امساع مخلوق بين حالتي وهذا ما لا يعرف
فيه حلا في العلاء عن ان الرسم حار بالدلالة عليه لسكن الحق
معلوما بدلسه ودفعها لوهم متوهم حواز نقضه ولنا فيه
مسلك **المسلك الاول** انه لو حاز وجود مخلوق
حدث في حالتي لو حمل اما ان يكون كل واحد منهما موثرا فيه
اذ لا ياتي لو احد منهما فيه اوان احدهما هو موثر فيه دون الاخر
فان كان لا تاثر لكل واحد منهما فيه فليس مخلوقا لهما و
ان كان احدهما هو موثر فيه والاخر ليس محالو فيكون مخلوقا لالا

حدها لهما وان كان كل واحد منهما موثرا فيه فاما ان يكون كل واحد
حدها منها مستقلا لخلقها واحده او غير مستقل فان كان كل
واحد منهما مستقلا بالخلق فلا معنى لكونه مستقلا بالان و
حده دون غيره ويلزم من استقلال كل واحد منهما امتناع
استقلال كل واحد منهما كما يفرض مما تقدم وان لم يكن كل واحد
مستقلا بالخلق فباثر كل واحد منهما في امانه كذا في بعضه
فان كان موثرا في كله فاما ان يكون باثره على وجه يحق للمخلوق
والاحاد او لا على وجه يحق للمخلوق والاحاد فان كان الاول
عاد فسم الاستقلال وهو ممسح وان كان الثاني فلا ياتي
الباسر او لا اثر محال وان كان كل واحد منهما موثرا في البعض
فلا مخلوقا ما ان يكون المخلوق بعضا او غير بعض فان لم
يكن بعضا والقول بالباسر في بعض ما لا يفصل محال وان كان
بعضا فاما ان يوز كل واحد منهما كل بعض من الاعراض او
كل واحد في بعض عن الذي اسرفه الاحرار فان كان الاول عاد
الكلام في الاعراض وهو سلسل وان كان الثاني في مخلوق كل واحد
منها غير مخلوق الاخر وليس مخلوقا واحدا بين حالتي وهذه
الطريقتان على هذا الحرير والتعريف مما لم يحد مخلوقا لاصغري و
عامة في نفي حالتي لمخلوق واحد وسواء كان كل
واحد مخلوقا بالذات او بالبدنه والاحصاء او احدهما با
لذات لآخر **بالاحصاء المسئلة** ان قد تبين
في المسئلة الاولى انه لا خالق غير الله تعالى وبس في الوجود الله
امساع وجود الهن ويلزم من ذلك امساع وجود حالتي
مطلقا وسواء احد المخلوق او تعدد وهو المطلوب فان
فقد فلو فرضنا بعضا جوهر في ديكو بعض واحد
دافع له في حالته كون الاحرار بال فاما ان يحصل ذلك
الحركات في اوجده الاول باطل الاستحالة اجتماع
مسلو في محل واحد وان كانت حركه واحدة فاما ان يكون
مسئلة في واحد منهما او مسئلة لاجدهما دون الاخر
او مسئلة لهما الاثران نقا بالاول والاكثر الفصل حا

صلا من غير فاعل وهو محال ولا حائزان يقال بالثاني لعدم الاول
فليس يتق الا اليك وهو المطلوب فلنا هذا اننا لم نعلم على المعزلة
واما نحن فالحرك عندنا مسندة في وجودها الى الله تعالى
الفرع الثاني في الرد على الفلاسفة الالهيين
والذي عليه اعتماد الحذاق من الفلاسفة الالهيين ان البارئ
واحد من كل جهة وانه ليس له صفة وجودية لا داخلية ذاتية
ولا خارجية عارضة لذاته كما سبق ذلك في اثبات الصفات ثم
سواء على ذلك ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد محض على ذلك
بامر من الاول انه لو صدر عنه ايات لم يكن اما ان شغفا من كل وجه
او مختلفا من كل وجه او سقتا من وجه ومختلفا من وجه فان كان
الاول فلا بعد لان العدد مع عدم اليها محال وان كان الثاني
في الثالث فهما في الحمله مختلفان وعند ذلك فاما ان يكون صدور
كل واحد عنه من جهة التي كان صدورها عن غيره او من جهة
اخرى كحائزان يقال بالاول لان العلة لا تدوان يكون منها وبين
المعلول ملائمة ومناسبة ههنا بها وجود المعلول الا لما كان
صدور ذلك المعلول عنها اولى من صدور غيره الا اولى من صدور
غيره ولا اولى من صدور غيره عن غيرها بل كان كل موجودا
محال ان يكون علة لا يوجود كان وهو محال وما ياسب احد
المعلولين المختلفين الا يكون ان ياسب به المعلول الاجل و
لهذا فانا نستدل باحلاف الاراد من الحرارة والبرودة في الجسم
الواحد على احلاف المورثات فيه وبلور من ذلك ان الواحد اذا
كان علة لا من محض ان يكون علة بهما كحرس مختلفين
وهو القسم الثاني وعند ذلك فالحري ان المختلفات اما من
صفات ذاته او من صفات ذاته فان كانت من صفات ذاته
فهو محال ادلا صفة لم لا داخلية ذاتية ولا خارجية عز ذاتية
كما سلف خصه في المصنف بل هو واحد من كل جهة
وان احصلت الاسماء وتعدد وان لم يكن من صفات
ذاته فالكلام في صدورها عنه كاللزام في الاول فيلزم منه
التسلسل والدور الثاني او لو صدر عنه اثان فيكون قد

صدد عنه شيء وما ليس ذلك النفس وهو ما قص وعنه المحال
الثالث من صدور الكثرة عن واجب الوجود فلا كثره بل محتمل
ان يكون ما يصدر عنه واحدا لا تعدد فيه وهذا المعلول الواجب ان
يكون موجودا في موضوع او موجودا في موضوع لا حائزان يكون
حور في موضوع والا كان عصارا كان علم لما تقدم وبلور من ذلك
ان يكون علة لموضوع الذي لا يوافق في الوجود الا به وهو دور
وان كان موجودا في موضوع فهو حور ولا محال ان يكون حركيا
او سطا فان كان مركبا فهو محتمل لو حصل الاول ان يلمر منه صدور
الكثرة عن واجب الوجود ومنه ما سبب اننا انزلنا ان يكون
علة لغیره ومفرداته من حمله الاعيان فيكون علة لها وهو بلائيم
وجوده دونها وهو اصدار دور وان كان سطا فاما ان يكون داخل
في المركب او لا يكون داخل في المركب لا حائزان يكون داخل في المركب
الا فهو اما ان يكون حالا او محلا فان كان حالا فيصير الصورة الجسمية
وغيره ان يكون علة لغیره او من حمله الاعيان للمادة التي لا وجود
للصورة الجسمية دونها كما ياتي وهو دور وان كان محلا فهو المادة
الجسمية وبلور ان يكون علة لغیره من حمله الاعيان للصورة
الجسمية التي لا وجود للمادة دونها كما ياتي ايضا وهو دور وان لم يكن
داخل في المركب فاما ان يكون محورا عن المادة وعلاها وهو العقل
او محورا عن المادة دون علاها وهو النفس والحائزان يكون
نفسا والا كان علة لغیره والنفس والحائزان يكون
فلا يوجد دون وجود المادة كما ياتي خصه بلو كان علة لها
لزم الدور ولم يتق الا ان يكون عقلا وهو ماهية مجردة عن المادة
وعلايق المادة وهذا المعلول بسعة جهات ذاته واجب بالواجب
بذاته ويمكن بذاته ضرورة كونه معلولا وهو عالم بنفسه ومبداء لما
يعرف في علم واحب الوجود بنفسه ونفسه في صفة العقل وهذا هو
بابه لذاته ومن ذاته ما خلا وجوب الوجود فانه له من الواجب ذاته
وباعبار هذه الجهات يصدر عنه الكثرة فبايعبار ما له من وجوب
الوجود من مبداه بوجوب عقلا اخر وباعبار علمه ههنا بوجوب
نفس العقل الا قضي الافلاك عندهم ذوات النفس على ما ياتي وباعبار

علمه بنفسه بوجوب صورة حرمة الفلك لا يفضى وباعبار كونه بمكنيا
 بوجوب مادة حرمة الفلك لا يفضى برسالة الاشراف على الاشراف من الجهات
 والاحسن على الاحسن منها وهذه الجهات فتمثلها ايضا باب للعقل
 الصادر عن المعلول الاول وباعبار زها ايضا بصدور عنه ايضا
 عقل اخر وبغير حرمة تلك الكواكب ومادته وصورته ان ههنا قرب
 الافلاك الى الفلك الا يفضى فمفعول الثالث بوجوب باعتبار جهات
 عدده اخر وبغيره ومادة وصورته لتلك دخل بمفعول الرابع
 بصدور عنه ايضا باعتبار جهات عقل اخر ونفس ومادة وصورته
 لحرمة فلك المخرج فمفعول السادس بصدور عنه باعتبار جهات
 عقل اخر ونفس ومادة وصورته لحرمة فلك الشمس فمفعول
 السابع بصدور عنه باعتبار جهات عقل اخر ونفس ومادة وصورته
 لحرمة فلك الزهرة فمفعول الثامن بصدور عنه باعتبار جهات
 عقل اخر ونفس ومادة وصورته لحرمة فلك عطارد فمفعول
 التاسع بصدور عنه باعتبار جهات عقل اخر ونفس ومادة وصورته
 لحرمة فلك القمر الذي حسب مفعول الكامات الفاسدات
 فمفعول العاشر الموجود مع فلك القمر وبغيره بالعقل
 الفعال بصدور عنه باعتبار جهات مائة مفعول الفهم من
 الجسم المشترك بين العناصر وصورها والنفوس الانسانية
 منه بتشاركه من العوازل وهوها للقبول لمعارضه اسباب
 سماوية مستندة الى ارادات قديمة الا بنفس الفلكية وما
 زاد على ذلك من الاعراض كالا شكل والاراضع والحركات
 والالوان وغير ذلك من الاعراض الخاصة بالعلويات والسلفيات
 من نواحي ما اشترنا الله من المعلولات كل لما ساسه فهذا حال
 صل معتقد هم في هذا الباب حكما على جهة الاحكام
 الاختصار وطريق الرد لا ههنا علمهم وذلك ان تعاقب ما ذكرتموه
 من نفي مدور الكثرة عن واجب الوجود بذاته فمضى على نفي
 الصفات الوجودية الزائدة بل بذاته وتندسب ابطاله في
 الصفات وان سلمنا انه واحد من كل جهة بما المانع من
 صدور الكثرة عنه مع اتحاد قولكم انه لا بد وان يكون من العلة

والمعلول

والمعلول مناسبة اما ان يراد به انه لا بد وان يكون العلة محال
 بصدور عنها المعلول او معنى اخر فان كان الاول فمسلوك لكن
 لا نسلم اسما هذا المعنى وان كان الثاني فلا بد من صورته و
 اقامة الدلالة عليه وقولكم ان اختلاف الاراد ليس على اختلاف
 المؤثرات ممنوع وحسب فليتبا اختلاف المؤثرات انما كان عند
 علمنا ان اثر احدهما عرضي واد عن الاخر وقولكم في الوصف الثالث
 انه يفصل في النواحي ليس كذلك بل ان يفصل في الشيء عن
 الشيء لا يصدور عنه لا يصدور ما ليس هو ذلك الشيء سلمنا انه لا بد
 وان يكون العلة مؤثرا في المعلولات المختلفة باعتبار صفات
 زائدة على ذات العلة لكن يلزم من امتناع صدور الكثرة عن
 الواحد الاول ان يكون ما يصدور عنه واحدا ويلزم من ذلك ان يكون
 ما يصدور عن ذلك المعلول ايضا واحدا وهل حرا والاشياء كثره و
 هي واقعه وهو محال وما ذكرتموه من الجهات والصفات التي هي
 سدا لكثرة في المعلول اما ان يكون هي نفس ذاتها او زائدة عليها
 فان كان الاول فلا يقدور ولا اثره في غير السمة وان كان الثاني
 فاما ان يكون وجوده او غير وجوده فان كانت وجوده تاما لا
 يفتقر الى غيره او يفتقر لا جائز ان يراه بالاولد الا كانت واحدة الوجوه
 عندكم وخرج عن ان يكون من الصفات ضرورة باعتبار الصفة
 الى الموصوف كيف وان ذلك مما يفصل الى العدة في نوع واجب
 الوجود ولم يقولوا به وان كانت مفسرة الى العلة فالعلة اما ذات
 الموصوف بها او واجب الوجود لان ما عد ذلك من نواحيها فلا يكون
 علة لها لانها انما يكون ذات الموصوف بها لانه بسط قابل
 لها والقابل عندكم ليس هو الفاعل ولا يلزم منه ان يكون ذات
 المعلول فبصدور غيرها اكثر من ربه اشياء ولم يقولوا به وان كان
 عليها ههنا واحب الوجود بصدور عنه الكثرة ولم يفق
 لوايه هذا كله ان كانت الجهات التي هي سدا لكثرة وجوده وان
 كانت غير وجوده كاللوح والاضافات ولا يمكن صدور الكثرة

عنها لان ما ليس بوجوده لا يكون سببا للوجود على ما سنده وان كانت
سببا للوجود فلا مانع من صدور الكثرة عن واحد الوجود باعتبار
هال الصافه بالصنفاة السلسلة والاصافنة كما ذكرتموه ثم وان
كان الامر على ما قبل فالمعلول الاول الصامت صنفات اخرضا
فيه وسلسله ككونه سدا لعنه وعالم الماعولوه وحر واعم المادة
وعلا فيها فلم لا كانت هذه الجهات ايضا صدور الكثرة وان
صدر عنها وبتسبها زيادة على ما قبل صدر عن غيره وان سلينا
الحصار للجهات الموزنه فما ذكرتموه فلم كانت العقول المعلولة
محصرة في عشرة والافلاك وبعوسها في سعة ولما كانت اكثر
من ذلك او اقل وان سلب لزوم الحصر فما ذكرتموه فلم كان اختصاص
كل عقل بما صدر عنه اقل من عنى من العقول ولم كان العقل العنا
ل بما صدر عنه اولى من غيره وما صدر عن غيره اولى من العقل
العقال فلم ان العقول وان احدث اسماء مختلفة نوعا
فكذلك كان اصلا فثاثرها فبحا حور الى ما ان الاختلاف با
لسوعة هو ايا صل ذلك في العقول فما المانع ان تقام سلسله النفوس
الفلكية والاجرام الفلكية وان كل نفس معلوله النفس وان كل
فلك معلول لتلك وان النفس الانسانية صادرة عن اجسام
الفلكية بل اولى بكم راعتم المناسبة بين العلة والمعلول
والخفي ان المناسبة بين النفوس والاجسام العنصرية صادرة
عن الاجسام العذكية الاقرب منها بين العقول والنفوس
والعقول والاجرام فهذه كلها التزامات مشككة لاجواب
عنها الاخص التحكم الله باباه العطر المستقيمة وبقدر من مثله
العقول السليمة واما اطال قولهم بالعقول والنفوس الفلكية
فسياتي في موضعه ان شاء الله **الفرع الثالث**
في الرد على الطبايعيين واعلم ان ما مخالف قسم الطبيعيون
لاهل الحق من المسائل كثر متعددة وسبغ الرد عليهم
في كل موضع بحسبه ان شاء الله تعالى والرد عليهم ههنا انما هو

محصر

محصر ما نحن فيه من نفى موزن وموحد غير الله تعالى وود هذا الفلا
سنة الطبيعيون لان بعض ما ساهده من حركات الاجسام
النسطة والمركبة والامادا الصادر عنها انما هو بسبب موجوده
في ذلك الاجسام لو قد جعلوها عنها لم يكن اختصاص ذلك
الجسم بما صدر عنه اولى من غيره فمصدر وما صدر عن تلك القوة
اما ان يكون مسوعا او عن مسوع بل على سبغ واحد والمبتوع
اباه يكون مع شعور به اولا مع شعور به فان كان الاول فحركة
الحيلون وان كان الثلثة فحركة السات في عووه ونسوفروعه و
ان كان على سبغ واحد فاما ان يكون ايضا مع شعور به اولا مع
شعور به فالاول كالحركة الدورية للافلاك والثاني كحركة الحجر هو
وسر يد الماسرده وسحر النار بحرها ونحو ذلك ورغما ايضا
ان ما ساهده من انواع المركبات في ما يجب معرفة ذلك القمر من
المدومات والسات والحوانات وحواسها انما هو بحركاتها
صريفها لبعضها من اجرامها واما ان يكون منهم على
ذلك وقالوا ان اصل العالم احرا تدعى جسمانية صفا كونه في خلا
معد مسباه الاحراء وانها لو سزل ذلك الاجرام الجسمانية فحركة
فيه الاستحالة فوارها في حرمته مع النشأة لمعد لا ولو حتى
انفوان بصا دمت وما نسبت وامرحت على هذا الشكل الذي
العالم عليه وربما حوزوا وجود عوالمه ورا هذا العالم على هذا
الشكل وعلى غيره اما ساهده او غير مساهده على ما تنفصله
ويوضح الكلام عليه فيما بعد في سائبقا وطريق الرد عليهم ان
معناه الاجسام عند كونها مشتركة في معنى الجسمانية واختصا
كل واحد بما احتص به من القوى الموزنة اما ان يكون للامر او
لاختصاصه بعووه اخرى موحدة لها او محصر من خارج فان
كان الاول فهو محال والاما كان اختصاص بعض الاجسام
بما احتص به اولى من غير ضرورة الاعاد في الحفصه ولزم
من ذلك الاختصاص من اجسام بعووه او ان يشترط جمع

ص

الاجسام في جمع القوى وهو محال وان كان التثنية في الكلام اختصارا
صير تلك القوة كالقوة في الاول وهو سلسل منسج وان كانت
الثالث فما المانع ان يكون المحصن سلك الحركة وبذلك الاس
ابا هو المحصن الخارج لا بواسطة قوة في الجسم ويكون ذلك
المحصن فاعلا محتاتاً وهو التثنية على ما عرفت وهو المحصن
لم بذلك الاس في ذلك الوقت دون غيره وهذه المطالبة له
سلسل في دفعها مع فرض وجود الفاعل المحذور وان كان تعلق
قدره بغيره وقد رجع ذلك بما سلفناه وعلى هذا يكون
الكلام في انواع المركبات وحوادثها وانواعها ايضا ويخص
العالمين بعدم الاحياء وحركاتها في الامور غير مساهة بالحق
من ابطال عدم كل موجود سوى الله تعالى وامساع وجوده لانها
به لم يمانع **الفرع الرابع** في الرد على الصائفة في قولهم هو
وجود موحد عز الله تعالى والاسم في سمية هذه الطائفة
صائفة لاسمهم واعراضهم عن سب الخلق سوء الايمان
واحد هم الله عز الله تعالى احد من قول العرب صا الرجل اذا
مال وانحرف وهم اربع فرق **الفرقة الاولى** اصحاب الروحانيات
وقد نقاه ذلك الفهم احد من الروح وهو جوهر وقد يقال بالفتح
احد من الروح وهو حاله خاصه به وقد زعم هولاء ان اصل وجودنا
لعالم واحد مقدس عن سمات الحدوث هو اصل واعلى مراتب
موصول الى حلاله بالعبودية لم والحدمه من السلفيات وقد
بالانفس المنفسفة عالم الابدان وانما يعرف الله بالمشاهدة
ت منه وبين السلفيات وهي امور روحانية مقدسة عن
المواد الحريانية والقوى الحسبانية والحركات المكانية والتفكير
الزمانية وحوار رب العالمين محمولون على عدسه و
محدده وانما وتفظه سرمد والواوهم الهسا واربنا ورسا
لنا الى حاجنا وهم يعرف الى الله تعالى في المدبرة للكواكب
التلكية والمدبرة لها على الساسب المحصور تحت شعها

انفعا

انفعا في العناصر السفلية وحركات بعضها لا بعض والنفعا
بعضها عن بعض عند الاحلاط والامتزاج المفضي الى التركيبات
الموجب لتوسع المركبات الى انواع المعادن والنبات والحيوانات
وتصرف موجودات الاعيان من حال الى حال ومن شأن الى
شان الى غير ذلك من الارباب العلوية والسفلية وزعموا ان الكواكب
التلكية هي هنا كل هذه الروحانيات وان نشئت الروحانيات
الربانية اليها والدراسة اليها الانساق الانسانية الى ابدان
شها وان لكل روحا سكا محصنه ولكل هكل فلكا يكون فيه
وزعموا ان المعروف لهم بها غاد مسون وهمس اللذان بها اصل
علم الهة وصناعة الحمامة وهمس هو اول من قسم الروح
ووضع اسمائها واسماء الكواكب السيارة ورهبك موتها
وبين السرف والوبال والاوح والمحصن والمنظر بالثليات
والشديس والترنوع والمقابل والمقارنة والرجوع والانتقام
والميل والتعديد واستفلا استخراج اكثر احكام الكواكب
واحوالها وقد قيل ان غاد يكون هو سبت وهمس هو اول ريس
علمها السك **الفرقة الثانية** اصحاب الهماكل فانهم قالوا اذا كان
لا بد للانسان من متوسط فلا بد وان يكون ذلك المتوسط
بما شاهد ويرى حتى يعرف الله والروحانيات ليست كذلك
فلا بد من متوسط بين الالسان وبينها وادرب ما الهما عما
كلها فهي الالهة والارباب المعبودة والله تعالى ادرب
والله بالتوسل والعرف فان المعرف الهما يعرف الى الروحانيات
نبات الى كالأرواح بالنسبة الهما ولا حرو دعوا الى عبادة
الكواكب السبعة السادة بمراد وان يعرفها ويعرف احوا
لها بالنسبة الى طبا عرفها وهو بها وماز لها ومطالعتها ومنا
ربها واصلا لها ونسبها الى الاماكن والادمان والانسالي و
الانام والساعات وماد ونها الى غير ذلك يعرفوا الى كل
هكل وسالوه بما ساسبة من الدعوات وما ساسبة من الاماكن

والارسان واللباس المحاص به والحكم بالحكم المطوع على صو
ره والهياكل عندهم احسانا طقه بحوه الروحانيات التي
ارولها ومنصرفه بها ومنهم من جعل هكل الشمس رب الهياكل و
الارباب وهذه الهياكل في المدينة لكل ما في عالم الكون والفساد
على ما سلف تعرفه تعرف مذهب الفرق الاول وربما احوك
وجود هذه المديرت وانها احسانا طقه بان حدوث العالم اما
ان يكون مستندا الى حادث او قد لا حازان يكون مستندا الى
حادث اذا الكلام فيه كالللام في الاول والتسلسل والدور محالات
فلم يتق الا ان يكون مستندا الى ما هو في نفسه قدم وذلك القدر
اما ان يكون موجبا لذاته او بالاحصاء ان كان الاول فاما ان يكون
كل ما لا بد منه في اتحاد الحادث محققا معه لو انه يتوقف على عدد
امر فان كان الاول فلو لم قدم العلول لعدم علمه بشرطه وهو محال
وان كان الثاني فالللام محدد ذلك الامر كالللام في الاول وهو
تمسح فلم يتق الا ان يكون فاعلا محادا وليس في عالم الكون والفساد
فان علمه محادا فلم يتق الا الافلاك والكواكب ولذا حكوا بانها
احصاء باطقه **الفرقة الثالثة** اصحاب الاشخاص وهو لا زعموا
انه اذا كان لا بد من متوسط مري فالكواكب وان كانت حرسه الا
انها قد تزيه دون دون وتتلطوعها وافزها وظهورها
للا وحسانها نهارا فذعت الحاحة لا وجود اشخاص مستاهدة
بصاعنا يكون لنا رسالة الى الهياكل التي هي وسيلة الى الرو
حانات التي هي وسيلة الى الله تعالى فاحد ذلك اصناما مصونة
على صورة الهياكل السبعة كل صنم من حرم منادك و
طبيعته لطيفة ذلك الكواكب ودعوه وسالوه مناسب ذلك
الكواكب في الوقت والمكان واللباس والحكم بما تناسبه و
السحر المناسب له على حسب ما يفعله ادباب الهياكل الا انها
المعبودة على الخفية وهذا هو الاشبه بسبب اتحاد الاصنام
وخطلان يكون اتحاد الاصنام بالسنة الى غير هذه الفرقه و
تغظيها

تغظيها الاتحادها فله لعداداتهم اولها على صورة من كانوا
معتقدون فيه الشوة والولاية تغظيها له اولها من ادباب الهيا
كل والاصنام وعلما وهم ركبوا طلائعهم ووضعوها فيها وامروهم
تغظيها السوي محفوظة بسفها والافاعساد الالهة في ما اتخذ
وصور من الاحصاء والحجارة وكوبه خالق المصونة وسدعا لما
وجوده قبل وجوده من العالم العلوي والسفلي مما لا يسبح عقل
عاقلة للذات شاهدة برده واطاله وان وقع ذلك معتقدا
البعض الرعاع ومن لا يظن له من العوام منهم فلا التفات اليه ولا
مقول عليه **الفرقة الرابعة** المحلوله وهو لا زعموا ان الاله
المعبود واحد في ذاته اربع اجرام الافلاك وما فيها من الكواكب وحل
الكواكب مديرات لهذه العالم السفلي فالكواكب اثار احسانا طقه
والعناصر مضافات وما يود به الاما من الاما الى الامهات فقبلها
بارحما حصل من ذلك المواليده والمركبات والاله تعالى نظير
في الكواكب السبعة ويحصر بانحصارها من غير تعدد في ذاته وقد
نظير ايضا صورة الاشخاص الارضه الحرة والناس صلة وهي ما
كان من المواليده فتركب من صفوا العنا صردون كدرها واخص
بالمزاج العادل الظهور الرب تعالى فانه اما ذاته واما صفه من صفا
نه على قدر استعداد مزاج ذلك الشخص وزعموا ان الله تعالى
عن خلق السرور والعباد والاسماء الحسنة اليه كما
كسرت الارضه وكونها بلع واقعه ضرورة اتصالات الكوا
كب سعادة ومحوسه واحتمات العناصر صفوه وكدره
وزعموا ايضا ان على اراس كل سنة ولبس الف سنة واربعا
وخمسة وعشرين سنة يحدث روحان من كل نوع من انواع
الحوانات ذكر وانثى ولا يزال متعاقبا بالتوالد والتناسل
لما تمام ذلك الدور ثم يعرض ويحدث على اراس الدور الاخر
كذا الاما التناسل وان الثواب والعقاب على افعال الخير والشر
كل دور واقع لكن في الدورات هذه في هذه الدار لا في غيرها
والصان على احصاء في المادى منفقون على وجوب ثلاث
صلوات لهم والاعتساب الجنانية ومس المسك وعيا تحريم اكل الخنزير

والكلب والخنزير وماله محلب من الطراد لسكر وامر وبالبنج
بولي وشهود وبنوا عن الجمع بين ارباب وعن الطلاق الحاكم
لك اكثر من الاحكام المشروعة في شرعنا هذا وطريق
البر وعلمهم ان نواحي جمع ما ذكره مبنية على وجود ما ادعوه من
قدم الحواهر الروحانية وهما كلها وهما طرا سياتي في حدود
العالم وبتقدير قدمها فاستناد الكاسات في عالم الكون و
الفساد الهائل ههنا انما يصح بالولم يكن التار بها فاعلامها
راوا الا فقل بعد ان يكون فاعلامها بالبرغم حتى بما ذكره و
قد ساد ذلك فاستند على هذا فترد ما ذكره من دليل اسناد
الكاسات لا عرنا به واما انما يطال هذه الملوثة منهم فتد
حصاه حل بما في مفتح وكفاية **الفرع الخامس** في الرد على
المتحيزين واصحاب الاحكام ذموا الاكماميون ان كل ما في عالم الكون
والفساد بين التاثيرات والتغيريات والامور الحادثة من خير و
صير ونفع فستند الى الاتصال الكوكبي والحركات الفلكية كالتاثير
الى كوكب وان التاثيرات تختلف باختلاف الموترات السماوية لكن
الحققون منهم يعرفون بان شيئا من ذلك غير ممكن واما
هو ما حور من الوحي واقوال الانبياء كهم ليس وعاد يكون وغيرها
من الاسماء والحقبة ودروران الامارات الخاصة مع الاصل الحقا
صحة وجوده وعدما در بما كان ذلك عند اليهود والعرب يستفاد
من حواص الكواكب وبهم احوال واحكام مختلفة لا مستند لها
ولا برهان عليها ونحن نسه على بطلان ما صدرهم حملته ونبين
وهي الضعف في بعض احكامهم بتوصلنا منه الفطن منه
على ضعف باعداه وفساد ما سواه امان من جهة الجملة فهو ان
استناد التاثيرات على قولنا ما قبل من الاصلات امان ان يكون
استفاد من الحربة او الوحي او من حواص الكواكب على ما ذهبوا
اليه فان صلح الاستفاد فهو باطل وذلك لان اتصال الكواكب
السيارة يمتدح بالكواكب الثمانية والشكل العلكي اذ ادر في
وقت فانه فلا نعود في امر الراء اكثر من مرة او مرتين وربما لا نكرو
في عمره بل اعماره لا يعودون تمام الدور عندهم في بعض

الاحكام وذلك فيما لا يخفق معه التجربة وان سلمنا العلم
تكرره فتدلا بوسن الا تفكالك في وقت آخر وان سلمنا عدم
الاتفكالك فتدلا بوسن حلول كوكبا حرم ذلك الكوكب في
ذلك البرج وليس اضافة التاثيرات اضرها اولى من غيره وان سلمنا
عدم غيره لكن نصح اسناد التاثيرات لانه امان ان يكون مؤثر بانه
وطبوعه واما الاحتيار الاول ممنوع لما سبق في الرد على الطبايعين
والثانية ايضا ممنوع لان الفاعل بالاحتيار عندهم لا يكون الامع فيما
سه وانصال بما فعله ولا بما سه وانصاه من العلويات والسفليات
وان سلمنا صحة اسناد الاتواله فلا يلزم من عبوده لزوما لا تراحيق
وجود معارض وان سلمنا عدم المعارض فلا حيلة عدم العاقل السفلي
وان سلمنا وجود العاقل ولكن ممنوع اسناد الاتواله لما ساه من كون
الرب تعالى قادرا على جميع الممكنات وان ممنوع وجود خالق غيره
بسه واما ان كان الاعتماد في ذلك على حواص الكواكب فقد ابطالنا
فما تقدم في الرد على الطبايعين كيف وان اختلف حواص الكواكب
والروح كما نوحب اختلف طبيا بها لا سخالة اصلا والحواس
مع التماثل في الطبيعة وذلك نوحب كون الفلك مركبا من طبيا
لا مختلفة ولا ممنوع علمه مع ذلك الخرق والاختلال وهو ينطل
بعلم الهبة وان كان المستند في ذلك انما هو الوحي واقوال الانبياء
فهو غير مسلم ولا سبيل الى اتيانه ونقد بقله احاد افلا يكون
نصا قاطعة الدلالة بحسب ما قبله وبعد بظهوره هو معارض
بما نقل في الشريعة الطاهرة عن الرسول المعصوم على لسانه من الادات
الدالة على انه لا خالق الا الله كما اسلفناه وما اوصحنا من الدليل
القسقي والمستند القطعي هذا من جهة الجملة واما من جهة
التفصيل فامور احكامهم منها ان اولى ما بعد علمه عند
الحكم على المولود انما هو الطالع الرصد وهو غير يقيني لان الاخذ
للطالع اذا احسن بانصال الولد فلا بد عند احده للطالع من
ان يرصد عصاده الا صطراب بحث يقع صوت ذلك الكوكب
في السفل الاعلى من لعضادة نانا فذلك السفل اسفل منها ذلك
الوقت ومن دنا اتصال الولد لان يقع على درجة ذلك الكوكب

من البرج الذي هو فيه يرتفع درجة الطالع وقت الانفضال ما يد
رصة او اقل او اكثر وعند ذلك فلا يحصل الوتو بل الحكم هذا مع سلا
مه الاله التي بها اصلا ارتفاع وصحتها عن الاضطراب وذلك عن
معلوم واذا كان كذا في ما هو اولي بالا اعتماد علمه فمادونه من الطالع
الغوزاري وهو ما استخرج من المنهج من طالع المولود بعد ولادته عند
ما اذا ذكر له وقت الولادة بالتقريب بطرق الاولى ولهذا كان ما
خلف من احكامهم اكثر من المصنوب ومنها انما قد يصادف
هو لودس يومين ولديك وب واحد هما في غاية السعادة والاخر
في غاية الشقاوة ولطالع لهما واحد ولا يمكن ان يكون ذلك بسبب
ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة فانه لو قدر التفاوت نوبا
درة درجة او مصانها بالحكم قد يكون على ما وصفاه وان كان
التفاوت بعدا الدرجة الواحدة عن موثر في غير احكامهم
بالتناق منهم ومنها انما قد يحدثا غفيرا وطلعا كثيرا لاجلهم
عدد يهلكون في ساعة واحدة تقبل وعرق طوبى له او حرق او
هدم في رزله مع احلاف طوالهم وتقاوتها في السعد و
الجوس ومن كان طالعه بالسعد في ذلك الوقت فكيف يعرف
حكيمه الخاص بالحكم العام وذلك بما لا يحصل لهم منها ومنها
انهم اجمعوا على ان المرح سر الحرارة والسوسه واحتموا على ان
من كان طالعه كونا والقوس وكان المشتري صاحب البتيم
في درجة سترقة واخطت عنه الجوس فانه على راسهم يكون اسعد
السعدا واي الناس واورعهم واكثرهم دكا ودرج اعلى الجبين
وانكار ما عد الشريعة والسعد الاكبر وهو المشتري لا يجب
لصاحبه ددبله ولا صفة مذمومة ولو كان الترخيم حقا والقول
بالحكم فيه صدقا لصاحب ذلك الطالع كاديا والكذب
ددبله وصفه دمر وذلك لا تصفه الطالع المفروض ومنها
انفاهم على ان دخل كبر الجوس وهو بعد عنهم للملك والربا
سنة العظمى واجل العلوم عندهم ومع الفيلسفة فيكون الخس
معدا للسعد الا عظم عن معقول ومنها اجماعهم على ان
الشمس محرقه لما عارته من الكواكب السارة مدلول احراقها

لما عارته عن معقول وذلك ان حمل الاخراف بالحرارة الخاصة
كاحراق النار لما حقا وزها مما هو قابل للاحراق بتعدرا الشمس
عندهم ليست حارة وان عوارها انها بنورها بنور الكواكب
ويقتصرها فهو عندهم صحيحا فالكواكب عندهم عندهم
بنفسها بل مستنيرة من نور الشمس ولا يخفى ان استنار
تها عارته الشمس لها يكون اكثر منه عند عدم المقارنة وان
عوارها لا حراق عند المقارنة بهر اصدار الناظرين في العالم السفلي
عن رؤية الكواكب فذلك مما لا يوجب تغير حكم العلويات
ثم يلزم ان يكون ما لم تر عند طلوع الشمس بها وان نور
ها لا يصاد الناظرين عن رؤيتها ما كان يرى من الكواكب بعد
عدم طلوعها احتراقا لتلك الكواكب وليس كذلك وان صفات
الشمس وكل كوكب من الكواكب السبابة فخص بوجهه فلكه لا
يوجد معه غيره وليس مقادير الكوكب للكوكب عندهم اتصال
به اتصال مما سهل معنى مقارنته له محادتها على درجة من برج بحيث
يمكن ان يعرف بدرها حظ مستقيم متصل فاذا كانت مقارنته الشمس
لبعض الكواكب انما هي بالمحاذاة فاي كوكب كان ناظرا اليها
بتسديد او بثلث او ربع او معاليله فهو محل داتها بحيث يمكن
فرضه مستقيم متصل فبما بينها فاذا كانت الشمس محرفة
لكوكب بالمعادرية بالمحاذاة بحيث ان يكون محرفة له بكل
محاذاة تعرض وليس كذلك عندهم ومنها قولهم في الحسوف و
الكسوف ما خسوف والقمر فانهم زعموا ان حرور الشمس كبر مرتبة
الارض باصغاف كثيرة حتى ان الاوائل قد رادوا بانها على الارض
بانه واربعة وستين مرة وزعموا انه اذا اخطت الشمس في المغرب
اسد الارض ظل على شكل محروط صنوبري ضرورة ان الشمس كبر
من الارض ولا يزال محروط ظل الارض تدوسه لان
تتحقق ولا سعة تلك عطار دفاذا انفق طول القمر ذلك الظل
من عندهم ولا يباين بحيث يحجب عنه نور الشمس فهو خسوف
وعلى حسب بوجهه في محروط الظل يكون زيادة الحسوف ونقصه
ملا يزل القمر في السر والظلمة المسد لا حالة الا حلا والعود

لما معايلة الشمس من غير جوارح ووزن عموال الكوكب الناسفة فلك
 البروج ايضا كسب نورها من الشمس ككتساب القمر فاد اقل
 لهم فلو انكسفت حلولة محروطة ظل الارض منها وبن الشمس
 فالوا لان الظل محو دون الوصول اليها فانما ظل لهم ولو فلتق
 بلحاظ محروط الظل دونها فالوا لانها لا تنكسف وهو دور مجمع
 ولا محفو لهم فيه حواب بل ولو فلتق لهم ان الكواكب الناسفة
 فلك البروج ولذلك دخل المشتري والمريخ سيرة بانفسها فلذلك
 لم تنكسف محروط الظل مع وصولها اليها لو كان لهم عن حواب
 واما كسوف الشمس في عموال ستر القمر للشمس عن اصدارها عندنا
 اذا افق حبان القمر الاحمق على سميت جريان الشمس الذي
 راه مظلم حابل اللون انا هرا القمر والا فالشمس على نورها ومعدار
 الكسوف على حسب اختلاف معايلة القمر للشمس وسيرة لها
 ولهذا لا يعهد كسوف الشمس في غير ايام المقاربه والاجتماع ولو قل
 لهم كما ان القمر قد يفاد الشمس المعاري الصميمة فكذلك الزهرة و
 عطارد وغما بالجمالك محبان الشمس عن اصدارها وبالمقاربه
 والاجتماع كما في القمر لم يحدوا الى الفرق سبيلا واصفا فانهم
 حكوا بانها محاسر الشمس عند كسوفها مع معايلها على طاهها
 فان كان الا محاسرنا هرا بانقطاع نورها عن عالمنا هذا وبا
 لحاجرتيها وبن اصدارنا فحان يكون مسحة معها
 عرب لخلق هذا المعنى فزها وليس كذلك عندهم وهذا ايضا
 احواب لهم عن حب الاكتفاء بما فيها عليه من فسار
 اخذ منهم وبطلان رسوبهم والا فخطبهم كثيرا وهذا
 بهم طويل لا يلبق الا يستفصار فيه مثل هذا الكتاب
الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس انا الثنوية
 فتم خمس فرق الفرقة الاولى المانوية اصحاب ناني من ناس الحكم
 الكاظمين في زمن شانورين اردشسر ومله بهام من هرمن من
 شانور بعد سعت عيسى عليه ومعتقدهم ان اصل العالم
 النون والظلمة وانها جسمان قد عان امر الا ولا يروا احسا
 ان

بان سمعان بصيران وهما متضادان في الصورة والفعل
 بخادمان في الحيز كحازي الشمس والظل وهما غير متناهيين
 الا من جهة البحادي وان النور فوق الظلمة والعالم تمتدج
 مركب منها لكن امتزاجها هل وقع اعقابا او سببت
 فذلك مما اختلفوا فيه ولهم فيه حط كثيرا يليق ذكره ههنا
 وزعموا ان النور محصور والظلمة تترخص وان ما كان في العالم
 من حرق النور وما كان من شر من الظلمة وهم معتقدون
 في السرايع والاسباب وان اول ببغوث بالحكمة والنبوة
 ادم عليه السلام قد شئت ونوح وابراهيم وزاد شئت
 والمسيح ويولصر ومحمد عليه السلام وكانوا يوحون في
 اليوم والليلة اربع صلوات وكرمون الرضا والقتل
 والسرقة والكذب والنخل وعادة الاويات
الفرع الثامن المزدكية اصحاب مزدك
 الكاظمين في زمن انوشروان ومعتقدهم في قدم النور
 والظلمة كما اعتقاد المانوية الا انهم يقولون ان النور
 عالم حساس وانه يعمل ما يعمل بالفضو والاحياء بخلاف
 الظلام فانه جاهل اعني ان ما يفعله حكم الاساق والخط و
 ان الامتراج بينهما بالافاق وكذلك يحصل احداهما من الاخر و
 من مباديهم حرم المبالغة والمباغضة والمعايلة وانا حة
 الاموال والنساء والحكم يشتران الناس فيها كاشترى كرم في الماء
 والكل **الفرقة الثالثة الديمانية** اصحاب الديمانية
 ديسان ومذاهبهم في النور والظلمة كذهب المزدكية
 الا انهم مخالفتهم وان ما يحدث من السركا من عن الظلام
 بطبعه لا يحكم الاساق **الفرقة الرابعة المرقسية** وقدوا
 فقوا من تقدم ذكره في اثنان النور والظلام وخالقهم في اثنان
 اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة وسبب المراج
 بينها ضرورة انها متضادان وامتراج المتضادين لا يكون الا
 مخلو حيا الامتراج فالوا ذلك الاصل دون النور في المريد ووق
 دنه الظلمة ونسبهم قالوا ان الامتراج انما حصل بين المعدل والظلام

لغيره منه وهو لا يروى اباحة كل ما فيه نفع لبدن الانسان وروحه
 ويؤمنون بحج الحيوان **الفرقة الخامسة الكينونية** وهو
 زعموا ان اصل العالم ثلثة النار والماء والارض وان حدوث
 سائر الموجودات لا يكون الا عنها وان النار تطورها حصره والماء
 ضده والارض متوسطة فما كان من جنس محض من النار وما كان
 من شر محض من الماء وما كان متوسطا من الارض وهو لا يمتنع
 في النار وعن مذهبهم لسا اتخاذ سور النيران في البلدان وكساد
 نهارها عظمها لكونها علوية توارسها لا وجود للعالم ولا فعاله الا بها
 وهو حر وهو النكاح والذباح واعتكفوا على عبارة النيران ويسمون
 الصامية ايضا **واما الجوس** فعدا بقوا ايضا على ان اصل العالم
 النور والظلمة كذهب التنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقة رابعة
الفرقة الاولى الكيومرثية اصحاب المقدم الاول كيومرث وهو ادم
 عليه السلام لانه اول من مرت الارض وهو لا يشتوا اصل النور
 عن راعيه بزادان والظلام عن راعيه فامر من وقالوا بزادان
 قد هو واخر من مخلوق من فكره ردة حدثت البردان وهو انه لو
 كان في مسازع في ملكي كيف يكون وزادان اصل الحر واخر اصل
 الشر **الفرقة الثانية التروانية** زعموا ان النور قد هو وان اصل
 الموجودات وان ادع استخاصا من نور كل ما روعا منه لكن
 الشخص الا عظم منها واسمه ذوان شدة في شئ من الاشياء
 تحدث منه اهر من وهو الشيطان **الفرقة الثالثة**
 المسخنة وهم الذين قالوا ان النور كان وحده في القدم ثم المصح
 بعصه فصارت ظلمة **الفرقة الرابعة الزرادشتية** اصحاب
 زردشت وهو لا زعموا ان ذرادشت كان سببا وان كان
 بعد ان اصل العالم هو الله تعالى وان قد تم ازمي وان خلق النور
 والظلمة متضادين ومرحها تحلله راعا ومن امزاجها يكون
 العالم ولا يرا لان في التباديل ان فعل الخير والشر
 والنور والظلمة ومخلص الخير في عالمه ويحط الشر عنه و
 هو المعاد وربا زعموا ان الله فعل خلق النور اصلا ووقع الظلام
 تبعا

تبعاله لا بالقصد الا وكاتباع الظل لوجود الشخص من مذهب
 هؤلاء الامم بانه والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر واحسان الحنات ولكل فريق من فرق التنوية والخور
 يعارض في هذا هبهم واجتلاف كثير وهديان طويل خارج
 عن خصوص مقصدنا في الرد عليهم بما ساء ارباب الاعراض
 عن ذكره اذ هو التيق بالتواريخ والسنة على فسادها بما منه
 في الحل وسهولة معرفة عند الاطلاع على اقوالهم لمن لديه اد
 حصل ومعرفة **والطريق في الرد على التنوية** ان يقال قو
 لهما ان النور والظلمة جسمان ليس كذلك بل هما عارضتان
 للجسام بدليل امور خمسة الاول ان الجسم قد يوصف بالنور
 والظلمة فنقال جسم من جسم ظلمة او الضوء عن الموصوف
 الثلثة ان الاجسام غير متضادة والنور والظلمة تبصا بان الثا
 لث ان الاجسام مستوية في الحد والحقيقة ولا كذلك النور
 والظلمة الرابع ان النور والظلمة سمان على الجسم الواحد و
 سيد كل واحد منها الاخر معاد الجسم كجمل الخامس هو انه لا معنى
 للنور الا الشجاع ليس جسم على ما تقدم في الادراك بالظلمة
 لا معنى لها الا عدم النور في ما من تامة ان يكون مستترا على
 ما تقدم في مساله الردية هو وان سلمنا انها جسمان ولكن لا سئل
 قد منها وذلك لان كل جسم مركب فيكون مفتقرا الى اخره والمفتق
 لا غنى لا يكون واحدا لانه بل تمكنا كما سلف بانه وسلس ايضا
 حدوث كل موجود يمكن فما بعدوان سلمنا قد منها فلا سئل
 عدم التباين في اعدادها على سلباني خفصه وان سلمنا عدم
 التباين في اعدادها فلا سلمنا مكانا متزاجها فان الامزاج منها
 اما بكتبتها وبعض كل واحد منها الا كما نزان معاه بالاول لان
 امزاج احد هما بالآخر لا يكون الا حركة كل واحد منها الى الاخر او
 حركة احد هما الى الاخر ولا كل واحد باخره فلامزاج
 والقول بالحركة عليها اذ على احد هما يمنع لوجهين الاول انه
 لو حرك احد هما الى الاخر جلا عنه حركه وبما لا يمنع لا حركه
 عنه والاساع ما لا يساع وهو محال الثاني ان حركتها اما ان يكون

واحبة او يمكنه لا حازان يكون واحده وانها صفة للمتحرک و
الصفة متفرقة بالموصوف والمفتقر لا غيره لا يكون واجباً
وان كانت ممكنة فاما ان تنفرد وتوثرها الى مرجح او لا تنفرد
تسوية حازان بقاها عدم الا فقار لما بعد في انبات واحب الجود
وان مثل باعداد الى المرجح فاما ان يكون المرجح الحركة احدها الى الاخر
هو نفسه او غيره فان كان نفسه فالمتحرک ان كان هو النور فحركته
لا الظلمة شر من وجه ويلزم منه صدور الشر عن الحزوان كان
هو الظلمة فحركتها الى النور حيز من وجه ويلزم منه صدور الحز
عن الشر وهو متمنع على اصلهم وان كان المرجح الحركة كل واحد
متها الى الاخر غيره فاما ان يكون الحرك لكل واحد منها هو الاخر
او غيرهما قالت المرئوسه فان كان الاول فلا يخفى ان حركة النور الى
الظلمة حيز من وجه لخروج فعل الظلمة عن محض الشر فاذا كانت
الظلمة حيز الموجبة لذلك فقد صدر ما هو حيز من وجه عن
الشر المحض وان حركة الظلمة الى النور شر من وجه لخروج فعل
النور عن محض الحز فاذا كان النور هو الموجب فقد صدر ما
هو شر من وجه عن الحز المحض وهو متمنع على اصلهم وان كان
الموجب حركتها عنها فاما ان يكون حيزاً محضاً او شرّاً محضاً
او حيزاً من وجه وشرّاً من وجه فان كان الاول فقد صدر عنه
الحز من وجه وهو متمنع عندهم وان كان الثالث ويلزم ان يكون
ذلك الثالث مركباً لا بسيطاً وعند ذلك فالاصول يكون اكثر
من بلده ولم يعلم احد منهم ربه هذا الوجه الثالث سبباً متناع
امزاج بعض كل واحد منها ببعض الاخر فوان سلمنا ان كان
الامزاج سبباً فلا ينسب وقوع الامزاج وسبباً من وجهين
الاول ان الامزاج اما ان يكون حيزاً محضاً او شرّاً محضاً او حيزاً
من وجه وشرّاً من وجه فان كان حيزاً محضاً فقد صدر عن
النور والظلمة والحز المحض لا يصد عن الظلمة وان كان شرّاً
محضاً فقد صدر عنها والشر المحض الحز المحض لا يصد عن
النور عندهم وان كان الثالث فاما ان يكون من جهة ما هو
حيزاً معدداً على محصله للنور فاصل حصوله او مجرداً عنه

فان

فان كان الاول فترك النور له شر منه وان كان الثالث فالع
عن محصل الحز فلا يكون حيزاً محضاً الثالث هو ان الظلمة
والكذب عندهم قبح مطلقاً ولا صور صدور وعن النور بل
عن الظلمة فاذا قال من صدر عنه الظلمة او الكذب فانا ظلمت
او كذبت فالقابل بهذا القول ما النور والظلمة او شرّاً فان
كانه الاول فالنور كاذب والكذب شر وان كان الثاني فالظلمة
صادقة والصدق حيز وان كان الثالث فالنور كاذب والظلمة
صادقة ويلزم من ذلك صدور الشر عن النور والحز عن الظلمة
ولم يفعلوا به فان قالوا الدليل على تركب اجسام العالم من النور
والظلمة انما وجدنا بعض الاجسام ذاتاً ظل فعلنا ان الظلمة
غالبه عليه وبعضها لا ظله فعلنا ان النور غالب عليه
فلنا هذا انما يكون لو كان ما لا ظله يكون شرّاً وليس كذلك
بدليل الهواء وان سلمنا ان كل ما لا ظله شر ولكن لا يلزم ان
ما كان له ظل فالظلمة غالبه عليه بل هو محض ظله لا مركب وما
لا ظله فهو نور محض لا مركب وان سلمنا ان كل جسم من اجسام
العالم لا مخلوع عن النور والظلمة فلا نسلم انه يلزم من انفاذ
بهما ان يكون مركباً منهما وان سلمنا ان اجزاء العالم مركبة
من النور والظلمة ولكن لا نسلم حدوث الامزاج مع القول
بعد ما المبرح فان قالوا لا وجدنا النور طائفاً للحاصل
من الظلمة صاعداً عنها ولو كان امتزاجهم ان لئلا ما كان طائفاً
لترك الا زلي قلنا لو لم يكن الامزاج اذ لئلا كان التباين اذ لئلا
وكما حاز عليه طلب ترك التباين الا زلي حاز عليه طلب ترك
الامزاج سبباً كونه اذ لئلا وان سلمنا وقوع الامزاج ولكن لا ينسب
امساع صدور الشر عن النور والحز عن الظلمة وسبباً من اربعة
اوجه الاول ان الظلمة قد يفسر الهاد عن ظلمة قصد منه
وهو حيز النور بدل عليه وهو شر الثالث ان الظلمة حيز البصر
وهو حيز النور بقره وهو شر الثالث هو ان الظلمة تعين
على النور والراحة به وهو حيز النور بالصدق الرابع هو ان النور
قد يلاذ به الحز الحز وهو شر خلاف الظلمة وعلى هذا فلا يخفى

الكلام على الكسونة انصافاً **واما الرد على المجوس**
 القائلين بعدم النور وان اصل وجود العالم انفعال القول يقدم
 النور انما يصح ان لو كان قائماً بنفسه وليس صفة عارضة لعنه
 كذلك على ما سلف في الرد على التنوية وان سلمنا ان النور
 قائم بنفسه فاما ان يكون واحداً وممكناً فان كان يمكنه فلا بد له
 من مرجح لوجوده على عدمه ويلزم من ذلك لا يكون قدما لما ياتي
 وان كان قدما يد يكون هو الاصل لا العارضة ووجود العالم بل مرجحه
 وان كان واجبا لذاته فاما ان يكون مستادا كالباقى الانوار في
 المعنى او مخالفا لها فان كان الاول فيلزم ان يكون كل نور واجبا لذاته
 وهو محال والا لما كان نور ما قبله للعدم وهو محال وان كان الثالث
 فاما ان يكون جوهرًا او عرضًا او شيئاً ليس جوهر ولا عرض لا
 حار ان يقال بالاول والثاني لما سلف في ابطال التشبه فلم يبق
 الا الثالث وهو المعنى بالاله تعالى وعند ذلك فلا ينسب امتناع
 صدور الموجودات عنه من عزو اسطة الظلمة كما سلفناه
 فان قالوا ان اصادقنا في العالم حراً وشرًا والنور حراً
 فلا يكون الشر صاد راعته فلا بد من شيء يكون صدور الشر عنه
 وذلك هو الظلمة فقول القول بالحرو والبر من على التحيز
 السعي الذاتي وهو محسوس لما سلف في المعدل والتحيز
 بعد كون الشر اسماً لا مانع من صدوره عن النور على من
 هبهم وذلك لان الشر الموجود في العالم لا يمكن ان يكون واجبا
 بنفسه ضرورة حدوثه عندهم وان كان يمكنه فلا بد له من
 علة وهو اما ان يكون مستنداً الى النور او الى الظلمة كما قالوا
 فان كان الاول فيلزم صدور الشر عن النور وان الثالث
 بالظلمة لست واجبه لذاته باضروية اعترافهم بحدوثها
 فيمكنه ولا بد لها من علة موحية لها وذلك العلة اما ان
 تكون هي النور او ما صدر عن النور صدوره عدم مقدم ما
 سواء فان كان الاول فيلزم صدور الظلمة وهي شر عن النور
 وان كان الثاني كما هو مذهب الكوم شتر الزرد والله فذلك
 العلة اما ان يكون حراً او شرًا ان كانت خواف قد صدر الشر عن
 الحرة

الحرة وان كانت شرًا فيصدرت عن النور وهو حرة وفه
 ابطال مذهب المسحبه والذي خص الكيوم مرتبه في قولهم
 حدوث الظلمة من عرض فكر دوتة النور انما ليس القول بعدم
 النور وصدوت الظلمة لعروض الفكر الردية للنور اولى بين
 القول بعدم الظلمة وحدثت النور تفكره صلحمة عشت
 للظلمة واما الريا دسنتية فان قالوا ان الظلمة مخلوقة لله
 ليكون سبب الوجود الشروري لا سبب اسباب الشر اليه فهو
 باطل لان الظلمة شر ويدا وجدها وان لم يقولوا ذلك بل قالوا
 انه حالق الظلمة وكل موجود فهو المطلوب **الفرع السابع**
 في الرد على المعبره في خلق الافعال واعمال هذا الفرع من الفروع
 المشككة والامور المعصاة والامم محسبه المتقدم
 اصول وسبع فصول لا بد من الاشارة اليها والسبب عليها
 في احد وعشرون فصلا في اثبات العدة الحادثة **ب** في
 اسباب نفاذ العدة الحادثة **ج** في تعلق الاستطاعة بالفعل **د**
 استناع تعلق العدة الحادثة بمقدورين **هـ** في ان العدة الحادثة
 عن موحية لمقدورها **و** في تماثل العدة الحادثة واختلافها وتضاد
 دها وانها هل هي في تعلقها بالمقدور الى وسبب مخصوصة ام لا **ز**
 في ان فعل الناظر هل هو مقدور له وان النوم بصاد العدة ام لا **ح**
 في وجود مقدورين قادرين وان الله تعالى مثل فضل
 العبد **ط** في امتناع مقدور واحد بتقديرين لقادر واحد من
 جهة واحدة **ي** في امتناع تعلق العدة الواحدة بمقدور واحد
 من وجهين **يا** في العجز وحققت معناه **يب** في تعلق العجز في تعلق
 العجز بالمقدور عنه **يد** في اختلاف المعتزلة في عجز القادر على حمل مائة
 رطل لا يمكن معها من حمل مائة اخرى ومناقضتهم في ذلك **يه** في ان القادر
 در هل يكون ممنوعاً من مقدوره مع وجود قدرته عليه ام لا **يو**
 في اختلافات متفرعة على المنع بين المعتزلة والاشارة الى مسا
 قضيم فيها **ز** في تقاض الموانع والرد على المعبره فيه **ح** في
 عفتق معنى المضطر **ط** في الملجأ وحققت معناه **ك** في ان القادر

لا يعود اليه من فعله حكماً ولا محذوله بسببه اسم
كان ترك الفعل وتحتو معناه **الفصل الاول** اثبات
القدرة الحادثة ولا خلاف بين المتكلمين ان الفاعل المختار
مناقاد وقدرة الا ما نقل عن حرمه واتباعه انه في القدرة الحا
دثة ثم اختلف العاللون بالقدرة فمنهم من ذهب الى ان القادر
بعض من افاضه كضار من عمرو وهشام من سالم ومنهم من ذهب
الى ان القدرة لا يفيض المعدور وانما هي القوة والاعتدال وغيرهم
على ان القدرة صفة وجودية ساقية معها الفعل المعذور بدلاً
عن الترتيب والترك بدلاً عن الفعل حلاً في السريرة المعترفان قال
الاسيوطي عبارة عن سلامة السه عن الآفات انها ليست
بعضاً من العباد ولا بعضاً من المقدور وهي زائدة على كل ما
يعد من صفات الاحياء وهو الحق لكن اختلف هؤلاء في طريق
اثبات القدرة فذهب الهمداني من المعتزلة الى ان طريق العمل
نذلك انما هو العلم بما في الفعل من بعض الموجودات وتقدره من
غيره وذهب الحاشي الى ان طريق العمل بها انما هو العلم بصحة
الشئ وانما الآفات عنه وهما فاسدان اما الاول فهو باطل
على اصل العالين به بالمنوع فانه قادر عنده على الفعل المحنوع
منه وان كان فعله يتعدراً عليه غير ما يات منه وعند ذلك
فالجمع بين القدرة مع التقدير والقول باختصاص القدرة
بترك ما يات منه الفعل دون غيره صحيح وكونه محال ما يات منه
الفعل بعد رافع المانع لا يوجب كونه محصياً بالقدرة
فلا يرفع المانع والا كان العاقل محصياً بالقدرة لانه محال
ما يات منه الفعل بعد رافع العجز وهو خلاف الاجماع ولا فاصل
منها فان قيل كيف اتقاد قادراً صحيحاً للفعل ولا يلزم منه
وجود الفعل كما في الحيوة مع العلم فيقول لا سلان الحيوة مجرد
ها مصححة للعمل والآلة صحيح معها ولا فرق من المرجح والمصحح
في ذلك على ما ياتي بحصوه فما لعدم ان ذلك ما ذكره في شئ
يكون التارفة قادراً في الازل ومع ذلك فلا يات منه وجود الفعل

ازلا

ازلا وما التارفة وهو سلك الحيوان فلا يات ان يقول مع ذلك
كما خلق الصالح السلم عن الآفات مع وجود اضداد القدرة وهو
مخالص على انطاله واما اهل الحق من الاشاعرة فقد اسندوا
على ثبوت القدرة الحادثة بما يحده العاقل من نفسه من
التفريق الضرورية بين حركته من تفرقت وحركته محتاداً وليست
هذه التفريق راجعة الى صفة الحركتين اذ لا اختلاف بين الحركتين
الا اضطراراً والاحتمال من حيث حركته الا في الاضطرار و
الاحتمال وذلك من صفة المتحرك لا الحركة وعلى هذا فقد بطل
القول بعود القدرة الى بعض المعدور فليس يتق الا ان يكون التفريق
عادة في صفة المتحرك من الاحتمال والاضطرار وعند ذلك
فاحتماله بالاحتمال في احد الحالتين دون الاخرى كما لا
يكون موجب او موجب لا حار ان يراه بالاول لما سبقت في اثبات
الاعراض وان كان التارفة كذلك الموجب ما عدم او وجوده لا حار ان
يكون عدماً لما تحقق في سببه الرتبة وما ياتي بحصوه في العمل
والمعلولات وفي اثبات الاعراض وبطل قول من جعل موجب
اسماء الآفات وان كان وجودها فاما ذاتها وبعض ذاتها وصفة
ذاتها على دابة لا حار ان يراه بالاول ليحقق وجود ذاتها و
بعضها في الحالتين والموجب لا بد وان يكون محصياً باحد
الحالتين دون الاخرى وان كان التارفة فاما ان يكون تلك الصفة
الحسوية او العلم اذ الادارة او السه المحصورة او غير ذلك
لا حار ان يكون مع الحيوة او العلم لشمولهما للحالتين حالة
الاضطرار والاحتمال والادارة لان الادارة غير موجبة
للتمكن من الفعل الاحتمال في اجادته بل لتخصيصه بحال دون
حاله ولا بالسه المحصورة فان الحيوة غير مشترطة
بالاجماع في ثبوت كون من الاكوان وعند ذلك فما من
سبه وكون معدوماً للاختيار لا يمكن فرض وجوده
في الحاد مع اسما الاحتمال عنه وان كان موجب غير ذلك
فهو المطلوب والمعنى عنه بالقدرة الحادثة ويقام هذا لتحقيق
ودفع ما ورد عليه من الاشكالات **الفصل الثاني** امتناع

سواء القدرة الحادثة مذهب اهل الحق استحالة نقاد القدرة
 الحادثة ووافقهم على ذلك البليغ من المعتزلة خلافا لمعظم
 المعتزلة في ذلك والمعتمد في ذلك ان معاد القدرة الحادثة عرض
 وكل عرض محل السواء والقدرة الحادثة مستحيلة
 العار اما سان المقدمة الاولى مما سبق في الفصل الثاني فسله
 واما سان المقدمة الثانية فمما ياتي في سان الاعراض احكامها
 فان فلاستحالة معاد كل عرض ما عد القدرة فلاستحالة
 لتمام القدرة الحادثة وسائر ان من كان مسر اسداد مثلا
 فغير محتمل عليه ان يعوم به القدرة على الكون بالبصرة وسائر
 ثلثة اوجه الاول ان العاقل للقدرة على الكون بالبصرة ان يكون
 بالبلد نفسه بالامكان لا بغير صفات النفس فاذا كان
 سداد فهو على حكم نفسه ان لو كان بالبصرة فبالا
 للقدرة على الكون بالبصرة الوجه الثاني ان لو امتنع تمام القدرة
 على الكون بالبصرة في حق المستقر سداد فلا يصح ذلك الا باطال
 تمام القدرة به من غير وجود صدها ولا بشرط حاله كونه
 سداد وهو محتمل الثالث ان السداد امر عديم وهو
 اهل الامر بالمسير الى البصرة مثلا وهو سداد اخر احاز
 ما على الفور فخر بعض من الزمان ما يمكن قطع تلك المسار
 فته والكون بالبصرة في مثله ونواحي السد في امثال امره
 من غير مدور وليرت في مكانه فانه لا يحق للوود والسوج و
 لولا افتدال السد على الكون بالبصرة حالة الامر مع معانه
 في مكانه لما حسن اللوم واليؤرخ مما لا قدره للعبد عليه
 واذا كان تمام القدرة به على الكون بالبصرة حاله كونه
 سداد ممكنا فليفرضه واقعا فان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
 المحال وعند فرض وجود القدرة على الكون بالبصرة حاله كونه
 سداد فلا بد وان يكون تلك القدرة متعلقة بمقدورها و
 الا كان فيه قلب حسنها ووجود قدرة لا مقدورها وهو محتمل
 وانما كانت متعلقة بمقدورها فهي لا توقع مقدورها وهو
 الكون في البصرة الا في حاله الثاني من وجود القدرة لا كما
 ذلك

ذلك محتمل الكون في البصرة فلو استحال فرض معانها الاستحالة
 كونها موصفة لمقدورها فلا يكون متعلفه به وهو محتمل وما يلزم
 عنه المحال فهو محتمل والحواب اما منع استحالة معاد الاعراض
 مسان وجه اطاله واطال ما ساقا عليه موصفه ان ساقا
 معا على وجه تدخل فيه القدرة الحادثة وعثرها والقول بان تمام
 القدرة على الكون بالبصرة حاله كونه سداد ممكن ممنوع واما الوجه
 الاول فلزم عليه تفسير الكون بالبصرة حاله كونه سداد ممكن فانه
 ما يله نفسه ونفسه غير متغير كونه في سداد ومع ذلك فكونه
 بالبصرة ممكن ان يعوم به حاله كونه به قبل حدوثه لو جهس الاول
 انه قبل حدوثه اما ان يكون ممكن الحدوث في تلك الوسا ولا يكون
 ممكنا فان كان ممكنا فلا يلزم من فرض وقوعه في المحال الدار
 ولو فرضنا حادثا فانه فالقدرة يكون متعلفه به وقت حدوثه
 وقد قبل ما ساقا وان لم يكن حدوثه في ممكنا فليس بواجب
 فيكون ممسقا وتعلق القدرة بالمسجل بحيث يكون مقدورا
 ويخرج عن كونه مسجلا وهو خلاف العرض في الحجاز بعلقها
 بكل مسجل ضرورة عدم الفرق ولم يسل به قابل الوجه الثالث
 انه لو تعلقت القدرة الحادثة بالفعل قبل حدوثه فالمقدور اما
 بعبه او ثبوتها احاز ان يكون المقدور ثبوتها اذ هو غير ثابت قبل
 وقت ثبوتها وان كان المقدور بعبه فالثبوت ليس هو المقدور و
 هو خلاف العرض كيف وان من اصل الحفيم ان المقدور لا بد وان يكون
 اثر القدرة واثر القدرة انما هو الحدوث فاساء الحدوث لا يكون
 مقدورا ولا احاز ان يكون القدرة الحادثة متعلفه بالفعل الحما
 دث بعد حدوثه لان منطق القدرة انما هو الحدوث الممكن بالانفاق
 وحدث الحادث بعد حدوثه غير ممكن فلا يكون متعلق القدرة
 كيف فانه لم يقل به قابل وعلى ما حققناه فلا يخفى امتناع تعلق
 القدرة بحدوث الفعل في الحالين يقا وها القبليه والعبدية
 فلم يتق الا ان لا يكون القدرة متعلقة به اصلا وهو محتمل لما ذ
 كرتاه في اثبات القدرة الحادثة ولانه على خلاف الاجماع من الفرقين
 فان قبل الاستلزام لو لم يكن القدرة متعلفه بالفعل وقت

حدوثه لما كانت متعلقة به اصلا وما ذكرتموه في الوجه الاول
 الكفر بتدفع بنفسه معنى يعلق القدرة اذا حدث في وقت
 اثرته الاحاد والحدوث في الحالة الثانية من ذلك الوقت و
 على هذا فلا يلزم من استحالة الحدوث المعدور مع القدرة
 الا يكون متعلقه به بالتفسير المذكور لا الحدوث في الوقت الثاني
 من وقت حدوث القدرة وخرج علمه امتناع يعلق القدرة
 بالمسحرات لعدم امكانها في كل وقت وعلى هذا فلا يخفى ابطال
 الوجه الثاني ايضا فانه ليس المعدور هو الحدوث متعلقا
 الحدوث ولا يفسد بل المعدور هو الاحاد بالقدرة الحادثة للفعل
 في ثاني الحال وقت وجودها وهو معنى يعلقها بالحدوث قبل
 وقت الحدوث سلمنا دلالة ما ذكرتموه على تعلق القدرة الحاد
 دثة بالفعل حال حدوثه لكنه معارض بما يدل على امتناعه و
 سانه من بمانه اوجه الاول انه لا معنى لتعلق القدرة بالفعل
 الحاد عن ثابته في اجاده فلو كانت متعلقه به وقت وجوده
 لكان للحدوث الموجد وهو محتمل فان الوجود اذا تحقق استقل
 بنفسه واستغنى عن تعلق القدرة الثانية هو ان القدرة متممة
 التعلق بالثاني حال بقاءه وانما كان ذلك متمما لكون الثاني محقق
 الوجود والحادث حال حدوثه محقق الوجود فلا يكون القدرة
 متعلقه به الثالث هو ان وجوده كونه هو نفس الوجود في وقت
 الحدوث فلو كانت القدرة متعلقه به في وقت الحدوث
 لكانت متعلقه به في حاله البقاء الاحاد المتعلقين بالحدوث
 بعد الاوقات في احكام الالف واللامم محتمل فاللزوم محتمل
 الرابع انه لو كان حدوث الفعل وجوده حال وجوده مشرفا
 تعلق القدرة به حال وجوده للزم طرد هذا الشرط في كل ما هو
 من حصة من افعال الله تعالى ويلزم من ذلك امتناع وجوده
 معدور القدرة ضرورة تواتر شرطه على ما تقر في زمان كون الله
 مع قادر الا بعد ذلك ذلك متمم الحواس هو انكم متساءلون
 عرق الله تعالى قدره قدرته اذليه وقصم بان لا يبدلها من
 معدور تعلق به في الازل واحتمل ان كان المعدور ازالا فلا بد وان

كون القدرة المعدية متعلقه به معدورها مثل وجوده ولو
 كان ذلك متمما للقدرة الحادثة لكان متمما في القدرة القديمة
 ايضا السارس هو ان الاتصاف من الامة واقع على ان المكلف ما مور
 بالامان حاله كونه ولو لم يكن قادرا عليه حاله الامر لكان ما هو را بما
 لا قدر عليه ولو ساء ذلك لساء التكليف بكل ما لا يقدر عليه
 من الكواهر والاعراض وهو محال السابع هو ان اقول اعذار المكلف
 التي يجب قبولها لرفع المراجعة عنه كونها مكلف به عن مقدور له
 فاذا كان المكلف بالفعل من الفعل عن قادر عليه وحيث رفع
 المراجعة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو خلاف الاجماع من الامة
 وهذا المحال اما لزم من امتناع قدرة المعدور فيكون محال الثامن
 ان الامة تسعة على صحة الاطلاق بان الروح قادر على الطلاق و
 عند ذلك فاما ان يكون قادرا على فعله من الاطلاق او مع الطلاق
 لا حائرا بل تعالى بالثاني فانه لا روح ولا روحه مع الطلاق وان كان
 الاول فهو المطلوب وكذلك الكلام في وصف السيد بالقدرة
 على عبق عبده ومن هذا الجنس صحة الاطلاق بان الواقفة
 مكان قادر على الاعمال منه وعند ذلك فاما ان يكون قادرا على
 الاعمال منه مثل الاعمال ومع الاعمال فهو ان كان الاول فهو المطلوب
 وان كان الثاني مع الاعمال لا يكون ذلك المكان وكيف يصح وصفه
 بالقدرة على الاعمال عنه والحوجب اما منع الملازمة فيندفع بما
 سبق وما ذكره في تفسير التعلق في حقها فاسد صولهم
 في تاتر القدرة الحادثة في الحدوث والاحاد وهو فاسد لما
 سبق فغيره من انه لا مراد لالله تعالى ولا موثقة حدوث
 المحتملات سواء وان سلمنا تاتر القدرة الحادثة في الاحاد فانا
 يصح تفسير التعلق بما ذكره ان لو لم يكن تعالى القدرة وهو متمم
 على ما تقدم وسدبر الا يكون باقية فوجود الفعل في كل حال
 من وجودها يكون في حال عدمها فلا يكون الوجود اربا لكونها
 معدوم في وقت وجود فان اعدم لا يورث في الوجود كما اعدم
 بغيره في مسألة البرزخية وعلى هذا فاسد ما ذكره على الوجه
 الثالث ايضا فويلهم في الشبهة الاولى لو تعلق القدرة بالحادث

وف حدوثه كانه محصل الحاصل مبني على ان القدرة مؤثرة
في الاتحاد وهو ممنوع على ما تقدم وان كانت مؤثرة فلا يلزم من
سلفها في وقت وجوده اتحاد الموجودات لا معنى لكونها مؤثرة
في وجوده في وقت وجوده غير انه لولا القدرة في وقت الوجود
لما كان الفعل موجودا في ذلك الوقت لا معنى انهما موحد للفعل المو
جود على هذا فمدخل قولهم الوجود انما يتحقق استغنى عن تعلق
القدرة به فترى بلزمهم على فود ذلك استبعاد المعلول عنه محققه عن
العلة كالعالم والعلم والسبب المشروط عند محققه عن الشرط
كالعلم بالحياة واستبعاد السبب عند محققه عن السبب
كحركة الحمار مع حركة اليد وهو يمسح فليس والوالقدرة ليست علة
للمقدور ولا شرطان فلا يلزم معارضا للمقدور بخلاف العلة والشرط
فان حكم العلة مقارنتها للمعلول وكذلك الشرط مع المشروط واما
المسبب فيوجد بالقدرة لا بالسبب فلنا القدرة وان لم يكن
علة للمقدور ولا شرط له غير ان المقذور يفتقر الى القدرة كما في
المعلول الى العلة والمشروط الى الشرط فاذا كان المقذور عند
وجوده مستغنيا بالوجود مستغنيا عما اهم وجوده الا انه فذلك
المعلول والمشروط ضرورة عدم الفرق من جهة كون كل واحد
مفتقرا اليه في الوجود وقولهم ان المسبب مقدور بالقدرة
فلا يخفى ان الخارج عن محل القدرة غير حاصل مجرد القدرة دون
عدم سبب فالسبب يكون مفتقرا اليه في الوجود كما لا يخفى
ر الى القدرة فاذا حاز استقلال الفعل المتوقع على القدرة
بعد وجوده مستغنيا عن وجود القدرة معه فذلك السبب
قولهم في الشبهة الثامنة القدرة ممسعة التعلق بالبناء لكونه
موجودا فكذلك في اول الوجود فيقول عنه احوته ثلثه الاول
سلفا مساع تعلق القدرة بالبناء لكونه موجودا وليس لهم
في اثبات ذلك غير الطرد والعكس والسر والتقسيم وقد
انطال كل واحد منهما الثلثة الفرق وسائر ان الحوادث هي الموجود
عدم العدم ولو لم يتعلق به القدرة لشي على العدم وقد قيل في
مخلاف الثاني فان كان موجودا حاله الحدوث فلو لم يقدر

تعلق

تعلق القدرة به في حالة التقاء السبق على الوجود وليس بحال لكونه
واقفا الثالث البعض صور ثلاث الصورة الاولى باحكام الفعل
والعانة فان المؤثر في علم المحرك اذا علمته ولم يشروطا مقارنته للفعل
او العالمية للاحكام والاعانة حاله تقائه وان كانت
ذلك مشروطا عندهم حاله وجود الاحكام ولا يخفى ان جمع
بين الصور من الصورة الثانية ان ساء الفعل بعد كونها
فما عندهم لا يؤثر في اوصاف الفاعل كونه فاعلا حاله التقاء وان
كان موجبا لذلك حاله حدوث الفعل الصورة الثالثة هي ان
الارادة مقارنته للحدوث دون حاله السبب وبالزمن من عدم
معارضا للموجود حاله تقائه الا يكون مفترضا به حاله حدوثه
فلذلك في القدرة ولورا مو الفرق بين هذه الصور بين القدرة
لهم وحد واليه سبلا وعلى هذا فبدأ يدع ما ذكره من الشبهة
الثالثة ايضا واما الشبهة الرابعة فبني على ان افعال الله تعالى
عن مقدورة بالقدرة وهو باطل بما سبق محققه في اثبات
القدرة القديمة واما الشبهة الخامسة فالقدرة القديمة
وان كانت متقدمة على جمع المقدورات فهي تعلق بالافعال
الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا يكون متعلقه به ان
لا يبل تعلقها بالفعل الممكن فيما لا يزال وذلك لا يفسر ما ذكرناه
فانها وان كانت متقدمة عليه في الازل فبانه ويقارن له فيما
لا يزال واما الشبهة السادسة فبني على ان التكليف لا يطا
ق يمسح وليس كذلك على ما اسلفناه وعلى هذا لا فرق بين التكليف
بالامان والتكليف باحداث الكواهر والاعراض وان فردا بين
التكليف بالامان والتكليف باحداث الكواهر والاعراض حتى منعنا
من الثلثة وحوزنا الاول من جهة ان احداث الكواهر والاعراض
غير مقدور بالفعل والبرك بخلاف الامان فانه وان لم يكن
مقدورا اصل حدوثه فتركه بالتبليس بصدده وهو الكفر مقدور
حالة كونه كافرا واما الشبهة السابعة فبني على امتناع
المراضة على ما ليس بمقدور وملا ذلك على الخمس
والتفخيح الذاتي وقد سبق ما فيه واما الشبهة الثامنة

فعلها على الاطلاقات اللفظة ولا اعتبار به في القضاة العقلية والاصول له شبه كيف وانا نقول هو قادر على التلاق وقت التلاق وان كانت الروح رابله ما عساه ما كان عليه ولا مانع منه وعلى هذا فما ذكره من باخ الصور يكون الحوا كيف وان ما كروه يعكس عليهم في اطلاق اسم المطلق على الروح فان كان فلا لطلاق فهو مسموع وان كان حالة كونه مطلقا فليس روح وعدد ذلك فمأهرا حوا بهم ههنا هو الحوا بما الرمن ثم لو قيل لهم اذا حون يوعلى العدة بالمعدور في الوقت المتقدم على وقت حدوثه فالمانع من تعلها به فلوقت حدوثه وقاب مع انكم لو يقولوا به لو كحدوا الى الفرق سببلا فليس قالوا العدة مع المعدور كما لعلم بالمنطور منه مع النظر والطرف لا يعاد العلم بالمنطور منه ولا العلم ساخر عنه بقدر عدم الاضداد المماثلة من فلكذلك العدمه مع المعدور فيقول هذا جمع من غير دليل جامع ولا يكون مفيدا وما المانع من ان يكون العدة مع المعدور كما لنظر مع العلم بالمنطور منه بل من مثل العلى والعالمه والارادة والمريد الى غير ذلك مما قبل بقا دسه دون تعدمه وقد استدل الاصحاب في المسئلة بت بسلكين صنفين **المسلك الاول** هو انه لو كان العدة الحادثة متعده على الفعل المعدور وهو واقع بها في الحالة الثانية او قواب شرطها ويلزم من ذلك وقوع الفعل في الحالة الثانية مع محقق العجز المضاد او قواب الشرط للعدده وهو محال ولعابله ان يقول العجز المفروض في الحالة الثانية من وجود العدة الحادثة لا يلزمه اسما الفعلى تلك الحالة فلا يكون ضد للعدده السابعة بل انما يلزمه اسما الفعلى في الحالة الثانية من حالة وجوده كما ان العدة لا يوش في الفعل في وقت وجودها بل في باقي الحال والعجز المضاد للعدده انما هو العجز المفروض وقوعه في حالة فرض وقوع العدة فيها يكون موجودا معها فان قيل فالعدده المتقدمه المتعلقة بالفعل في الحال ما ان يكون متعلقه بالفعل

في ثاني الحال اما ان يكون متعلقه بالفعل في الزمن الثالث وما بعده او لا تعلق لها به فيه فان كان الاول فيلزم من فرض وجود العجز في الحال الثانية قطع تعلق العدة بالمعدور في الحالة الثالثة وفيه فليس العدة حث من لا يقطع تعلقها بعدا تعلق ولو حاز مثل ذلك بالتسوية الى الحالة الثانية لثمة لحاز مثله في الحالة الثانية واسم غير ما ليس به وان كان الثاني فيلزم منه ان ما انصده العدة والعجز مانع منه وما منعه العجز فصر ما انصده العدة ويلزم من ذلك ارتفاع المصادر من العجز والعدده وهو مسموع فيقول المختار من القسمين انما هو الثاني منها ولكن عاينه ان العجز المفروض في الحالة الثانية عجز مضاد للعدده الموجودة في الحالة الاولى ولا يلزم منه ارتفاع التضاد من العدة والعجز مطلقا فان العجز المضاد للعدده ما بعد وجوده وقت وجود العدة لا ما بعد وجوده فليها ولا بعد ها وهما بالاجتماع **المسلك الثاني** هو ان القول بعدم العدة على المعدور مما مسموع من تعريف العامل من كونه قادر او من كونه عاجزا واللازم مسموع وبان الملازمة هوانه اذا بعدت العدة الحادثة على المعدور فالمعدور بها مسموع في حال وجودها ولو قدر وجود العجز في الوقت المسمى على وقت وجود العدة فالعجز مسموع في وقت وجود العدة في الحالة الثانية منه فاذا ساوى وجود العدة للعجز حله وهو مسموع بالفعل ويلزم من ذلك امساع التعريف من الفعل مع العدة والفعل مع العجز وهو محال ولهذا فان كل عامل احد من نفسه التفريقه من حركته محسوسا او مرتبسا وسركونه ما ساسا فالاصار من كونه مسجورا محسوسا او مرتبسا او حرها كرها ولعابله ان يقول هذا انما يلزم ان لو كانت العدة في وقت حدوثها فذره على الفعل في ذلك الوقت وليس كذلك بل في عدة علمه في الزمن الثاني على ما لا بعدر وعند ذلك فامساع وقوع الفعل في وقت العدة في الحالة كان الاسما العدة علمه في الوقت المسمى وسوا كان عدمها للعجز او لفوات شرطها فلا يلزم منها امتناع التفريق من المعدور والمفوز

على ما ذكره
معدورين مذهب أكثرنا صحابنا امتناع تعلق القدرة بالحادث
معدورين معار على سبيل الدليل وسواء كانا صدقين محققين أو
تماثلين أو مختلفين من غير مصاد وانها لا تعلق الا بمعدور واحد
وذهب أكثر المعتزلة الى ان القدرة بالحادث تعلق بجميع مقتدو
رات العباد بالمصادفة فيها وغير المصادفة وحلف قولنا
هاشم في القدرة العامة بالقلب والقدرة العامة بصرف الحارج
فعال مرة القدرة العامة بالقلب تعلق بمحله فعال القلوب
كالاعمادات والادارات ونحوها ولا تعلق بغيرها من الحركات
والاكوان والاعتمادات وكذلك القدرة العامة بصرف الحارج
تعلق بمحله فعال الحارج من الاكوان والاعتمادات ولا تعلق بشئ
من افعال القلوب وقال مرة اخرى كل واحدة من القدرتين
تعلق بجميع المعدورات من افعال القلوب والحارج غرابة امسح
احاد افعال الحارج بغيره القلب لعند الآلات والبدنه
المخصوصه وكذلك بالعكس وقال مرة القدرة العامة بالقلب
تعلق بافعال الحارج ولا عكس وذهب ابن الراوندي وكثير
من انصار الى ان القدرة بالحادث تعلق بالمتضادات على سبيل
الهدل لا معا واجمع المعتزلة على حواز تعلق القدرة بالحادث
بالمقابلات من كل جنس على ممر الآلات ومعاقب الساعات مع
انما فهم على امتناع ونوع ملبس محله احد معدوره واحد في
وقت واحد والمعتمد لا هذا الحوز امتناع تعلق القدرة بالحادث
دفعه بالصدق مع الا الاستدلال والا لزاما ما الاستدلال فهو
ان العاقل يعلقها بالصدق معا ما ان يكون باللا يوجب بقا
دنه القدرة للمعدور او بعدمها علمه فان كان الاول والقول
تعلقها بالصدق معا يوجب انما بالصدق معا ويلزم من
ذلك احتمال الصدق وهو محال وان كان الثاني فما ذكرناه من
دليل امتناع عدم القدرة بالحادث على معدورها ووجوب بقا
دنها له دليل علمه ههنا ويلزم من ذلك احتمال الصدق كما قرناه
واما الالتزام فهو ان السهو مظنار للعلم ويلزم من كون القدرة
الحادثه معلوم بالصدق معا ان يكون القدرة المتعلقه بالعلم

تعلقه

متعلقه بالسهو وهو غير معدور بها فان قل ما ذكرناه في
طرف الاستدلال فرع مقاربه القدرة للمعدور وهو مبتدئ
لما سبق سلمنا وجوب معاربتها للمعدور ولكن لا نسلم
امتناع الجمع بين الصدق وذلك لان الحكم على الجمع بين الصدق
يكون مستحلا اما ان يكون مع صورته في العقل او مع صورته
في العقل فان الاول فما هو مصور في العقل لا يكون مستحلا
لذاته وما لا يكون مستحلا لذاته فواجب او ممكن وعلى كل تقدير
فلا يكون تمسقا وان كان الثاني فالحكم على ما لا صور له في العقل
يكون تمسقا كيف وان الحكم باسحاله جمع الصدق على صدق
وذلك مع عدم تصور مفرداته محال واحده مفرداته الجمع بين
الصدقين فكان مصورا سلمنا دلالة ما ذكرناه على امتناع
تعلق القدرة بالحادث بالصدقين معا لكنه معارض بما يدل على
حواره وسبانه من سنه او حبه الاول انه لو كان العاقد عاقل
لا يكون قادرا على صدقه لكان في حكم المصطلح ذلك المعقد
حت لا يقدر على الاعكاز عنه وذلك حوالا الى ابطال العقود بين
العاقد والمضطر وهو محال كما سبق التنا ان العجز مصاد للقدرة
وهو فلا يسمع تعلقه بالشئ وضده ولهذا فان العاقد عن
العقود قد يكون بعينه عاجزا عن القيام وكذلك بالعكس
وكذلك العاقد عن الحركة عنه قد يكون عاجزا عن الحركة تسهرا
نظائره ويلزم من ذلك حواز تعلق القدرة بها لتكون القدرة على
شاقصه صدقها الثالث هو ان العاقد قادر على العقود وهو يترك
للقيام احسار او يترك الشئ احسار ويلزم ان يكون معدورا فان ما لا
يكون معدورا لا يمكن تركه احسارا فالقيام معدور عليه الرابع هو ان
العاقد على القيام حاله فاما كعدمه بنفسه الممكن من العقود
والاصطخاع وحدانا لا يمارى قسمه عاقل ولا يمكن مكابره فتكون معدور
واعماله قياما واصلا ولا بد وان يكون قادرا عليها بغيره واحدة
والاولى لو كان قادرا على كل واحد منها بغيره بغير القدرة على الاخر
لا يمكن فرض عدم احدي القدرتين دون الاخرى وعند ذلك
يلزم ان من كان قادرا على القيام لا يكون قادرا على العقود بالعكس

وهو محال الحامس انه لو احدث متعلق القدرة وقد ران الله تعالى خلق
كمن هو في مكان القدرة على الكون في غير ذلك المكان ولم يخلق له
غيرها ولو لم لا يكون مقتدر بها على الكون في مكانه والكون
معدور بها فنكون كالعاجز الذي لا قدرة له وهو محال السا
دس انه لو اقدر الله تعالى الكافر على الكفر حاله كفره فلو لم يكن
قدره على الكفر قدرة على الايمان لما كان الله تعالى على الكافر بعمه
وهو خلاف المعقول والمنقول من الاسباب والرسول من يدبر
الكفار بعلم الله تعالى عليهم واحبارهم وطلب الشكر لهم
ويان لزوم ذلك هو ان القدرة على الكفر اذا لم يكن صالحا
لغير الكفر فمن سب العذاب فتكون نعمه لا بعونه ووجوده
واستعداده للذات وايضا تصفك الكليات شروط
لهذا العذاب اذ لو لاها لما كان معذبا فحقنا نعمه لا نعمه وليس
هذه الامور بعلمها من اللذات العاجلة والا لكان اذ يكاب
الفواحش نعم لما من اللذات لكان من قدمه من يدى انسان
طعاما لذنا مسموما مهلكا وهو عالم به فاكله ذلك الانسان ان
يكون منبها عليه وهو محال وهذا المحال انما لزم من كون القدرة على
غيره فتكون محالا واما الالتزام بالعلم والشهيرة وانما لزم ان لو كان
السهو ضدا ومعنى وهو غير مسلم بل هو سلب العلم ما من شأنه
ان يكون عالما على ما ذهب اليه ابن عباس من المعزلة كون السهو
معنى ولكن لا سيما ان مضاد العلم لا يربطه بشروطه ونسبة
السهو الى العلم كنسبة الموت الى العلة كونه مضادا للشرطه وهو
الحياة وليس من شرط القدرة اذا تعلقت بشئ ان يكون متعلقة
بضد شرطه على ما ذهب اليه ابو هاشم سلمنا ان السهو ضد العلم
ولكن لا نسلم انه ليس بعدد وانه سلمنا انه ليس بقدر فلا نسلم
ان القدرة المتعلقة بالشئ يكون معلومه بجميع اضداده بل بعض
الاضداد وهذا ان العولان معروان الى النظرى المتعلق بحول سلمنا
امتناع تعلق القدرة بالحادث بالشئ وضده معا ولكن ما المانع
من تعلقها باحد الضدين على البدل كما هو مذهب احمد بن حنبل و
ذهب بعض الاصحاب ويدل على ذلك هو ان العباد ضد القعود
والايمان

والايمان ضد الكفر والعدرة على القعود وان قارنها القعود قدرة
على القيام والعدرة على الايمان قدرة على الكفران وان قارنها
الايمان وكذلك بالعكس سلمنا امتناع تعلق القدرة بالحادث
بالصدى معا وعلى البدل ولكن ما المانع من تعلقها بالمحال
كما هو مذهب المعتزلة سلمنا امتناع تعلقها بالمحال ولكن ما
المانع من تعلقها بالمحتملات التي لا تصادقها وما ذكرتموه من
الدليل غير مطرد فيها والحوادث قولهم ما ذكرتموه فرع وجوب معا
در القدرة للمعدور بعد حقيقته وانما سلمنا كل ما ورد عليه قولهم
لا نسلم استحالة الجمع بين الضدين فهو منع لا مردس فلا نسلم
وما ذكرتموه فتشككنا على البديهيات فلا يكون مسموما
كف وان المحكوم باستحالة بين الضدين انما هو الجمع المنصور
بين المحتملات التي لا تصادقها وعند ذلك محاصل كونها استحالة
الجمع بين الضدين ان ما يصوره من الجمع في المحلعات ينهى عن
الضدين بالضرورة فلم يلزم المحكوم عليه بالشيء غير مصور قولهم
في التشبيه الاولى انه لو لم يكن قادر على ضد المعدور لكان
مضطرا الى المعدور المعنى فلنا عنه حوايان الا والله عديم
يكونه مضطرا ان فعله غير معدور ممنوع وان عديم يكونه مضطرا
ان معدوره ومتعلق قدرته متعنى وان لا معدور له هذه
القدرة سواء فهذا فرع من ما ريباه ولا منازعة في التسمية
وعلى هذا فقد بطل القوم بعد التفرقة من حيث ان ما نحن فيه
مقدور بقدرة والفعل الاضطرارى غير معدور بقدرة وان
وقع التساوى بينهما من جهة عدله لا ذكالك ولهذا فان من احاط به
سما من جميع جوانبه وهو عاجز عن التعلب في با وجهاه فانه
قادر على الكون في مكانه بالاجماع مسار من المعزلة وان كان لا
يحد الى الانفكاك عن معدوره سسلا اثنا وان سلمنا ان
العادر على الشئ لا بد وان يكون قادرا على ضده ولكن لو لم يكن بالتحاقا
القدرة المتعلقة بها وما المانع من تعدد القدرة بقدر المقدور
واما السسبة الثانية حواها من بلده اوجه الاولانية وان كان
العاجز عن العباد عاجزا عن القعود فلا نسلم انه يحرق اصد ليانم

مثله في القدرة ولو وصل ما المانع من تعدد الحجر بتعدد المحور عنه
لمحد وال دفعه سبلا ولهذا فانه تصور الحجر عن احدها
دون الاخر التناهي وان سلمنا ان العجز عن القيام والقعود واحد
ولكن لا يخفى ان الحاق القدرة بالعجز من غير دليل جامع فلا
يصح الثالث الفرق وهو ان العجز عن القيام والقعود معنى يرتب
عليه المنع من القيام والقعود والمنع من القيام والمنع من القعود
مختلفان في مقاربه العجز لانه ان يكون العجز لذلك واحدا خلاف
وجود القيام والقعود فانها لا يجتمعان فلا يكون القدرة عليها
واحدة كما سبق تقريره من وجوب معاديه القدرة الحاقه بتعدد
ها واما السيرة السالبة فترقب دفعها ان لمكان اردتها يكون
القاعد ما دكا للقيام احسار انه ملبس بصدده وهو القعود
مقدور المنسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون القيام مقدورا
وان اردتها ان ترك القيام وهو عدم مقدور حتى على ان
العدم يكون مقدورا وهو ممنوع وبعد ان يكون عدم القيام
مقدورا المعاديه القدرة عليه فلا يلزم ان يكون وجود القيام
مقدورا لعدم معاديه القدرة على ما سبق كصحة وان اردت
به معنى اخر فلا بد من تصور راقامة الدليل عليه واما السيرة
الرابعة فباطلة ايضا فان ما عده القائم في حالة قيامه من التمكن
من القعود ليس عابدا الى نفس القدرة عليه في الحاله انه مجموع
كما سبق وانا هو عابدا الى مكان وجود القدرة عليه في ثاني الحال
وبه يقع الفرق بينه وبين تمسح الوجود وان سلمنا ان القيام
القادر على القيام قادر على القعود مع الاستحالة فما المانع من
كون كل واحد منهما مقدورا بقدرة عن القدرة على الاخر قولهم
كان كذلك لا يمكن فرض عدم احد على القدرين مع وجود الاجزى
فلنا ان ثبت التلازم بين القيام والقعود في المقدورين فما المانع
من التلازم في القدرة وعند ذلك فرض عدم احد المتلازمين مع
فرض وجود الاخر يكون ممسما واما السيرة الخامسة فمبني على
فرض خلق القدرة صل وجود المقدور وهو محل النزاع فلا يصح واما
السيرة السادسة فحوامها من وجهين الاول ان من اعطى ما من

بانه لا نعمة لله تعالى الكافي واطلاق اسم النعم عليهم فلا يسمعون
يكون محونا اما باعتبار اعداد الكفار لذلك ادعا عسار مشا
بهة سمي النعم في حقهم للسمع الحسية الثاني وان سلمنا وجود
النعم من الله تعالى الكفار فلا يعد ذلك بالا مدار على الاتقان
القدرة على الكفر بل جازان يقول ان ما اوجده لهم من اللذات
وانواع الكمالات فهي نعم في حقهم ادنى عن راحة من الفقر ولا
العذاب مراد لا يشرط في العذاب كما فعله على هذا فلا يعد القول
بان اللذات الحاصلة من الفواجر واللذة الحاصلة من اكل الطعام
المسمى نعمة من الله تعالى ان الفاحشة والاكل وان فادتها فقه غير
انه لما كان الاصرارا الملازم لهذه النعمة اعظم منها وكانت النعمة
المعادتة مستحققة بالنسبة الى الاصرار الملازم لها في احدى العرف
ما اطلاق النعمة والاصراب عن سمي العبد ولا اعتبار بالاطلاق
بعد فهم المعنى قولهم السهول ليس ضد العلم بل هو عدم العلم في ما
من شأنه ان يكون عالما عنه حوايان الاول انه يلزم من ذلك ان يكون
الشاك ساهبا لعدم علمه فيه مع كونه بحال يقوم به العلم التلازم حوايان
العلم باق على اصول المعتزلة وابن عباس وان صالف في ذلك نحو ما
عده كل عاقل من نفسه من دواعي علمه بعض الاستسار والباقي على
اصولهم فاطبه لا ينافي غير المعاني المصادرة له ولو كان السهول
عدما لما كان على اصولهم منافيا للعلم الثاني مع كونه مسافا له قولهم
السهول وان كان معنى الاله ليس ضد العلم بل بشرطه قلنا لو امكن
ادعاش شرط العلم سادته السهول من غير ما له لا يمكن ادعاش ذلك في كل
ما يدعى كونه ضد ولا يخفى ما يلزم من الحرا لان المقطوع بها فلا بد من
سأن شرط العلم يكون السهول مناهة فانا لا نعقل العلم بشرط سافيه
السهول قولهم لا يسلم ان السهول ليس بتعدد رطلها هذا خلاف
ما عده كل عاقل من نفسه من ان سهول ليس بتعدد رطلها
محد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم وغيرها
قولهم بان القدرة متعلقة ببعض الاضداد دون البعض
فهو حكم بالفرق من غير دليل فارق ولو طولبوا بالفرق لما
وجدوا اسسلا قولهم ما المانع من تعلق القدرة بالحادث

بالشئ وصده على طريق البدل فلنا قد تناننا لا تحقق لتعلق
 العدة بالمقدور الا بافتراضها فما افترون بها فهو المقدر وبال
 افترون وجوده بها فليس بعد زور وعلى هذا فلا يخفى ان دعوى
 العدة على العاصم حالة العاصم بغيره على الععود وهو محل
 النزاع وكذلك لا بالمكس بل من قالوا المعنى يكون احد الضدين
 مقدور بالعدرة الواحدة على طريق البدل ان اى الضدين
 وحد معارنا للعدرة الواحدة بل لا حراكا كان مقدورا انها
 مقول ما من زعم ان تعلق العدة بالمقدور وتعلق بالبدل
 لمعزله فلزمه من دعوى تعلق العدة بالضدين على طريق
 البدل بهذا التفسير من مسمع فمسمع وسائر انه اذا كان
 المؤثرة الضدين بغيره وفروع كل واحد منها انما هو بغيره
 واحد فعند فرض وجود العدة المؤثرة اذا فرض اسما
 جميع المواضع المناعة للضدين ففرض وقوع احد الضدين
 عنما مع استوائها في وجود المورفها واسماء المواضع يكون
 تمسعا وهذا الحال انما يلزم من فرض تعلق العدة بالضدين
 بالتفسير المذكور فيكون ممسعا ليس بالواحد محصورا محصور
 منها مع العرض المذكور مستندا الى ارادة اذ ارادة هي التي
 من شأنها ان يحصر احد الحائزين دون الاخر فليز من
 صورة كحقوقها احد المقدر دون الاخر من غير ارادة
 ذلك كما في صورة الثامن فان وان صدر عنه بعض المقدور
 ت بالعدرة فمن غير ارادة واما من زعم ان تعلق
 العدة بالمقدور من غير تأثير كما هو مذاهبنا فذاع هذا
 السؤال على اصله عسير جدا ولو صل ما المانع من احكام الله
 لكان لكل واحد من المقدرين على جهة البدل مقرا بقدر
 وة واحدة لو محدود الى دفعه سلا هذا ما عندي
 منه ولعل غيري قادر على دفع قولهم ما المانع من تعلق
 العدة الواحدة بالحادثين بالمبالغة فلنا سبب ان
 المبالغات اضرار وعند ذلك الحكم فيها كلها مستوح
 الاضرار المختلفة هو وان سلمنا انها غير متضادة

غير

غسان الاجماع بنا ومن المعتزلة واقع على امتناع وقوع
 المبالغات معاني شئ واحد بعدرة واحدة واذا كان الجمع
 بينهما بغير فمسمع لتعلق العدة الواحدة بالحادثين بها
 معا بل ما افترون بها فهو المقدر وما لم يفترون بها فليس
 بمقدور قولهم ما المانع من تعلق العدة الواحدة بالمحلفات
 التي يصادفها فلنا ايا على اصلكم واصل كل من سري التعلق
 محقه التاثير فلما ذكرناه في تعلق العدة بالضدين على
 طريق السبب واما على اصلنا فليعل عند غيري حله
الفصل الخامس في ان العدة الحادثة عن
 موجه لمقدور بها هذا هو مذهب السمعاني والاشعري
 رضي الله عنه وقد فعل عن بعض الاصحاب القول بكون العدة
 الحادثة موجهة للمقدور والحوا ذكره السمعاني وذلك
 ان الموجب قد يطلق في اللسان بمعنى الموحّد وقد يطلق
 بمعنى المحم العارض وقد يطلق بمعنى علة الحكم كالعلم
 العدة بالنسبة الى العالم والقادر وقد يطلق بمعنى
 المنت وتسمى المستقطا حائزان يقال بكون العدة الحادثة
 موجهة بالاعبار الا ولاذ العدة عن موجد مولا مؤثرة في
 الحدوث على ما سياتي بحمده ولانا لا اعتبار الثاني اذا
 للحكم والغرض انما هو بالحكم والقول وذلك عن منصور في العدة
 الحادثة ولانا لا اعتبار الثالث في ذلك فرع تحقيق العلة و
 الحكم وسياتي اطال وان سلم كون العدة علة فلست علة
 لكون المقدر مقدر اذا العلة على ما ياتي بحمده لا بد وان
 يكون فانه محل حكمها والعدرة الحادثة عرض والمقدور بها هو
 العمل الحاد وهو عرض واما العرض بالعرض فحال ولا ياتي
 لا اعتبار الرابع اذ العدة الحادثة ليست متبينة للمقدور
 على ما ياتي بحمده ولا مستقطه له فلا يكون موجهة بالنسبة
 اليه باطهذين الاعبار من وان اردت هذه الاعتيادية
 المشهورة في اللسان فلا بد من تصور وسعد تصور
 فلا يمدح فما ذكرناه من نفي الاحجاب بالاعتبارات المذكورة

وهو المطلوب ولا يمار عدد اذ في غير التسمية وان
اطلق بطلق لفظ الموجب على القدرة الحادثة لمقدورها
نسب وجوب افتراضها بالمقدور من اصحابنا ليس ذلك
اولى من اطلاق لفظ الموجب على المدور نظرًا وجوب
افتراضه بالعدرة ايضا فان وجوب المعاد به مشترك بينهما
كسب وان حاصل البراء معه ليس في غير التسمية **الفصل**
السادس في ما يلى العدة الحادثة واحدا منها وبضادها
وايها هل يفتقر في تعلوها بالمدور اليه وسببه مخصوصة
ام لا مذهب اهل الخبر من اصحابنا ان كل مدرسي تعلوها
بمدورين فمهما مختلفان وكل مدرسي تعلوها بمدورين
مختلفين او احدهما او اختلفت فمهما مختلفتان
كما سبق في العلم عريان لعلق العليين بالمعلوم الواحد جازان
يكون في وقت واحد وفي نفس مختلفين بخلاف العدرين
فانها لا تعلفان بمدورين وواحدة وقت واحد وسواء اختلف
محلها او اختلفت مكانها وانما بصور ذلك بان يعلق احد
المدورين به في حالة النشأة والآخرى في حالة الاعادة و
اجمع المعرلة على امساع القول بماثل العدة الحادثة اعتما
دا منهم على ان ذلك بوجوب تعلق المثلين بمدور واحد
هو محال وانما كان كذلك لان تعلفها في وقت ما في وقت واحد
وفي نفس الاول محال لما داني والثاني يلزم منه ان يكون المدور
الواحد موجودا حاله فرض تعلق احدى العدرين به لوجود
متضمنة والى يكون بوجود عدم تعلق العدة الاخرى به وذلك
الوقت وهو محال وهذا عن سيدنا فان وان اسبح تعلق العدر
بين واحد فما المانع من تعلفها به في وقتين فلولهم لانه يلزم من
ذلك ان يكون المدور الواحد في وقت واحد فما المانع من تعلفها
به في وقتين فلولهم لانه يلزم من ذلك ان يكون المدور الواحد
في وقت واحد موجودا بعد وما عاقلنا وان سلم انه يلزم من
تعلق احدى العدرين به وجوده ولكن لا سلم انه يلزم من
عدم تعلق العدة الاخرى به عدمه فانه لا يلزم من اسما

سبب

سبب معنى اسما المسبب مع تحقق سببها وانما يلزم
اسماوه ان لو اسبغ جميع الاسباب وهو غير مسلم كعدوان
ما ذكره سببها على اصلهم حيث فالوايان بمدور العدة حاله
كونه بمدور له لا يكون بمدور الرب لانه ويكون بمدور
الرب فكان لا يخلق للعدرة علة مع ذلك بالرب من
حوار تعلق العدة الحادثة والعدرة بالمدور الواحد ومن
وجود المدور وعدمه مع التعلق احدى العدرين به وعدمه
تعلق الاخرى به واما بضاد العدة فاصحابنا فيه يفتقر
من حوزة اعتماد امه على ان العدرين على الصدور لاجتماع
فهما ضدان ومستم من لم يطلق اسم التضاد في ذلك مع اعترا فيه
باستحالة الجمع نظرًا للاختلاف بتعلفها وان كل واحدة
غير معلومة بما تعلف به الاخرى وحاصل هذا الاختلاف يرجع
الى المنازعة في الاطلاق اللفظي مع الموافقة في المعنى والاصل
له واما ان العدة هل يوقف في تعلفها بالمدور على الات
وسببه مخصوصة فمما شتر طه المعرلة لما داروه من حرك
العادة ان الطائر لا يطير الا بحسن والماشي لا يسير الا بر
حلي لا غير ذلك وحالهم اصحابنا منه والكشف عن محقق
الحق واطال الباطل فمما سبق في الادراكات **الفصل**
السابع في ان فعل النائم هل هو بمدور له وان النوم
بضاد العدة ام لا وقد ذهب المعرلة وكثير من
اصحابنا على امساع وجود الافعال الكثيرة المحكية من النائم
وعلى حواذ صدور الافعال القليلة منه فاحلف العالوت
مخاذا صدور الافعال القليلة منه كونها معدورة له فذهبت
المعترلة ونقض اصحابنا الى كونها معدورة له وان النوم
لا بضاد العدة فان صار العلة غيره من الادراكات باساق
العقل وذهب الاستاد ابو اسحق الى ان النوم يضاد العدة
مصادبه للعلة وباقى الادراكات وذهب القاضي ابو بكر وكثير
من اصحابنا الى ان الفعل القليل الصادر من النائم عن
مقطوع كونه مكتسبا ولا يكون ضروريا مع امكان كل واحد

من الامر من ودايح من قال كونها معدورة له كالحج الاوليات
النائم كان قادرًا في نطقه والعدرة باقية والنوم لا ينافي العدرة
فوجب ان يصح الحال فيها الثانية ان النائم اذا استه فهو على
ما كان عليه في يومه ولم يحد امر وروا، روال النوم وهو قادر
بعد الاستاء وزوال النوم غير موجب للاصدار ولا وجوده ناف
للعدرة فوجب الاستواء فيما قبل النوم وبعد رواله في الاصدار
الثالثة انه قد يوجد من النائم ما لو وجد منه في حالة النطقه
لكان واقعا على حسب القصد والاختيار والداعية والنوم و
ان باقى القصد والداعية فغير مناف للعدرة وهذه الحجج داعية
اما الاول فمن وجهين الاول منع كون العدرة باقية في حا
له النطقه على ما سبق التثنية وان كانت باقية فلم يترتب
حودها حاله النوم والاقول بان النوم غير مناف للعدرة
غير محل النزاع واما الثانية فمن وجهين ايضا الاول لا يسئل
ان النائم اذا استه فهو قادر قطعاً بل لعله فقهه ما ورد في
الثنية وان سئل انه اذا استه فهو قادر ولكن ما المانع ان يكون
الاستاء شرطاً والنوم ما بعد قولهم ان النوم غير مناف
للعدرة غير محل النزاع ايضا واما الثالثة فما اصلها يرجع
الى دعوى محل النزاع في قولهم النوم غير مناف للعدرة و
لجملة من دام الدلالة على كون افعال النائم معدورة له او غير
معدورة على وجه القطع فقد كلف نفسه شططا واقرب
ما في ذلك انما هو دعوى الضرورة بالعلل كونها معدورة له
من حيث ان يفرق بين اذ تقادده في يومه وبين فعلية و
فصرفه وسطها على حسب ما يعرف منها في حق المستيقظ
من غير فرق وبين ان السوية بين رعدده حاله يومه
وبين فعلية في كونها ضرورية لم يعد نظرا والتشكيك
عنده في التسوية بينهما في حق المستيقظ وهو بعد عن
المعقول لكن هذا وان كان في غاية الوضوح افعلى نفس من
مذهب القاضى في كرجارة من حيث انه لا يقدار ان يكون
ذلك الفعل ضروريا غير مكتسب لم وحب في ما بالضرورة

في حق المستيقظ بين رعدده وبين وفاسمه وفعوده حتى قطعنا
كون الرعدة ضرورة والقيام والنوم بعد وراكتها
مع الاستيقاظ ولعله شرطية او ان النوم ما مع من فلا يكون
الحج مقطوعا به فان قيل اد اقول بان النوم يصاد للعلم و
سائر الادراكات فما وجه الحجج بينه وبين ما يراه النائم في
منامه ويدركه بالسمع والبصر وغيره من انواع الادراك فلما
ابا المعبر له فاجمعوا على ذلك ليس من الادراك في شئ بل جمالات
وهي في ما، على اصولهم من استقراطها اثبات الاستغناء من
العين وبوسط الهواء المستفاد اليه المحصورة واسماء
الحج والقرن المفرد والعدل المفرد الى غير ذلك من شروط الادراكات
المستقصاه في الادراكات وعدم جمعها في حق
النائم ووافهم على ذلك جماعة من اصحابنا وان كانوا يحورون
للادراك من غير شرط وبسبب على ما سبق لكن انما يرد على
ان النوم ضد لهما اولها على خلاف العادة وذهب الاستاد
ابو اسحق الى انها ادراكات تصفه فان الانسان مخد من
نفسه انصار المبصرات وسماع المسموعات في حاله يومه
حسما يراه في حاله بقطعه ولو ساع التنسك في ذلك حاله
النوم لساع التنسك في ذلك حاله النطقه لكنه لم يخالف
في كون النوم ضد الادراك غير انه رعم ان الادراك لا يدور ان
يعود مخزوع غير ما قام به اليوم وكل واحد من المدهين محتمل
غير يقيني **الفصل الثامن** في وجود معدورين قبا
درس وان الله تعالى قادر على مثل فعل العباد لان ذهب
اصحابنا حوازم معدورين قادرين خالق ويكسب وامتناع
ذلك بين قادرين خالقين او يكسبون واجتبت المعزلة على
امتناع ذلك مطلقا غير ان الحسن البصري رحمه الله تعالى
امتناع معدورين قادرين خالقين فيما بعد وما بين مكسبين
فلا رالمعدور المكسب لا يخرج عن محل العدرة عند هرو
المعدور الواحد لا يقوم بمختلفين واما حججهم على حوازم معدور
بين قادرين خالقين مكسبين فثانته الاولى انه ان جازو

وجود معلوم من عالمين ومدرك من مدركين له بعد وجود
من قادر من الثانية انه اذا حاز وجود محمول من حاملين حاز
وجود معدور من قادر من الثالثة اذا جاز وجود محمول من ما
لكن فذلك معدور من قادر من الرابعة ان المعدور اذا كان
متوقفا على القدرة والشيء المخصوصه والاله فلا يعد
نوعه على قدر من الحاسيه انه لو لم يكن الرب تعالى قادرا على
مقدور العبد لما كان قادرا على احسن معدور العبد وهو قادر
على احسن معدور العبد السادسة انه اذا لم يعد عند
الحصم تعلق قدره بمقدورات لم يعد تعلق قدر معدوروا
هذا السابعة انه اذا كانت قدره العبد على الفعل اذ كان باقيا
والله به له عليه ويمكنه له من فلا يكون الرب مع قادرا على معدور
ذو العبد والى لان الاقدار يمكن من الشيء والملك من الشيء فوق
الملك ولهذا فانه لو اعلم الله العبد شيئا لم يمانه يكون الرب عالما
به وانما جعل العبد مدركا للشيء كان يدركه كاله الثامنة انه لو
فرصنا حسيما جازيا فلا يعلموا ما ان يعاها بان الله قادر على ما يمكن
ان وجد فيه من الحركات والسكنات مطلقا من غير استثناء
سعد خلق الحيوة في ذلك الجسم قادرا على حركاته وسكناته
او انه غير قادر على ذلك مطلقا بل على ما لا يكون معدورا للعبد
سعد بر خلق الحيوة في اقداره عليه فان كان الاول فعند خلق
الحياة في ذلك الجسم واقداره على الحركة والسكون اما ان
يعاها باسمه او تعلق قدرة الله بملك الحركة وذلك السكون
اولا يعاها باسمه او لا حاسرا ان يعاها التاك فان لم يسع
استمرار تعلق القدرة المعدية باعداد من تعلق القدرة
الحادثه اولى من العكس وان كان الاول فهو المطلوب و
فلان غير قادر على ذلك مطلقا بل على ما لا يكون معدور
الجسم سعد براقداره عليه فعول لو كان كون التاري بعد
قادرا لخصا بعض الحركات والسكنات لما اختلف حكم الاختصاص
ص ذلك في ان سعد براقدار الجسم لو لا معدور ويلزم من ذلك
ذلك الا يكون الرب تعالى قادرا على ما يعرضه من الحركات والسكنات

الجسم الجازي الذي علم الله انه لا يعدره وهو حال وهذه الحجة
في استناده الى المذكورة والكل ضعيف ما لم يحلح الست محاصرها
يرجع الى دعوى مجردة وبسبب من غير جامع فلا يصح بل لو لم
طرده ما ذكره من حوازم معلوم من عالمين وكقول من
حاملين ويملك من مالكن في معدور من قادر من كرم طرده
في محمولين من حاملين وهو حال كما تقدم واما الحجة السابقة
فدعوى مجردة ايضا فانه لا معنى لادارة الرب للعبد على الفعل
غير خلق قدرة العبد على الفعل ولا يلزم من كونه قادرا على
خلق القدرة على الفعل ان يكون قادرا على تفصيل الفعل ولا يخفى
ان القول بذلك ليس من غير دليل جامع وهو باطل على ما تقدم ذ
كرو عليه سطل الميل ايضا ما ذكر من الامثلة وان اكتفى بذلك
بجرد دعوى اطراد حكم الاعلام في الابد ويلزم من اطراد ذلك
في الشهرة حتى يقال انه اذا خلق للعبد شهوة ان يكون مشتهريا
وكذلك في الحمل والنيان والاله وغير ذلك وهو حال واما الحجة
الثامنة فانه لو فصل ما المانع من ان يكون قادرا على حركات الجسم
وسكناته مطلقا سعد بر عدم اقداره للجسم العول بقطع الاستمرار
سعد براقدار الجسم وحمل تعلق قدره الجسم به ما فانه قولكم هو
اولى من العكس لا يسلم عدم الاولوية وعانته انكم لم تطلعوا
على ما به الاولوية بعد الحما والسر الكامل وهو غير مفيد
للسمع على ما تقدم وان سلمنا انه لا اولوية فما المانع من القسم الثاني
وهو الا يكون قادرا على ما يكون معدورا للعبد سعد براقداره قولكم
لو كان كون التاك قادرا لخصا بعض الحركات والسكنات
لما اختلف حكم الاختصاص بان سعد براقدار العبد او لا ليس كذلك
فانه اذا كان كونه قادرا لخصا بالاعداد العبد علم سعد براقداره
فلو قطعنا النظر عنه لكان قادرا مطلقا وهو خلاف الفرض
على هذا وللمعالم ان يقول اذا علم الله من جسم من الاجسام
انه لا يعدره على الحركة والسكون والحركة والسكون اللذان لو
اقدار الله العبد علمها ولا محالة ان موقع المنع صعب جدا والارث
في ذلك ان يقال قد استمد ما دمناه في امساع خالق غير الله وجود

سليق قدره الرب كل ممكن وثبت بما قدمناه في اثبات القدرة
الحادثة وحيث تعلقها بمدورها ويلزم من الامر ان يكون
مدورا والقدرة اكتسابا معدودا للرب خلقا فان قيل ما ذكرتموه
ان دل على حوازي وجود مدور واحد من قادرين فهو معارض
بما يدل على امساعه وسائر من اربعة اوجه الاول انه لو قدر مدور
من قادرين تاما ان يكون قد عين او محدثين او احدهما قدما و
الاخر محدثا لا حازان فعال بالاول لا استحالة وجود قادرين
قد عين كما سبق خمسة وان كانا محدثين تاما ان يكون
المعدور تاما مخل قدرتها او صار عينا او هو قائم مخل قدره
احدهما دون الاخر فان كان الاول فهو محال لا استحالة تمام
المحدث بالمحال المستعدة وان كان الثالث فهو محال لوجهين الاول
انه اذا اراده احدهما وكرهه الاخر فاما ان يوجد اول يوجد فان
وجد مع كون العاد عليه كادها له فهو محال وان لم يوجد مع كون
العاد عليه مريدا له فهو محال لثبته اليها لو اراد المحاد تاما ان
يوجد تاما محادها ولا يكاد واحد منهما او يوجد بل كاد احدهما
دون الاخر لا حازان يوجد كادها الماسبق من امساع مخلوق
من حاله وان لو يوجد اصلا لم يرد منه عدم المعدور مع وجود
العاد عليه و ارادته لم من غير مانع وهو محال وان وجد تاما محاد
احدهما دون الاخر فلا اولية وان كان الثالث فهو ايضا محال
لهذين الوجهين وخصه وجه ثالث وهو ان احدهما موحد له
كجهة التولد والسبب وهو الذي لم يعمر المعدور بمخل قدرته
والثالث قد لا يكون موحد له كجهة التولد والسبب وعند
ذلك تاما ان يصح وجوده من غير سبب او لا يصح وجوده
الا بالسبب فان كان الاول معدا سبغني المعدور في وجوده
عن الاحاد بالتولد والسبب وان كان الثالث معد بطل
القول بان احدهما يكون موحد له من غير سبب وكل ذلك
محال وان كان احدا لعادرين قدما والاخر صاديا فالكلام فيه
كالمكانا حادتين وسواء كان المعدور تاما مخل قدره الحاد
دث او صار جاعته ويرد ههنا وحرهان الاول وهو ان الفعل

اذا وقع محرعا بالحاد المعدور له فالقادر الحادث بصريه صطرا
عز كحار حيد وقع معدوره محرعا للرب تعالى ومعه كونه
قاررا ان يكون محادا او الحاد من الاصطلاح والاحصاء بحال الثبات
ان فعل المعدور معدور لا يخرج عن كونه طاعة او مقصده
مخلاف فعل القدم فلا احاد الوجه الثاني في الدلالة على استحالة
وجود معدورين قادرين ان تعلق المعدور بالقادر كتعلق
المعلول بالعللة وكما استحالة القليل للمعلول بعلين فيستحيل
كون الشيء الواحد معدورا بقدرين الوجه الثالث هو ان
الفعل فعل فعلة لنفسه لا لغيره ولو حازان يكون فعله
لغيره لحازان يكون لو لم لو بالغيره وعنده عبد الغيرة الرابع
انه لو حازان يكون فعل فعلة على لحازان يكون لو واحد
مخلوقين وحركة واحدة لمحركين وهو محال والحواس ما الشبهة
الاولى والمحاد منها انما هو القسم الثالث وهو ان يكون احد
العادرين قدما محرعا والاخر كادفا مكتسبا قولهم انه
اذا اراده احدهما وكرمه الاخر وجب الا يوجد كرامة الاخر له
فلنلا علوا تاما ان يكون الكاد هو المخرع والمكتسب
فان كاد هو المخرع فلا يصور وجود المعدور لان قدرة
المكتسب عندنا غير موثرة في الاحاد ضرورة وجود العادر
الموثر وعدم تأثير قدرة المكتسب وكراهية في المقدور و
قولهم لو اراد المحاد تاما ان يوجد تاما محادها او لا يوجد او
يوجد تاما محاد احدهما دون الاخر فالمختار ان يوجد تاما محاد
المخرع دون المكتسب قولهم لا اولية انما يستقيم ان لو استويا
في التأثير بان كان كل واحد موثرا بعد سببه واما اذا كانت
القدرة هي الموثر دون الحادث فلا قولهم اذا وقع الفعل محرعا
بالحاد المعدور لم يعد صا بالمكتسب مضطرا عن مختار قلنا ان
علم انه عن مختار بمعنى انه ما وقع الفعل بقار بالمعدور فممنوع
وان قلتم انه عن مختار بمعنى ان الفعل ما وقع بقدرته وان لا
يأثر لفته وترى المعدور لبعثا واسا فاسلم وهذا هو نص
مذهبنا ولا يعد قولنا ان القدرة متعلقة بالمقدور من

غير ثابت وان المقدور واقع بغيره كما في تعلق العلم بالمعلوم فانه
لما كان علمنا متعلقا بالمعلوم من غير تأثير فيه لم يقدمه
كون المعلوم حاصل بغيره قولهم ان فعل العبد لا يخرج عن
كونه طاعة او معصية بخلاف فعل الله تعالى قلنا الطاعة
والمعصية من الصفات العارضة للفعل المقدور بسبب
قصد القادر واداعيته والاختلاف في العوارض لا يوجب
المتفاوت في ماهية الفعل المقدور قولهم كما استحال بعلل
معلول واحد بعلتين استحال كون الشيء الواحد مقدورا بقدر
تئين قلنا هذا تمثيل من غير جامع فلا يصح كيف وان الفرق
حاصل وهو ان امتناع تليل معلول بعلتين انما كان لكون
العللة موجبة للمعلول واجتماع موجبين في حال كما تقدم خلا
ف المقدورين القادرين المخترع والمكتسب فانها غير
موجبين بل الموجب المخترع دون المكتسب قولهم فعل
القادر فعله لنفسه فلو كان فعله لغيره لكان لونه لغيره
قلنا معنى كون المقدور فعلا للمكتسب انه مقارن لقدرة
في محل قدرته ومعنى كونه لغيره انه مؤثر فيه ومع اختلاف هذ
بين الاعتبارين فلا منافاة ودعوى امتناع ذلك عين محل
التراع وما ذكره اخر الفاصلة يرجع الى التمثيل من غير
ليل كيف وان ان تعد لون واحد لمتلونين وحركة لمختربين
فلا يمنع معلوم واحد بعلتين ومدرك واحد باذراكين و
ليس لحاق المقدور باحد القسمين اولى من الحاقه بالآخر و
اما ان الله تعالى قادر على شد فعل العبد بهذا ما اتفق عليه
الصحاح والمفسرون ودليله ما حققناه من المعصية وجوب
تعلق قدرة الرب تعالى بكل ممكن ولم يخالف في ذلك غير
البلخ من المعتزلة فانه قال الرب لا يقدر على مثل فعل العبد
اعتمادا منه على ان فعل العبد لا يخرج عن كونه طاعة او معصية
ومقدور الرب وفعله ليس كذلك فلا يكون فعل الرب مماثلا
لفعل العبد وجوابه ما سبق **المصل التاسع**
في امتناع مقدور واحد بغيره لقادر واحد من جهة

واحدة

واحدة وهذا ما اتفق على امتناعه ارباب المذاهب اما ما
نسبته الى الباري تعالى فلا سخالة التعذر في قدرته واما القادر
المحدث فمن زعم ان قدرة الحادث مختزعة كالمعزلة فند
سواء من وجود مخترع بغيره كما منعوا من صدور مخترع
واحد بغيره وهو خطأ هو اما من زعم ان قدرة الحادث
غير مؤثرة فمداحح على امتناع ذلك فانه لو حاز تعلق بغيره
في محل واحد بغيره واحد لا يمكن فرض وجود كل واحدة من
المقدرين في محل غير محل الاخرى مع فرض تعلقها بذلك المقدور
وذلك يحل في وقوع مقدورين قادرين وهو ممتنع كما سبق
وبهذا الاحكام ضعيف على اصول الصحاح من حيث القدر
المختلفة المحال مختلفة عندهم وعند ذلك فلا يلزم من حواز تعلق
القدرين بالعامين محل واحد مع ماثلها بغيره واصل حواز
يعلمها به مع اختلافها وان سائر التماثل بينها فالمقدور اما ان
يكون خارجا عن محلها او قاطنا محلها او محل احد منهما دون الاخر
لا كما يقال بالاول اذ هو خلاف مذهب الصالحين بالكتسب ولا
حاز ان يقال بالتثنية لا يستحال قيام المقدور المحل لمختلفين
فليسبق الا الثالث وعند ذلك فلا يلزم من حواز تعلق القدرين
في محل الواحد بالمقدور العام به حواز تعلق القدرة الخارجة
عن محل المقدور بالمقدور والا فرب في ذلك ان يقال لو حاز
وجود مقدور واحد بغيره لقادر واحد من جهة واحدة
لمحل اما ان يقال القدرتان تماثلتان او غير تماثلتين فان كان
الاول لزم اجتماع المتماثلين في محل واحد وهو محال كما بان في
محصنه في التضاد وان لم يكونا تماثلين فهما مختلفتان والاختلاف
بينها اما مع التضاد او لا مع التضاد فان كان الاول لزم اجتماع
الصدور وهو محال وان كان التثنية فهو محال ايضا لان متعلق
القدرتين واحد وطريق تعلقها به كتعلق العلمين بمعلوم واحد
حد فلو حاز الاختلاف بين القدرين مع اتحاد معلومها بالامكان
القول باختلاف العلمين مع اتحاد معلومها بضرورة عدم الفرق
ولما وقع الترتيق تماثل سبلين وهو محال وعلى هذا ان قلنا لجواز

اعاده الاعراض ولا يمسع تعلق المعدور الواحد بتدريسي تقادر
واحد في وقتان بان تعلق احد قدرته في التثابة والاخرى
في حاله الاعادة اذ لا يلزم منه اختلاف بين العذرتين مع
احاد المحل ولا اجتماع المثلين في محل واحد

في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمعدور واحد من
وجهين وان العادر على الحركة هل بعدد على حركه جزء واحد
فرد من اخرانه دون الية ام لا وقد استقر ارباب المذاهب على
امتناع تعلق القدرة الواحدة بمعدور واحد من وجهين
سواء كانت القدرة تدية او حادثه وسواء كانت القدرة
الحادثه موثرة او غير موثرة على اختلاف المذاهب وعند
ذلك ولا يد من الفصل فيقول ما القدرة العذرة المحترقة
فظهر امتناع تعلقها بمعدورها من وجهين على راي من يعتقد
ان الوجود هو نفس الذات لا ياد عليها من جهة ان ياتر القدرة
انما هي في الوجود فاذا كان الوجود هو الذات والذات واحدة
بالوجود واحد لا تعدد فيه وما لا تعدد فيه فلا يصور تعلقه
بده من وجهين واما من يرى ان الوجود زائد على الذات المو
جوده كالمعبر له فبعد امتناع ذلك على معتقده لان الوجود
عنده حال رائكة على الذات ومن يعتقد حوار سوب حاله
متماثلين لذات واحد حيث قضى لحواز فامر علمين متماثلين
سالم واحد ومام العلمين المتماثلين بالواحد يوصب لم علمين

متماثلين وعند ذلك فلو سلم ما المانع من تعلق القدرة الواحدة
بمعدور واحد بالنظر في وجود من متماثلين لم يحتمل دفعه
سلا ومن منع منع من ثبوت عالميين لمن قام به علمان
متماثلان فقد حرق قواعد المعتزلة وقال قوله لم يعمل بها قابل كيف
وانه لو كانت العالميه الثانية لمن قام به العلمان المتماثلان بخدة
غير معدومة فاما ان يكون ثابته بالعلمين او باحد هما لا يسيل
لله الاول لما فيه من تعلق الحكم الواحد بعلمين وهو محال كما ياق
ولا يسيل في التثابة فان ليس اضافة الحكم الى احدها اولى من الاخر
فيلزم منه ان يكون العلم قائما بتخصيص لم يوجب له العالميه

وفيه

وفيه ابطال حقائق العليل والمحلولات فان قيل لو كان للذات الوا
حدة وجودان فلنزم من تعدد وقوع احدهما واسفاد الاخر
ان يكون الذات الواحد موجوده من بعد غير موجوده لما
ثبت من احد الوجودين واسعى من الاخر وهو محال فليقاتل
ان يقول ما المانع من تلازم الوجودين على وجه تعدد الاثبات
بينها ولا تعدد ذلك في الاحوال بالنسبة للذات واحدة كما
في التلازم الواقع بين قول الجوهر للاعراض وكونه وكونه لا
مختر او ان سلب حواز بتدريسيات احدهما ونفي الاخر ولكن لا
يلزم منه كون الذات مفهومة مع تدريسيات الوجودين
لها وانما يلزم ذلك ان لو قدر اسفاد الوجودين فانه لا يلزم
من اسفاد احد العلمين اسفاد معلولها ما لم يعدر اسفاد
جميع العليل واما القدرة الحادثه فظهر ايضا امتناع تعلقها
بمعدورها من وجهين على راي من يرى انها متعلقة بتدريسيات
بمعدور القدرة العذرة من غير ياتر لها فيه وان الوجود
الذي هو متعلق القدرة العذرة هو نفس الذات المتدريسيات
على ما تقدم بغيره واما من يرى انها موثرة في نفس
جود الذات وان الوجود زائد على الذات المعدومرة
فبعد امتناع ذلك على رايه كما حققناه في القدرة العذرة
وايا من يرى انها موثرة في ثبوت حالة زائده على نفس
الذات المعدومرة بالقدرة العذرة كالتقاضي في كبر
فقط ايضا امتناع ذلك على معتقده من حيث انه اذا لم
يسمع ان يكون للذات الواحدة حالة زائده يكون القدرة
موثرة فيها فلا يمنع ان يكون لها حالتان يكون القدرة
الواحدة موثرة فيها فان سلم ودول لدليل على ان فعل
العد محمول في الله تعالى باسابق وعلم ما يات ودل الدليل
على تعلق قدره العبد بفعله وتعلقها به من غير ياتر
كعدم التعلق ودل الدليل على امتناع في لوق من خالفين
ملزم من المجموع دلالة الدليل على تعلق القدرة الحادثه
بصفة زائده ولم يدل على كثر من ذلك واثبات صفة

عجولة عن معلوم باضطراب ولا يظن بمنع واصلا فانه
لو جاز ان يؤثر القدرة في اثبات صفتين للقدور والكتيب
لجاز بقدر صوت احد الصفتين دون الاخرى ويلزم
من ذلك ان يكون الذات المتسببة معدورة ضرورة
وجود احد الصفتين وغير معدورة لعدم الصفة الاخرى
وهو منسوخ وايضا فانه لو جاز باثر القدرة الحادثة في ثبوت
صفتين لم يمنع ان يكون القدرة الحادثة مؤثرة في ثبوت
احد الصفتين حاله الحدوث وفي الاخرى حالة بقاء الذات
ويلزم من ذلك حواجز كون البقاء معدورا للعدم مع امساع
كونه معدورا للرب وهو محال فلنا ما ذكره من دلالة
لسل على وجود باقية القدرة الحادثة في صفة زائدة
مساع اطالة في خلق الاعمال وان سلم دلالة الدليل على
ذلك في اصل ما ذكره يرجح الى اسعاع المدلول لا سعاد الد
للو قد سبق اطالة وتوهم بانه لو جاز ذلك لجاز بعد
ثبوت احد الصفتين دون الاخرى قد سبق اطالة في
القول بعدد الوجور والقول بانه لو جاز ذلك لم يمنع باثر
القدرة الحادثة في ثبوت احد الصفتين حاله الحدوث
وفي الاخرى حاله البقاء الى اخره ينبغي على معارض الاعراض
وهو غير مسلم على ما ياتي بحسبه وان سلمنا البقاء والاضمار
ولكن لا نسلم ان ذلك يقتضي كون البقاء الذي ليس معدورا
والمرحاله بقاء معدورا للعدم فان معدورا للعدم فانا هو
الصفة الزائدة على نفس الذات الباقية وان سلمنا لزوم
ما ذكره لكن ما ذكره في الصفتين لازم عليه في الصفة
الواحدة وذلك بان خلق الله تعالى معدورا للعدم بخلق
له القدرة حاله بقاء المعدور على تلك الصفة فانه يلزم
ان يكون المعدور في حاله البقاء على البقاء مع كونه غير
معدورا للرب وما هو الجواب في الصفة الواحدة هو الجواب
في الصفتين واما ان العاد على الحركة هل يمكن تحريك
جزءا من اجزاء الفردية دون حركة ما هو متصل به من

الارض

الاجزاء فالذي عليه اتفاق المعتزلة امتناع ذلك لانه لا تصور
ذلك الا يسكون الاحراء وانفصال ذلك الحزب عنها ويلزم
من ذلك الا يكون بحركة بالقدرة لا احتلال شرطها بل بسببه
المحصنة وهو مبني على ما سدا اصولهم في اشتراط البنية
وهو باطل على ما سبق وانه لا مانع من خلق الله تعالى
القدرة على الحركة في الجوهر الفريد بل لو سلم من حوزتهم
ونوع المعدور في الحالة الثانية من وجود القدرة وان
كانت القدرة معدومة من حال وجود المعدور وما المانع ان
يكون حركة الجوهر الفريد حاله انفصال بقدرة بوجوده
حاله التالف وان كانت معدومة حاله الانفصال لم
يحدك الانفصال عنه هذا المطالبة **مخلصا الفصل**
الحادي عشر في الحزب وحقق معناه اسعاع الاساعرة
وكل من ائتمنا الاعراض على ان الحزب صفة ثابتة مضادة للقدرة
خلاف الالفة هاشم في اقاله فانه ينبغي كون الحزب معناه ثابتا وان
كان معترقا بالاعراض والاصح حست انه ينبغي كون الحزب عرضا
لنفسه سايرا لاعراض والحزب ما ذكره اهل الحوزة ذلك لانه كل
عاقلة احد من نفسه الفرقية الضرورية من كونه ممنوعا
من القيام حاله كونه رمتا غير ممنوع منه حاله كونه غير
من فاحصا صفة بالمنع من القيام الممكن له حاله كونه رمتا اما
ان يكون محصرا ولا يخصص فاما ان يكون وجوديا او عدما لاجاز
ان يكون عدما لما سبق في اثبات القدرة الحادثة وان كان
وجودا فليس شيئا من الامور المشتركة بين الحالتين والا فلا
يخصص فلم يقع الا يكون حاصلا في الحالة الزمانية دون غيرها وليس
ذلك هو ذاته او بعض ذاته ولا العلة والحياة او الارادة او البنية
المخصوصة لما تقدم في اثبات القدرة الحادثة بل لا بد وان يكون
ناديا على ذلك وهو ما عني عنه بالحزب وهو المطلوب ولا يهاشم
ومنعته ثلث شبهة
انه قال قد
ثبت ان البنية المحصورة شرط في القدرة فامتناع القيام على
الارض انما يلزم ان يكون بالحزب المضاد للقدرة ان لو لم يكن البنية

المخصوصة قد حصلت ولم يشترط من شرائط العدة ولا
 سئل في اثباته **الشبهة الثانية** انه قال من استلحق
 استدل عليه تعدد الفعل معه وليس ذلك من الاحكام المختصة
 بالحر لا م كان ربطه بنفي العدة وكذلك كل حكم يفرض مرتبا
 على الحر وهو دليل فانه يمكن تعدد مع فرض عدم الحر واذا كان
 كل اثر يستدل به على الحر عن محضه امسح الاستدلال به عليه
الشبهة الثالثة ان الحر عن محسوس في نفسه كاللوان
 والطعوم ولا هو موجب لحال رادفة عليه يستدل بها عليه فلا
 سئل في اثباته والجواب عن الشبهة الاولى من وجهين الاول
 انه ما ذكره انما يلزم المعزلة القائلين باشتراط البنية وامر مخ
 فلا سئل وجود شرط العدة والحياة وقد يتساوون في اشتراك
 بين حاله الحر والاحياء فلا يصلح للمحصص الثلث ان ما ذكره
 في الحر يعكس عليه في العدة وذلك انه يمكن ان يضاف الثمن
 من الفعل كما صح بالنسبة لانه العدة كما يمكن اضافة عدم يمكن
 الى احلال البنية لانه الحر والجواب له عنه وعن الشبهة الثانية
 لا سئل ان الاستدلال على الحر بتعدد الفعل وعدم صح الاستد
 لال على الحر كحكمة لا يوجب عدم الحر بدليل الرواج والطعوم وكل
 ما لا يوجب حالا فانه ثابت وان بعد الاستدلال عليه بحكمة وعن
 الشبهة الثالثة فان الحر وان لم يكن محسوسا فلا ينسب له لانه لا حال له
 بل الزمن محض من نفسه انه عاجز عن القيام كما محض قامت
 به العدة من نفسه كونه قادر وان سلمنا اسما الحال فلا
 ينسب له بل يرفق منه اسما كل دليل وان سلمنا اسما كل دليل فلا
 يرفق منه اسما المدلول في نفسه كما سبق بعينه **الفصل**
الثانية عشر في متعلق الحر الاصح من قول الشيخ في المحسوس الاصح
 ان الحر لا يتعلق بالمعدوم بل بالموجود فالعقد عاجز عن العقود
 الموجود ولا عن القيام بالمعدوم وان لا يستحق المعجور عنه ولا يتعلق
 بالصد من على نحو قول في العدة وواقعه على ذلك كثر من اصحابنا
 تناول قول ضعفاء ان الحر انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود فاما
 لمعد عاجز عن القيام بالمعدوم دون العقود الموجود وان كان

بضطر

بضطر الله وقضينا على ذلك حوارا تعلقوا بالواحد بالصد من
 دون العدة كما بعد لان العدة متعلقة بالوجود والحر با
 لعدم ولا يمسح اجماع الصد من اللذين هما متعلق الحر في القدم
 بخلاف الوجود الى هدا ذهب كثير اصحابنا وهو يذهب المعزلة و
 معتد القول الاول ان الحر هو الضد الخاص بالعدرة في جهة التعلق
 فتعلقة اما ان يكون هو متعلق العدة او غيره لاحراز ان يكون غير
 متعلق العدة والاولى انما تضاد في التعلق وان كان عنه فقد بينا ان
 يتعلق العدة بالوجود وان يمسح بغيرها بالصد من ولذلك
 الحر وصار ذلك كجمل الآداة والكراهة فانها لما تضاد كان
 متعلقها واحدا ولو اختلف متعلقها بان كانت الارادة لشيء والكراهة
 لغرضها لما تضاد فان قيل التفريق بين العدة والحر واقعة
 بالضرورة فاذا حصل بان متعلق العدة والحر واحد ومن مد
 حكم انه لا اثر للعدرة في متعلقها والحر في متعلقه فلا يسي
 للتفريق وجه وان سلمنا كون المسلق واحدا ولكن لا سئل و
 حوب معارضة الحر للمعجور عنه وسانه من وجهين الاول ان
 القاعدة راعى تعود وليس قادرا على قيامه عندكم لانكم قضتم
 بوجوب معارضة العدة المعدور بها ولا تصور القيام مع فرض
 القعود فلا يكون معدرا اصل وجوده واذا كانت العدة على
 القيام مسهه قبل وجوده وجب اضافة بالحر عنه فان
 المعدور لا يخلو عن العدة عليه او القى عنه ويلزم من تحقق
 الحر عن القيام حالة القعود ان يكون الحر عنه متعدا عليه
 الثالثة ان الفعلا مجموع على كون الزمن المتقد عاجزا عن القيام
 مع عدم القيام سلمنا وجوب معارضة الحر للمعجور عنه ولكن
 لا سئل وجوب تعلقه بمعجور واحد ذلك لانه يلزم من وجوب
 كصير كل غير معجور واحد وجوب عجزها لانه لها الصلابة
 ان ما يجوز بعد ما العدة عليه لا يباع وما لا تدة عليه بما
 يجوز بعد ما العدة عليه يستدعي الحر عنه لما سبق بعينه
 فاذا كان ما لا تدة عليه بما يجوز بعد ما تعلق العدة به غير
 سناه ولكن لا يجوز متعلق به والا عجز غير مساهمة وذلك

محال والحوب عن السؤال الاول تالا بسلم انه لم يفر من امتناع
 بان المتعلق في المتعلق الواحد امتناع الاختلاف بدليل العدم
 مع الادراك وعن السؤال الثاني من وجهي الاول ان العاقد وان
 لم يكن قادرا على القيام فلا يسلم انه لا بد وان يكون عاجزا عنه
 وما لا يحلو عن الضدين انما هو ما كان قابلا لاصنافها
 على البدن والقيام حال ففوره لا يسلم بصور قدرته على القيام
 والاخره عنه الثاني وان سلمنا امتناع حصول القيام حاله الفعور
 عن القدرة عليه وعن صد القدرة ولكن لا يسلم انه حلال عن
 ضد القدرة عليه فانه كما ان العجز عن القيام بصدا القدرة على
 القيام والقدرة على الفعور بصدا للقدرة على القيام لا يستحق
 له اخباها والقدرة على الفعور وان كانت ضد القدرة على
 القيام فلا يلزم ان يكون عجزا عن القيام حتى يقال بعدم العجز
 على المحذور عنه فان الموت ضد للقدرة على القيام وليس الموت
 عجزا عن القيام ومن اطلق اسم العجز على الموت بمعنى شيئا
 بهة للعجز امتناع الفعل فهو محذور وان اراد حصة العجز
 فتدحضا وهذا هو الحوب عن الاطلاق في الوجه الثالث ايضا
 واما السؤال الثالث فانما المرفوع وجودا عجزا لانها تلهان
 لو كان متعلق العجز العدم وليس كذلك كما ساه بل متعلقه
 انما هو الوجود والوجود بمحض لا يغير منناه **الفصل**
الثالث عشر في تعلق العجز بالمعجز عنه مذهب اصحابنا
 بان العجز لا بد وان يكون وجوده بعبارة المعجز عنه كما
 في القدرة والمقدور واما المعترلة فمن اثبت العجز منهم
 اختلفوا منهم من صار الى وجوب تقدم العجز على المعجز
 عنه في الوجود كما قالوا في القدرة والمقدور وهم يوافقون ذلك
 امتناع وجود العجز في الحالة الاولى من وجود المقدور مع
 فرض وجود القدرة فيها وجودا وجود العجز في الركن الثاني
 من وجود القدرة لكنه لا يمنع من وجود القدرة السا
 بقه ولا من متعلقها بل هو عجز عما يكون في الركن الثالث
 ومنهم من لم يوجب لعدم العجز على المعجز عنه مع مصرهم

بالحوب لعدم القدرة على المقدور وهو سماع ذلك امتناع
 الجمع بين وجود القدرة في الحالة الاولى ووجود العجز في الحا
 لة الثانية منها وان وجد العجز في الحالة الثانية امتنع و
 حود القدرة في الحالة الاولى ويسمى بالقدرة في الحالة
 الاولى ولا يعد ورهها في الحالة الثانية وهذا هو مذهب هشام
 امامنا فبها هل الحق فعتقدتم فيه انه لو لم يكن العجز
 وباللحوز عنه لما كان ضد للقدرة واللازم ممسح وسات
 الملازمة هو انما يدس ان متعلق العجز هو متعلق القدرة
 وان القدرة يجب ان تكون في تعلقها بالمقدور معارضة له ولو
 كان العجز مسددا على المحذور عنه لكان مقدما على القدرة لمتقا
 وبذلك لا يمتنع على احد المعترضين الوجود يكون مسددا على
 الاخر ويلزم من الرزم بعدم العجز على القدرة الا يكون ضد للقد
 رة ولا منافا لها لان الصدا للموجود في زمان لا يلزم ان يكون منا
 ما بصدده زمان اخر اذ لا مانع من التقايف انما يكون منافا
 له ومضافا حال وجوده والقول باسباع المتضادين العجز و
 القدرة عند المعترضين بالعجز في القادر على الفعل حال
 كونه قادرا لا يكون عجزا عنه وكذلك بالعكس على هذا فقد
 بطل القول بحواد تقدم العجز على المعجز عنه وبطل القول بكون العجز
 في الركن الثاني من وجود القدرة متنافا لمقدورها فان مقدور
 ها محصور معها والعجز الطارئ بعده لا يكون متنافا له وقد وجوده
 وان كان ما وباله الركن الثاني من وجود القدرة كسفره وان
 اذا وجدت القدرة في وقت وفرص وجود العجز في الوقت
 الثاني من وجودها فان استعد القدرة السابقة به فقد سنا
 انه لا سلك مع اختلاف الزمان وان بقي مقدورها مع وجودها
 مع وجودها فقد حرج من قبلت به عن كونه قادرا مع قيام
 القدرة لوجود العجز المانع من مقدوره ولو سماع وجود قدرة
 ولا قادر لسباع وجوده ولا عالمه وادارة لا حرد وهو محال
الفصل الرابع عشر في اختلاف المعترضين في عجز القادر
 حمل مائة رطل لا يمكن معها من حمل مائة اخرى ومتافضهم ذلك

وقد اختلف المعتزلة في ان من حمل مائة رطل ولا يمكن
 من حمل مائة اخرى معها فذهب بعضهم الى كونها على حمل المائة
 الاخرى ولا عاجزا عنها ومنهم من فصل وقال هو قادر على حمل مائة
 من الجملة غير نفسه وغير قادر على حمل مائة غير نفسه وعلى
 كل قول بعد ما فوضوا مذهبهم في وجوب تعلق العدة الواحدة
 بالحادثه فجمع احماص معدورات العبد والمائة الاخرى معية
 من حسن معدورات العبد فادام المائة عاجز عنها وغير قادر
 على حملها كان منافضا لاصلهم فان صل هذا وان كان هو اصلنا
 لكن لا مطلقا بل بسرط الاستعلق مع اتحادها في الوقت الواحد
 محل واحد من الجنس الواحد يكثر من واحد والعدد على حمل المائة
 لو كان قدرة على حمل المائة الاخرى لكان على خلاف هذا الاصل
 فلنا انما يكون على خلاف هذا الاصل ان لو كان ما تعلقت به العدة
 مع اتحادها واتحاد الوقت في محل واحد كما هو اصلكم وليس كذلك
 فان المعدور انما هو الحركة ومحلها مختلف وهو المائة والمائة فان
 قالوا المثل وان كان مختلفا الا انه اذا لم يوجد له من العدة غير ما يورد
 الاعتمادات في احدى الماس فهو لا يعدر على دفع الجمع الزيادة
 قد واخرى موارد للاعتمادات المائة الاخرى حتى انه لو خلق له ذلك
 لكان قادر على حملها وان محمل المائتين المبالصفتين بما يقولون
 في مائة رطل اخرى منفصلة عن المائة المحمولة ان قلت مائة يكون متمكنا
 من حملها مع حمل المائة الاخرى مع انه لم يوجد له من العدة غير ما
 يورد في حواجر المائة المحمولة مالا حاز ذلك في المائتين المصلتين وان
 قلت لا يكون متمكنا من حملها بالعدة التي يمكن بها من حمل المائة
 المحملة مع ان المعدور من جنس واحد في محله مختلفت
 فقد ناقصم اصلكم لا محالة

في ان العاد هل يكون ممنوعا من معدوره مع وجود قدرته عليه
 له لا منهيا هل الحق من اصحابنا ان القادر حاله كونه قادرا لا
 تصور ان يكون ممنوعا من الفعل المعدور له وذهبت المعتزلة
 الى حواجز ذلك وقرتوا في العجز والمنع من جهة ان العجز منافذ القدر
 في دون المعدور والمنع بعكسه وهو منافذ المعدور ونافذ مع

نفا العدة وسواء كان وجودها منافذ المعدور كالسكون با
 لنسبة الى الحركة المقدره او مولد الفيد المعدور كالاعتقاد ان
 في الجسم الفعل المولد للحركة السفلية فانها يضافه للحركة
 العلوية او عدمها كما سفاها ما يشترط ثبوتها وقوع المعدور كما
 سفا الفعل بالفعل المحكمه انه يمنع من وقوعه معدورا وان لم
 يمنع من نفس العدة والمعتد لاهل الحق في ذلك مسلما ان
 لا يراى الزام اما الاستدلال في حقها لو تصور منع القادر عن مقد
 رة لما كانت العدة مفادة للمعدور وجوبا وللارزاق مع وسان
 الملازمة ان اذا تصور وجود العدة مع امساع وجود المقدر
 بالمانع فالافتكاك من العدة الحادثة والمعدور لازم قطعاً و
 اللازم معس لمساها من وجوب معادته العدة المعدورها و
 يلزم من الملازمة وانساع اللازم سفا الملازم لا محالة و
 هو تصور منع القادر عن معدور فان صل ما ذكرته
 وان دل على امساع المنع لكنه معارض لما يدل على وقوعه و
 سانه من ثلثه اوجه الاولى لو لم تصور منع القادر عن
 معدور مع وجود قدرته عليه والاما تصور الفرق بين حال
 المقداد اكان لاساء مكان وبين حاله مطلقا عن ذلك مع
 الصحة والسلامة عن الاغاب المانعة من الحركة حيث ان كل واحد
 منها غير قادر بحاله لسه عن الحركة والاستفاه عن مكانه و
 هو خلاف ما استهد به العقول الثابتة هو ان لو فرضنا شخصا
 لم يتبدل ذاته ولم يتغير صفاته في حالتي العدة والاطلاق
 ما شئنا فانه يلزم ان يكون قادر بحاله القدر لكونه قادرا بحاله
 الاطلاق ضرورة عدم تغير ذاته و صفاته ومع ذلك فاننا
 نفكر كونه ممنوعا من الفعل حاله القدر ولهذا فان العقل اذا
 ارادوا منع شخص من الحركة والاستفاه او يوقه بالعبود وقد
 روه معاً من ذلك الثالث هو ان العدة من الاعراض السامية
 والسبب لا سعي الا ينفذ على ما ياتي بحسبه والقدر ليس ضد
 للعدة الحادثة فوجب ان يكون القدر موجودا معه والحوا
 عن التبره الاولى انه وان لم يحقق الفرق بين حال المقدر المطلق

من كون الفعل غير معدور في الحالين على اصلنا فلا يمنع ذلك
من الفرق من جهة اخرى وذلك ان العادة حاربه بعد خلق
الله تعالى للمعدور على الحركة بخلاف المطلق وذلك مستند
اهل العرف في الجنس والتفرد في الحالين اما ان
يكون مستند ذلك المنع في احد الصور من عدمه في الاخرى
فلا كلف فان التمسك في العباد العقلية بالامور العرفية بمسح
واما البشرية الثانية فممنوع على امتناع لغز الصناعات
احد الحالين وهو غير مسلم باننا نصدق ان الله تعالى خلقه في الله
و حاله كونه ماسيا مطلقا دون الحالة الاخرى بحكم جري العا
دة وايضا واهل العرف والعقل على المعنى كان لما ذكرناه في جواب
الشبهة الاولى واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها من وجهين
الاول اننا لا نسلم ان العدم باقته الثاني واننا نسلم ان نهايا
فيه ولكن ما المانع من اسماها بوجوده ضد خلقه الله تعالى بعبارة
المفيد وان لم يكن المعد ضد لها واما المسئلة الالتزامية فمن
ادلة اوجه الاول هو انهم قالوا العدمية متبادكة لساني لا عراض
في كل صفة ولم يثبت عن تلك الاعراض على اصل الخصوم لغز صفة
الممكن من الفعل فاذا اسبح للممكن من الفعل بالمانع مع وجود
العدوم فيه فليس محققا واسطه الخاص بها وهو محال الثاني
في هوان العدم انما كان مضادا للقدرة من جهة افضاءه امتناع الفعل
فلو جاز ان يمتنع الفعل مع نفاء القدرة لما لزم كون العدم ضد الثاني
لث هوان مقتضى العدمية على اصول الخصوم لتمكين من الفعل و
مقتضى المنع امتناع الممكن فلو جاز اجماع العدمية والمنع اما
ان يثبت مقتضاها او لا يثبت مقتضى واحد منها او يثبت
مقتضى اصد هادون الاحراز ان معناه بالاول اذ هو جمع بين النفي
والاثبات معا وهو محال ولا حاز ان يقال بالثالث لما فيه من
اثبات واسطة بين النفي والاثبات وهو محتمل ولا حاز ان يقال
بالثالث اذ ليس اصد هادون في الاخر الرابع هوان القول باستمرار
العدوم مع ارتفاع التمكن بالمنع وتبويه مع زوال المنع بوجوب
لغز حكم الذات وتفرد حكم الذات بوجوب ثبوت معنى زايد على

الذات

الذات وهو محال مخالف للمعقول وهذه الالتزامات نظرا لما الاول
فلا بد لامانع من ان يقال ان مقتضى القدرة الممكن مشروطا
بعدم المانع وانما التمكن مع وجود المنع لا يكون فلنا مقتضى
القدرة واما الثالث فلا بد من عدم كون العدم مضادا للقدرة لاقتضائه
امتناع الفعل بل انما كان مضادا للقدرة ثانيا وامتناع الفعل
كان لامتناع القدرة عليه لا للمانع لم واما الثالث فجوهر ما سبق
عن الالتزام الاول وهو جواب الالتزام الرابع ايضا **الفصل**
السابع عشر في اختلافك متفرقة على المنع من المعتدلة
والاشارة الى مناقضهم فيها الاختلاف الاول ذهب الحاشي الى
ان المنع المضاد للمعدور ليس في الحاله الثالث من وجوده كما في
العدوم والعمر وطر ذلك في الجملة والاطلاق في اقصاه للممكن
وهو الاقدار على الفعل وخالفة بوجهائهم في ذلك وزعم ان المنع منع
للمعدور في حاله حدوثه وكذلك الجملة والاطلاق مقتضيان
للتمكن في حال حدوثه وعلى هذا فلو خلق الله القدرة في وقت وخلق
معها المنع فعد الحاشي بمسح وقوع المعدور في الحاله الثانية من
وجود المنع وعند الحاشي هاشم لا مسح به المعدور في الحاله الثانية
الا ستمت في الحاله الثانية ولو خلق الله المنع في الحاله الثانية من و
جود القدرة فعد الحاشي هاشم مسح وجود المعدور في الحاله الثانية
من وجود القدرة وعند الحاشي لا مسح بل انما مسح به المعدور في
الحاله الثانية من وجود القدرة وكذلك لو طوى الله القدرة في وقت
الثاني وان لم يرد وجود الاطلاق والجملة يمكن وقوع المعدور
في الوقت الثاني وان لم يكن الاطلاق محققا فم ولو كان الاطلاق
محققا وقت وجود المعدور دون الاول لما يمكن وجود المعدور
في ذلك الوقت عند الحاشي وعند الحاشي هاشم لا بد من تحقق الاطلاق
والجملة في وقت وجود المعدور ولا اراد من ذلك في المعدور في
الوقت الثاني واما نحن فعد عرف من يد هاشم انه لا اثر للمنع و
الاطلاق والجملة وحاصلة عندنا لا يرجع الا الى الاقدار وعدم
الاقداره لعامل ان يقول من جعل المانع مؤثرا في الحاله الثانية من و
جوده كما لجباني لا حلوا ما ان يستترط استمرار جمعة في الحاله الثانية

اولا بشرط فان لم يشرط الاسم اذا سكن ان يكون المانع
في الحالة الثانية معدوما ويلزم من ذلك الامتناع في الحالة
الثانية والمانع معدوم وهو محال وان استشرط الاسم ان يوافي
لمؤثر اما ذاب المانع وخصوصه وجوده في الحالة الاولى وفي
الحالة الثانية فان كان الاول فالمرتبة في الامتناع مقارنت
الامتناع وهو خلاف مذهبه وان كان الثاني فمخصوصه
المانع في الحالة الاولى غير محقق في الحالة الثانية وذلك بحر
في الحق الامتناع والمانع معدوم وهو محال وان كان الثالث
فالمانع معارن الامتناع في الحالة الثانية وهو خلاف مذهبه
واما من شرط مقارنته للمانع للامتناع كما في هاشم فلو سلم له
العائق من بانثر العدة في المعدور وتاثير المانع في المنع
حتى قبل باشتراط عدم العدة على المعدور واشتراط
معادير المانع للمنع ثم عد الى الفرق بسلا كيف وان لم يكن
المنع من حكم العدة السابقة بالمنع الطاري اولى من منع
العدة السابقة لحكم المنع فان قال بغير حكم السابق بالظا
ري اولى لقوة الطاري بغيره من السبب وضعف السابق
لعدمه من السبب وهذا فان الابد القوي اذا عند على ضجة
واراد الضعيف حملها فانه لا يصدر على اثبات اضداد السكنا
ت الحاد في الاعتماد وقت حدوثها بالاعتمادات ويقدر
على ذلك في حالة وام تلك السكنات اذا زال ذلك الاعتماد وكذلك
انضافا في سعي السابق من الصدس بالطاري منها كالسياض
والسواد مثلا فلنا بل انطال حكم الطار بالسابق المستمر اولى
من جهة استقلاله بنفسه في طرف استمراره وعدم استقلال
الطار دون سببه واما بصورة الاستسهار فغير لازمة
من حربه ان امتنع حمل الفجرة عند عدم الابد عليها انما كان
لعدم خلق الله تعالى له العدة على الحمل على العادة واما الاضداد
فلا يسلم ان الطار منها سطل السابق بل كل واحد منها العدة
والبل بمسبه من غير مريل على ما ياتي بحصه وان سلمنا معناه
الاعراض عن ان ما ذكره مسهف على اصله حيث انه زعم ان التالف

منع من المباني عند حدوثه وود واصله وانما اولى سعي المباني في دوا
مه من نفي التالف بالمسبه الطارئة الاختلاف الثاني ان المنوع عن
جمع اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك بحسب احاط
به نتاجه من جميع حواصيه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون
ممنوعا من السكون في ذلك المكان فالذي ذهب اليه الحياتي المنع و
استدل على ذلك ثلثه مسائل الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا
من السكون لكان مع قدرته عليه ممكنا منه واللازم ممسوخا من
الملازمة اذا كان قادرا على السكون وقدرة على كل مانع قابل للمنع
لازم بالضرورة واما بان اسعاد اللازم هو اي التمكن من فعل الشيء
يستدعي عندنا ان يكون ممكنا من فعله وتركه والسكون
غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى المسئلة الثانية
انه قال من تردى من ساهو كان في هويته ممنوعا من الحركة الى جميع
الجهات غير حرة هويته ويلزم من ذلك ان يكون ممنوعا من الحركة في
جهة هويته لانه لو لم يكن ممنوعا من الحركة في جهة هويته لكان متمكنا
من السكون في الهوى لما صدر ان العاقل لا يدوان يكون ممكنا من
ذلك الفعل وضده والاك ان مضطرا لا فاعلا وهو غير متمكن من
السكون بل ممنوع منه ومنعه من السكون يدل على كونه ممنوعا من
الحركة في جهة الهوى المسئلة الثالثة هي ان المحاط لو كان غير ممنوع
من السكون وقادر على ما كان امر بالسكون في حال الكبر امر بيا
لسكون فتح فلا يكون متمكنا منه وصار ابو هاشم في احواله الى مخالفة
لغة في ذلك واستدل عليه بان واللو كان البناء المحاط بالتصحر ما
فعاله من السكون لكان منافاه اذا لم ينفه مع عدم المنافاة محال
ولا مسافاه من الاحصاء في بناء الجهات ومن السكون في الجهة المحاطة
طه فلا يكون منافاه هذا واما نحن فعلى اصلنا ونولنا بان سفا المنع
كما عدم فالسكون غير ممنوع منه في حق المحاط به ولكن لا بد من
السد على وجه الضعيف فيما ذكرنا المسئلة الاولى للحاير فعبر
صحح فان التمكن من الفعل عند ما يرجع حاصله الى خلق العدة و
عدم التمكن من عدم خلق العدة عليه فعولم على هذا لو لم يكن ممنوعا
عنه مع قدرته عليه لكان ممكنا منه ما ان تردى انه يكون متمكنا

بمعنى كونه قادرا على فعله او بمعنى انه لا يكون ممنوعا عنه او بمعنى انه يكون
قادرا ان يتركه مع قدرته على فعله او بمعنى اخر فان كان الاول فرجع
صل الشرطية لان لو كان قادرا على فعله كان قادرا على فعله وهو غير مفيد
وان كان التخلية فرجع حاصله لان لو لم يكن ممنوعا عنه لما كان ممنوعا
عامته وهو من النظم الاول وان كان الثالث فهو ايضا مسموع لان
العدده على ما عدم لا بد وان يكون معادته للمعدور فاذا علم السكون
فالسكون محبان يكون معاربا للعدده ويلزم من ذلك استحالة
لانه كونه قادرا على عدم السكون او ضد من اضداده حاله وجود
السكون لانه لو كان قادرا على فعله كان وجوده معاربا للعدده
وهو محال لاستحالة الجمع بين السكون وضده وان اراد غير ذلك
فلا بد من تصويره والدلالة على ذلك ايضا فانه لو لم يكن السكون
فعل المحاط به لكان من فعل الله تعالى وكما انه لا يمكن ترك السكون
للمحاط به فرض احاطة الاحكام به فلا يمكن ترك السكون با
لنسبة الى الله تعالى مع فرض احاطة الاحكام به ولو لم يكن ذلك
لمن فعل الله تعالى للسكون فكذلك في فعل المحاط به غير ان الفرق
ههنا مسدح من جهة ان الله تعالى قادر على ترك السكون با ربح
الموانع بخلاف المحاط به وايضا فان اناها شئ قد فعل عنه ان يثبو
لم يكن المحاط به عالما بالاحاطة لم يكن ممنوعا من السكون فان
صحت هذه الرواية لم يبق للفرق بين حالة العلم وعدمه معنى ما
رجع الى جهة المنع واما المسائل الثلاث فلا يستلزم المتردى
ممنوع من الحركة الى جميع الجهات بل هو غير قادر ان يخلق القدر
رة علمها على ما سبق وبها هذا بعد بطل قول فلازمات
يكون ممنوعا عن الحركة في جهة هوية تدوان سلمنا انه ممنوع من
الحركة في جهة الهوى ولا سلمنا ان محبان يكون ممنوعا منها
في جهة الهوى قول لو لم يكن ممنوعا من الحركة في جهة الهوى لكان
ممكنا من السكون في الهوى لا سلمنا ذلك فانه لا مانع من كونه غير
ممنوع من الحركة ولا يمكن منها لعدم العدده عليها واذ لم يكن
ممكنا من الحركة فلا يلزم ان يكون ممكنا من السكون لجواز
اشتراكها في عدم العدده علمها سلمنا انه قادر على الحركة في جهة

الهوى

الهوى ولكن لا سلمنا لزوم يمكنه من السكون لما نقرر في المسائل الاول
واما المسائل الثالث فبني على فاسد اصولهم في الخبر والفتح
وقد اطلنا به تدوان سلمنا صحة ذلك ولكن لا يلزم من كونه ممنوعا
ان يكون قادرا لعدم حلول العدده عليه وان لم يكن قادرا كان امره
صحا وان سلمنا كونه قادرا فالمانع من ان يكون امتناع الامر لعدم
شعوره بكونه فعلا له وصور وقوع الاستثابة واما مسالك
كها شئ خارج عن التحقيق فانه لا يلزم من كون وجود الاحكام
في باي الجهات غير ما في المسكون في الجهة المحاطة الا يكون متنافيا
ولا يمكن احده في الدليل لاختلاف الثالث ذهب الحياي للحالات
العلم الضروري مانع عن حدوثه ودوامه من حدوث العمل المكتسب
الواحد واما سبب العلم الضروري التام فليس كسبب العلم
بضدين من اضداده وواقعه ابو هاشم في قول وحالته في قول
وزعم ان العلم الضروري يكون مانعا في اسداء حدوثه من حدوث
ش العلم الكسبي ولا يكون مانعا من في دوامه وانه يكفي امتناع
وجود العلم الضروري في دوامه وجود صد واحد من اضداده
اصح الحياي على مذهبه بمسلكه الاول انه لو لم يكن العلم الضروري
في معناه مانعا من حدوث العلم الكسبي لا يمكن حدوث العلم الكسبي
لو حدث العلم الكسبي لكان مانعا من نفا، العلم الضروري وهو ممتنع
فانه لا يخفى ان جعل الباقي مانعا من حدوث الحوادث لا استقلاله
بالوجود في حالة النفاذ اولي من جعل الحوادث مانعا من نفاذ التام
مع كونه غير مستغن في حدوثه عن العلم الموجه لحدوثه وارجح
علمه ما اذا اجتمع صدرا واكبر من صدرا العلم الضروري حيث انما
يكون مانعا من معناه لقومها في الممانعة بالنسبة الى الواحد
منها المسائل الثلاث انه لو لم يكن العلم الضروري في حال معناه
مانعا من ضده لا يمكن العالم بنفسه وامله ولدته من ارادة
علمه بذلك وهو ممتنع مخالف للمعقول واصح ابو هاشم في القول
المخالف من ان العلم الضروري بالكسبي مماثل للعلم الكسبي و
من علم حياي لما علم الكسبي امكنه به باحد ضد واحد من
اصداده فكذلك العلم الضروري ضرورة ان ما ثبت في حد

المسلكين كون ثابتا لئلا ينكفخ العلم الفيزيقي الاخر ولا بد من
النفسه على ما في هذه الحجة اما الحجة الاولى للحجائي قوله لو لم يكن العمل
الضروري في نقابة ما نفا من العمل الكسبي لا يمكن حدوث العمل الكسبي
مسلم بولم ولو حدث العمل الكسبي لكان ما نفا من نقابة العمل الضروري
لاستلزام ذلك واستقاء العلم الضروري وان كان لازما عند حدوث العمل
الكسبي فلسلان العمل الكسبي مانع منه بل العلم خلق الله تعالى في ذلك
الوقت لكونه عرضا متحددا وان سلمنا كون العمل الكسبي الحوادث ما
نفا منه ولكن لا نستلزامه ليس اولى بالمانع قوله لان السابق مستقل
بالوجود مستغنى عن العلة لا يستلزم ذلك ساء على ان العمل الضروري
عندنا فرض والغرض غير باق على ما سياتي ومعنى بقائه ليس الا
بمعنى محدد امثاله من غير تحلل باصل فحسوس وان سلمنا كونه با
قيا من غير محدد فلا يستلزم كونه اولى بالمنع قوله لانه مستغنى عن
العلة قلنا الا انه بعد عنها والحوادث في اول حدوثه قريب من
العلة فيكون لذلك اقوى واما الحجة الثانية فلا نستلزامه لولم يكن
العلم الضروري في حاله نقابة ما نفا من صد لا يمكن العالم بنفسه من
ارادة علمه بنفسه لا يمكن القول بانه ليس مانع ولا يلزم من ذلك التمكن
من ازالته لحوازا لخلق الله تعالى له العدة على ازالته بحكم حري العا
دة واما حجة ابراهيم فمضى لانه لا يسهل واما حتى يقولوا لا نستلزام
من علمه على كسبي امكنه ازالته باحد ضده اذ هو غير موجود
للفقد ولا لغزوه على ما سياتي وان كان يمكن ازالته باحد ضده و
لكن لا نستلزامه يلزم من حوازه ذلك العلم الكسبي حوازه في العلم
الضروري قوله لان العلم الضروري مماثل للعمل الكسبي فيقول وان
كان مماثل له من حيث هو علم الا انها تفرقان بانه العلم واليقين
وعلى هذا فامكن ان يكون ذلك حاز في العلم الكسبي لخصوص نفسه
وان نقى الضروري مانع من احوال الرابع هون من اعتمد
على حيل عظيم لا يقدرون على تحريك هذه يكون ثقله المانع من تحريكه
ما نفا من محدد سكون مضاف الى سكونه فالله اعلم بالصواب
وانه اسما السكون المحدد في مثل هذه الصورة بحرك التولد
عنها انها اختلفا فذهب الحجائي الى ان الاعتماد لا يتولد عنه شيء اصلا
لا حركة ولا سكون وانما المولد للحركة والسكون الحركة وذهب

ابو هاشم في قوله ان الاعتماد لا يتولد السكون بل الحركة وفي قول اخر
لان الاعتماد قد يتولد الحركة والسكون لكن فيما ساء من المعتمد بحركة
وذهب بعض المعبرين الى ان المعتمد على الحمل يتولد السكون في ما
يقدر منه على تحريكه لو فصل منه دون غيره ومنهم من صار
الى ان المعتمد على الحمل يتولد سكونه في جميع احواله وهذا الاختلاف
مبنى على القول بالمنع وقد اطلقناه وعلى القول بالنولد وسببنا
ابطاله عن اناس من اصنف كل مقالة بما خصها بهرنا فنقول
اما القول بان الاعتماد لا يتولد سكونا بل هو من ابطال القول بان
لتولده مطلقا وهو خلاف ما ذهبهم وذلك لان من الصق
حجر احملا واعتمد عليه فاننا نتأهده سكونه مترنبا على الاعتماد
في جهة الا لصاق ولو تركه لهُوى لما فيه من الاعتمادات الا انه
له وليس سكونه لما فيه من الاعتمادات اذ هو مقتضاه للهو
فلو لم يكن القول لعدم استناد السكون الى ما وجد منه من
الاعتماد مع الاحساس لمساهمة ترنبا لسكونه عليه لا يمكن
ان يراه ذلك في كل ما قل بولديتي عنه وان كان ترنبا عليه
محسوسا والذي خصصنا به هاشم في قوله ان الاعتماد لا يتولد
السكون فيما ساء للمعتمد بحركته ان من اخطاه به ساء محكم من
جمع حواسه وخس رحله حجر غير ملصق بعينه والمخاطبة مسكن
لذلك الحجر باعتبار انه عليه على اصله وان لم يات منه بحركته فان
قال هو قادر على تحريكه بعد رار نقاع الموانع قلنا فليكن المعتمد
على الحمل العظم مسكنا للمعتمد الذي اعتمد عليه منه كونه
قادرا على تحريكه بعد رزوال الاضال والتالف المانع من
الحركة ثم يلزم ذلك في البعض الملاصق وكذا في كل بعض منه
للاخر احوال الحمل وهو غير قابل به واما القول بان الاعتماد على
الحمل اوجب سكونه كسبلة القدر الذي يقدرون على تحريكه بقدر
التصاليه فيلزم عليه حوازه سكونه جميع الحمل لانه اذا لم يكن
سكون ما اسبق جملة لا يصاله والبصا في المانع من سكون
ما اسبق جملة لثقله والقول بانه مسكن لجميع الحمل الاعتماد
عليه في كونه حادا للعقل وحادا للضرورة في حضوره عابه

ابطال التولد **الفصل السابع عشر** في تفارض الموانع و
الرد على المعتزلة فيه مذهب المعتزلة ان وجوب مستترين
في العدة والقوة لو محاذيا خلا في جهنم مختلفين وواجب
كل واحد منهما في جهة اعتمادات مساوية لا اعتمادات الاخر
في جهة بكل واحد من الاعتمادين مانع من تولد الحدب من
الاعتماد الاخر ولا مانع من الاعتمادين فانها لو ما عا لما
احتمعا وقد احتمعا ولا ان كل واحد من الحدب مانع من الحدب
الاخر لان من الحدب من امان ووجودها ادلا ووجود لواحد
منها ولا بالتالي لاحتماعها في لعدم ولا بالتالي فانه لا منافاة
بين وجود احدها وعدم الاخر ولو بانها لسا فلو لو سا فلو لا
فرض وجود احدها مع عدم الاخر واعلم ان ما ذكره من مبنئ
على طرفين وهما التولد والمنع اما التولد فبما في ابطاله واما
المنع فبما يطلناه وبعد تسليم الامر في الجملة ولكن لا ينكر
ان كل واحد من الاعتمادين مانع من تولد الحدب من الاعتماد
من احد الطرفين ما نفا من تولد الحركة من الاعتماد الاخر لثبات
فان لو سا فلو ما احتمعا وقد احتمعا عند ما اذا كانت اعتمادات
احد الطرفين ارند من تولد الاعتمادات في الطرف الاخر فان
سد لان الاعتماد انما يكون مانعا من تولد الحركة عن الاعتماد
الاخر بشرط ان يكون مساويا للاعتماد اذ احتما عليه و
اما اذا كان مرجوحا فلا فلنا فاد احارا سعاد المانع عن
المرجوح فما المانع من ادفعال شرط المانع ان يكون واحدا واما
اذا كان مساويا فلا وحت بعد تولد الحدب من انما كان
بناء على اسباب صلاحه ما عنة متولدا وان يكون شرط
صحة التولد عن الاعتماد الرجحان كما كان شرط صحة
المانعة المساواة او الرجحان وهو صفة لا يحصل لهما منه
الفصل الثامن عشر في محقق معنى المضطر وال
الشيخ ابو الحسن الاشرعي ان المضطر هو الملجأ المقدر
وه لدفع ضرر متوقع مقدس عدم المعدور الملجأ الله و
قال القاضي ابو بكر المضطر هو الملجأ على ما علة منه ضرر من

معدور انه لدفع ما هو ضرر منه وافق الجباني وانه على
ان المضطر هو الذي يفعل فيه العس فلا هو من قبل معدورا
ت المضطر عن ان الجباني لم يشترط ان يكون المفعول فيه
عن قادر على مدافعة الفاعل وشرطه انه وحاصل النزاع
في هذه المسئلة وان كان يرجح الى الاطلاقات اللفظية فانه
لذي قاله القاضي اخرها واما ما قاله الشيخ فانه يوجب ان
يكون الملجأ الى المطعوم الذي لا يصر عليه فيه وداعية
مصرفه الله مضطرا وهو خلاف وضع اللفظة والعرف و
اما ما ذهب اليه الجباني فباطل من ثلثة اوجه الاول انه لا يفسر
بالضعيف المدفوع اذ اجرك بدلا بالقوي ولم يفسد القوي
دفعه وبما علة فانه قد يفعل فيه العس فلا هو من قبل معدور
رة ومع ذلك لا يسمى مضطرا لثلاث احوال المضطر حكم يرجح الى
الحكمة وما فعل فيه محض محل الفعل وهو خلاف مذهب الجباني
الثالث هو من الملجأ الى دفع امر مصر فاعلم انه هو ضرر منه فانه
مضطرا وان لم يفعل فيه غيره فلا ولا حتى ان وجود المحذور
دون الحد نقص الحد لكون الحد وراع من الحد والحد يمسح ان
يكون وقد ورد بعض الاصحاب على ما ذكره الجباني وانه يعوض
احر فعال يلزم على ما ذكر ما ان يسمى الصريح مضطرا لصحة و
الحج المضطر الى احبارة من حيث ان الصحة والحج يفعل الغرضه
وكذلك ايضا الكلام في قدرته وسوارة وبما صانه وهو غير
وارد علمها حيث انها شرط ان يكون الفعل من قبل معدور
المضطر وما ذكر من الصفات فليست من قبل معدورات
المضطر فان قل فلو عرف على ما قاله القاضي لا يكون من حلق
فيه حركة الادعاء من مضطرا ومن حلق فيه العلم الضرور
مضطرا اذ لا ضرر عليه فيه والا يكون مساويا لمبته حالة
محصنة مضطرا اذ لا ضرر عليه فيه والا يكون مساويا لمبته
حالة محصنة مضطرا اذ لا ضرر عليه في ساولها وهو خلاف
المشهور المعهود من الاطلاقات عرفا فانه يلزم منه الاتبع
الفرق بين المضطر وغير المضطر اذا كان كل واحد من الفعلين

بكتساب قلنا المضطر في الحركة والعلم هو على أصل التقاضي
هو الملحق الهمما على الشرط المذكور واما من حلفت فيه بحركة
او العلم فليس مضطرا على الحقيقة عنده وان اطلق اسم
المضطر عليه فليس الا طريق التجوز واما ساو في المسئلة
فعدا حاب عنه بانه لا يحلوا بان يكون نفس المسائل للمسئلة
حاله المحضه عاقبه لها و غير عاقبه فان كان الاول فما خلا
عن ضرورة اكله لها وان كان الثاني فلا اسمه مضطرا على الحقيقة
بل يجوز المساربه حاله حاله من الحيا لها مع العاقبه واما
الفرق فنحن نحتاج بالاحكام اصد النعيلين والالحاق في الاخر
الفصل التاسع عشر في الملحق والمحقق معناه انعمت
الاشاعره والمعتزلة على ان الملحق ما در على ما الحيا الله وان لم
يفعل غيره منه فعلا وان اختلفت عباراتهم في معنى
الملحق فقالت الاشاعره الملحق الالفعل هو الفاعل الذي
سأله ضرر طاهر من ترك فعله والملحق الاترك الالفعل هو الله
سأله ضرر طاهر من الفعل وهو على وقوع عرف اهل العرف
في اطلاق لفظ الملحق وقد سددت عبارته ان هاشم فيه
معناه بارة الملحق الالفعل من فعل ما اخرج فعله عن الخفاف
الذم والمدح والملحق الاترك الالفعل من اخرج تركه عن استحقاق
الذم والمدح وقال بارة الملحق الالفعل هو الذي لو حاول
ترك الفعل لمنع منه والعبارة بان مدحولناه اما الاولى فانها
بأطله بالصبي والمحيون المحمول على الفعل بل المهيمة فانه
سبب ملحا وان لو يكن فعله ما استحق عليه ثوابا ولا عقابا
حي يقال بان الاحكام مستقط له وكذلك الحيا المكلف الالفعل
المباح المحاد وان لم يكن مستقطا للثواب والعقاب على فعل
المباح لان استقاط ذلك يستدعي سائده استحقاقه و
لا سابقه لذلك في الفعل المباح واما العبارة الثانية
فما اطلق من حرمة ان المحمول على قول او فعل بالحق الضرر
بعد ركونه غير مسموع عليه تركه وان كلفه الضرر بسببه
ومع ذلك فهو ملحق الله عرفا وان لم يكن ممنوعا من تركه

فان قيل علمه بما ناله من الضرر بعد ترك الاحتياط كما في
العادرون فانه ما من احد الا وعلم انه ينصرف بالعاقبه من سائر
هذه اذ في غيره من المبالا كما لمساها المعرفه والسران المحرفه
فيكون ملحا في تركه وهو خلاف العرف الثالث انه يلزم
على سابقه ان يكون الباري لها ملحا في ترك الصياح ضرر
على سبيلها وليس سببها عنها وكل من هذا شأنه ففعل
الصياح عليه يكون مسموعا وهذا فالسالمعير له ان اهل
الحنان ملحون في ترك الصياح لعلمهم بصحتها وبتقاسمهم
عنها بالله تعالى بعدد من ذلك فان قيل الملحق عند
ما هو ممنوع الله الضرر به قلنا يلزم على هذا الا يكون
اهل الحنة ملحين في ترك الصياح اولا ضرر عليهم في
فعلها لعدم التكليف الحنة وقد قالوا بانها سببهم الى
تركها **الفصل العشرون** في ان الفاعل لا يعود اليه من
فعله حك ولا يحد له سببه اسرما الاول فلا يعرف حلقا
من العقلاء وارباب المذاهب انه لا يثبت للفاعل من فعله حكم
اما على راي من لا يرى القول بالاحوال فظاهر واما من يرى القول بالاحوال
فذا ركبهم مختلفه والذي يحصر اصحابنا القائلين بالاحوال مسلكان
الاول انه لو اقتصر فعل الفاعل له حكمه كان الفاعل فاعلا بالفاعل
على ما سببه كذا العلم والعدده ونحوه والفاعل على التحقيق
ليس عير الله تعالى على ما سبق وفعله غير قائمه فامسح ان يوجب
له حكم كما وهذه لطرفه غير مستقره على اصول المعتزلة القائلين
بانه يكون البار تعالى مريدا بادراده حادثة لاني محل المسالك
الثاني انه لو اوجب الفعل لما علمه حكما او حاله لزم تحدد الاحوال
في ذات الله تعالى عند تحديد فعله واحداثة للثبات وحلول
الحوادث بذاته الله تعالى مسموع كما سبق وهذه الطريقة ايضا غير
مستمرة على اصول المعتزلة القائلين بتحديد كون البار تعالى مريدا
بتحديد الارادة الحادثة لاني محل فان قيل البار تعالى غير متصرف بكونه
عالم بتوابع العالم صل ووقوعه وتعد ووقوعه صار متصفا بكونه

عالمًا بوقوعه بعد تحديده حكمه وحاله بعد وجود العالم لم يكن ثابته
له فله فلنا العالم عمادة عمريه قام به العمل وعلى التاركه قد تم قام
بناتة ارا لا فهو عالمان لا والمخرد يحدث العالم لعلق عالميه
لا يفسر العالميه وعلى ما حققناه من اسناعات احباب الفعل للفاعل
حكم وحاله زائدة فتقدر ان يكون التارك فعلًا لظلمة والنزوا
لعباد فتسمع ان يعود اليه من ذلك حكمه او وصفه يكون ظالمًا شريرًا
ومفسدًا أو ما المعتزلة فيها استدلوا على ذلك بانة لو اوجب
الفعل لفاعلها حاله وكل ما شرطه الحماة بالحال الواحدة به
يكون عاقبة الى الجملة كالعمل والعدوه وكوه ويلزم من ذلك ان يكون
الفاعل للظلمة شئ والعدو شئ معًا موصوفًا بكونه عادلاً وطريقاً
وان يكون الموجب للحركة شئ والسكون في شئ معاً متحركاً ساكناً
معاً وهو محال وهو ضعف فاننا لا نسلم جرح الحكم عن محل العلة
وان سلينا ما ذكره غير اننا لا نسلم انصاف الجملة بكونها عادلة حا
يزة بالنسبة الى فاعل العلة كحجره والحجر محر من الجملة واما
الشبهة فقد انفق اصحابنا على ان لا يعود الى الفاعل من فعله
حال فكل ذلك يعود اليه سميها اسم وان كان لا يوصف الفاعل
للظلمة والحجر بكونه ظالمًا حاراً وكذا لا يسمى ظالمًا ولا حاراً احراقاً
للمعتزلة فانهم اوصوا سميها ظالمًا حاراً وان منعوا من وصفه بكونه
ظالمًا حاراً وبالجملة فحاصل النزاع في اسميه راجع الى اللغة التي
لا تثبت لها غير النقل عن اهل الوضع وقد عايننا عدداً من هؤلاء يقولون
الحجة به عن العرب يدل على ان من فعل الظلمة والعدو يسمى ظالمًا او عادلاً
ولا يكون فاعلاً للظلمة او العدو في ادعى ذلك علاجاً الى الدليل فان
فيل الدليل على ذلك من وجهين الاول ان قول الفاعل ضرباً من
عنه في اللغة لصدر الفعل من فاعله في زمن معين ولا فرق في
اللغة بين ان يقول الفاعل ضرباً من عمر او من قول فاعله في زمن
ضرباً من ذلك اذا قال ظلمت زيداً معناه فعلت في عمر وظلمت الثاني ان
من فعل الظلمة الشاهد يسمى ظالمًا بالاسم والاسم النظام مشتق
من الظلمة وعند ذلك فستد سميها ظالمًا ما قيام حاله وجهها

الظلمة او قيام الظلمة به وحلوله فيه او لا نه فعل الظلمة لا حاز ان يقال
بالاول بما سبق ولا حاز ان يقال بالثاني لو حصن الاول انه يلزم
ان يكون ما قام به الظلمة من اجزاء جملة الانسان سمي باسم الظالم
وهو محال فان نفض الانسان لا يقال له ظالم الثاني هو ان الظلمة قد يقوم
بالمظلوم كالا له العالم يخرج ويدعوهم بالاله التي تستعملها الظالم
تحركات السيف مضاد به ولا سمي المظلوم والسيف الذي قام به
الظلمة ظالمًا بل يتقوا القسم الثالث وهو المطلوب والحجاب عن
الشبهة الاولى انه وان تحقق ما ذكره بالنسبة الى بعض الافعال
فلم قالوا يلزم طرد ذلك في كل الافعال ولو لم يرد ذلك للزم ان
سمي الاله تعالى مفسداً وان يقال له افسد عند ما اذا خلق الفساد
وفعله في الزروع والثمار والمواشي وغير ذلك من الموجودات
وهو محال وعن الشبهة الثانية منع الحصر فما ذكره من الاقسام
ولا سبيل الى الدلالة على موقع المنع لغرض البحث والسير وقطرف
ما فيه كيف وان محرم اذا علم ان فعله مستند بسميها ظالمًا لانه
فعل ما هو محرم عليه منهي عنه او فعل ما ليس له فعلها ولو كانت مكسبة
للظلمة وعلى كل بقدر فسمع بسميها الرب تعالى ظالمًا لكونه فاعلاً للظلمة
فان قيل يمنع سميها من فعل الظلمة ظالمًا لكونه فاعلاً للظلمة
عنه لان من فسق وارتكب معصيته محصه ولا يتعدى الى غيره
فانه فعل محرم ولا سمي ظالمًا ضرورة ان الظلمة ما يتعدى الى الغير و
ايضا فانه اذا سمي ظالمًا لكونه فعل محرم ما منهيا عنه فلزم ان
يكون العادل من فعله واجباً ما مورايه ويلزم من سميها الرب تعالى
عادلاً ان يكون قد فعل ما وصح عليه وامر به وهو مقدس عن ذلك
وايضا فان ارباب اللسان وان لم يكونوا مفسدين للشرع لانه
من تكلم بالفواحش فله روى الشرع ظالمًا وان كان ما ارتكب
محرمًا ولا منهياً عنه ضرورة عدم روى الشرع بذلك وعدم اعتقاد
هم لذلك وعلى هذا فسمع ان سميها ظالمًا لكونه فعل ما ليس له اذ لا يمنع
لكونه فعل ما ليس له الا انه فعل ما نهى عنه ولمنع سميها ظالمًا لكونه
مكتسباً للظلمة فان مستندا لاسم الفاعل لا بد وان يكون معلوماً
لاهل اللغة والكسب فلم يكن معلوماً لهم قلنا لا نسلم ان من ارتكب

معصية خاصة به انه لا يسمى ظالما قولهم الظلم ما سعتك الى العثر ممنوع ويدل عليه قوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه وقوله تعالى ولكن ظلموا انفسهم قولهم يلزم ان يكون العادل من فعل ما موراً به لا ينسب لزوم ذلك على مقتضى ما ذكره ومرتكب ذلك وان سمي على ورود الشرع طالما او منع كونه مرتكباً للنهي شرعاً فما منع كونه مرتكباً للنهي عقلاً ونحن فلم يخص النهي بالشرع ليرد علينا ما ذكره فان سئل العرب قد سمي لحسه طالما وان لم يكن مرتكباً منها عقلاً وشرعاً ولهذا يقول العرب فلان اظلم من جبه بل قد سمي للمخادبة ذلك كما في قولهم طالما السهم وجاز اذا ما لعن نسه وظلم السقا اذا منع الرند ولو خرج بالحصص وظلمت السماء اذا جئت قطرها في اوانه ومطرت في عراوان المطر وقد قال الله تعالى كلما الجنتين اتتا كلها ولم تظلم منه سنا اي انت من غيرها من غير نقض قلنا ما ذكرتموه اما ان يكون مع الاعتراف منك لحواض صدور الظلم عن الجمادات والحيوانات العجاوات او مع الاعتراف به فان كان الاول فاما ان يكون السبب في شتمها ظالمه صدور الظلم منها او غير ذلك فان كان السبب هو صدور الظلم منها فلزم ان تسمى سبب الصغار المفترس ظالما والحمل الهاج الموزي ظالما والطفل الذي لا تميز له اذا صدر منه الاذي ظالما وهو محال غير سابع في اللغة وان كان اثماً فقد بطل قولكم ان الظالم من فعل الظلم وكذلك يبطل ان قلتم ان الظلم عن صادر منها قولهم يسع ان سمي ظالما لكونه فعل ما ليس في جوابه ما سبق ايضا في الوجه الاول قولهم العرب لا يعرف الكسب قلنا هذا مردود بقول العرب اكتسب فلان شرا واكتسب فلان خيراً ومثوبة وان سلينا الحصر فيما ذكره ولكن ما المانع من سميته ظالما كقيام الظلم به قولهم يلزم ان ما قام به الظلم من جزاء الانسان يسمى ظالما ولو قلتم باحاليته وهو مذهبنا ولهذا نقاه فلان اسود بالبشرة وكذلك نقاه فلان ابيض اللسان انا قاما بسوار بالبشرة والحزب باللسان ويدل عليه تسمية القلب في كلام الله تعالى متكبراً عند قيام الكبرياديه بقوله متكبر جبار قوله ليس كل ما قام به الظلم يسمى ظالما ممنوع

ممنوع قولهم المظلوم قد قام به الظلم ولا يسمى ظالما وكذلك السيف قلنا لا ينسب ما من الظلم لغير الفاعل فان الظلم عندنا هو لفعل المحرم على ما اسلفنا ولا يصدق ذلك محل قدرة الفاعل بلنا صحة تسمية ظالما في اللغة لكونه فاعلاً للظلم ولكن لا ينسب وجوب اطرا هذا الاستتقاق حتى يقال يسميه الرب تعالى ظالما لكونه فاعلاً للظلم ولهذا فان اسم الفاعل ضرورة في اللغة مشتق من فراد الما نيات فيها وهو مخصوص بالرحاحة المحصورة غير مطرد في الحرة والكون وغير ذلك وكذلك اسم الدابة مشتق من الرشب وهو غير مطرد في الانسان عرفاً لا غير ذلك من الاسماء عرفاً سلينا لزوماً الا طراد في الالفاظ المستتقة ولكن في عرف اللغة والشرع الا ول سئل والثالث ممنوع ولهذا فان كثيرا من الاسماء اللغوية مغيرة في الشرع ومحمولة على غير محالها في اللغة كلفظ الصلوة والوضوء والزكوة والامان ومحوها وان سلينا لزوم ذلك مطلقاً ولكن غايته لزوم تسميته من فعل الظلم ظالما بناء على امر ظني لا على امر قطعي وهو غير سابع في اللغات فربما يلزمهم على مقتضى اصلهم في تسمية من فعل الظلم ظالما ما بوجوب مناقضهم فيه وبيان من اربعة اوجه الاول ان يسمى النبي عليه عاصياً مفسداً شراً عند فرض صدور الصغار من المعاصي عدا ذهو غير ممنوع على اصلهم واطلاق ذلك على الاسماء تميم بالاجماع لما فيه من حطهم في اعين المعصومين السهم واهاتهم فيما منهم وذلك مما يصح على اطراف انوالهم عندهم وهو خلاف المفصود من التسمية واذا امتنع ذلك على المحدث فلان يسع على الخالق المحدث اولي الثناء انه لو خلق الله تعالى صفة الاحبار في شخص قابله انا كاذب واراد من قامت به الانبا بر اعماد لت عليه لغة فهي حرة لا محالة اذ هي مشعرة بما دلت عليه حسب اسمائها ان لو كانت مخلوقة لذلك الشجر واذا كانت خرافاً لم يخبر بها اما الله تعالى او العبد لا حاز ان يقال بالاول والا كان الله تعالى مخبراً بخبر وهو انا كاذب والله تعالى يتقدس عن ذلك وان

كان الثابت كون العبد محمداً ليس هو من فعله واذا
عاد ذلك المخرجان مثله في الظاهر والا كان الفرق حكماً
فان فعل صفة المحر وان لم يكن من فعل العبد فهو لا يصير
خبراً وكون ارادة العبد لا يسميها عملاً بنفسه و ارادته
من فعله فالخبر يكون متعلقاً بفعله فيكون محمداً فلنا
المحكوم عليه كونه خيراً انما هو الصيغة الدالة وصفاً على
المحرم عنه مع القصد والارادة لذلك والصيغة ودلالاتها و
صفاً على المحرم عنه ليس من فعله وان كان قصداً لانهما على
مادلت عليه وصفاً من فعله فلا يكون المحرم من فعله ثم ليس القول
كونه من فعله كونه لا يحقق للخبر وكون ارادة الابداء اولى من
كونه فعل الله تعالى مع انه لا يحقق للخبر وكون الصيغة ومع من
فعل الله تعالى كلف وانهم قدنا فصولاً في الحلق الله تعالى امثال افناء
العبادة في العبد ضرورة ارادها العبد عبادة فانهم قالوا لا يكون
رباً عابداً الثالث هو ان المصلي والصائم والعايد والحاشع ما
حوز من فعل الصلوة والصوم والعبادة والحشوع ثم
انفقوا على انه لا يسمى بهذه الاسماء الا من قامت به هذه الافعال
وهو خلاف اصلهم في الاسماء الماحوزة من الافعال حيث
لم يفرقوا فيها بين من قام به الفعل وبين من لم يقوم به ثم اذا
حازان شرطاً في تسمية من فعل الصلوة والعبادة
والحشوع مصلياً وعباداً وحاشعاً فقام فعل الصلوة و
العبادة والحشوع به فما المانع من اشتراط تسمية من
فعل الظاهر لها فقام فعل الظاهر الرابع هو ان العبد
الشاهد عندهم موحية لاحكامها عفاً ومع ذلك ما التزم
مواطر هذه الغائب حتى انهم قالوا العابد في الشاهد معلل
بالعلم والقادر معلل بالقدرة وكوه بخلاف الغائب حتى
انهم قالوا الباطن تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة والافعال
في الشاهد عن موحية للاسماء الماحوزة منها اعتدلاً بل ماحوزة

من الوصح والاصطلاح والقادرية واحده لله تعالى فلا يقلل
مخلاف الاسماء فقد سبق ابطاله في الصفات وهذا كما
في نقص عقابدهم وابطال قواعدهم **الفصل الحادي عشر**
والعشرون في الترك وحققت معناه اعلاناً بالترك
قد يطلق في اللغة على عدم الفعل ولهذا يصح ان يقال ترك
فلان الفعل فلان اذا لم يفعله وسواء تعرض لضده او
لا وسواء كان قاصداً له او لا كما في حالة النور والفضله
ولا مانع منه لغة مع سوعه وان خالف في بعض المتكلمين لكن
شرط ان يكون ذلك الفعل مقدوراً في العادة ولهذا فانه
لا يحسن ان يقال ترك فلان خلق الاجسام والالوان عند
عدم خلقه لها حيث لم يكن له الخلق مقدوراً وقد يطلق الترك
في غالب اصطلاح المتكلمين على موجود معدوم ومضاد لموجود
جوداً غير مقدور في العادة وذلك كما يقال ترك فلان الحركة
منه بالحركة بسيرة وكذلك بالعكس وترك فلان الحركة با
لسكون وبالعكس ولا يحصل تلاق ذلك عند كون كل واحد
من الضدين غير مقدور ولهذا الاحسن ان يقال ترك فلان
بمقدور او مامه الصعود الى السماء وخلق الاجسام والالوان
حيث لم يكن الصعود الى السماء وخلق الالوان والاجسام
مقدوراً للعبد ولا يحصل ان يقال ترك فلان حركة الاضطرار
الحركة الاختيارية والحرية الاضطرارية الصعود الى السماء
وعلى هذا ان اوجسار ربط الثواب والعقاب بالافعال فلا
يكون مرتباً بالترك بمعنى عدم الفعل بل بالاصطلاح
الاصولي وان لم يوجسار ساطة بالفعل بل جوداً فانض
العدم علامة على الثواب والعقاب فلا مانع من ارتباطه
بالترك بالمعنى اللغوي وعلى كل الاصطلاحين فيمنع
اطلاق ترك خلق العالم على الله تعالى اذا خلق الارض
غير مقدور ويحصر مسماع ذلك على الاصطلاح الجوهري
ان الترك كذلك فعل مضاد لخلق العالم وتقدس فعل الله تعالى

في الاصل غير ممكن فان مل اذا استرطت على الاصطلاح الاصولي
ان يكون الترك والمتروك معدورين من ترك الصلوة كفعل
ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة معدورة حال كون ضدها يقدر
ذاتا ولا يقولون بانها معدورة فان كان الاول فهو خلاف اصلكم في
معلق قدره واحده او قدرتين يصدر عن معدورة ان المفذور
لا بد وان يكون معاديا للمعدورة عند فلقها به وذلك بعضي الخصاص
الصدري وهو محال وان كان التلخيص فالصلوة غير متروكة لغوات
شروط الترك وهو خلاف السمع واصطلاح الفقهاء واحل اللسان
قلنا ليس المراد من قولنا محال ان يكون الترك والمتروك معدورين
معاً بل على سبيل البدل وذلك لاساق ما ذكرناه ومن المعتزلة من
شروط الترك ان يكون التارك متعمداً كالفعل الاكفاء عن صفة
وهو بعيد فانه اذا لم يعد كونه متصفاً بالفعل مع عدم النقص
كما في الفعل القليل في حاله اليوم فكذلك في الترك ومن المعتزلة
من زعم ان الترك من افعال القلوب وهو يضاف القلب عن ر
تأثير الفعل بخلاف افعال الحواجر وهو معد افعال العرب
بقول ترك فلان الغنم وان لم يحط بهم ما حصر في قلبه ومنهم
من لم يحونا طلاق الترك على الله تعالى وهو خلاف قولهم
وتركهم في ظلمات لا بصرون وبالجملة والتزاع في هذه الاطلاقا
ت امل في الاصطلاح ولا حرج فيه واذا ساء على ما اردناه من
الاصول ونفحاه من القصور فنعود الى المقصود من حلق الافعال
القول في خلق الافعال مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري رضي الله عنه انه لا تاثر للمعدرة الحادثة في حدوث
مقدورها وله صفة من صفاته وان احرك الله تعالى العا
دة فخلق بقدرها مقاديرها فيكون الفعل خلقاً من الله تعالى
ابداعاً واحداً تاركاً من القدر لوقوعه مقاديرها لقدرته ووا
فة على ذلك جماعة من اصحابه والقاضي ابو بكر في احد اقواله و
المحاضر من المعتزلة وذهب القاضي ابو بكر في قول اخر الى ان
المعدرة الحادثة مؤثرة لا في نفس الفعل القائم محل المعدرة بل

في صفة وحالة للفعل وهي ما يقول المعتزلة انها من روي الحدوث
والوجود وذلك لان المفهوم من الفعل مطلقاً ومن كونها حادثاً
اعم من المفهوم من حصول الغنم والنعوذ وعنهما من الافكار
الخاصة من حيث هو قيام وعود العذرة القديمة مستعمل
بالتاثير في اصل الفعل ووجوده واما القدرة الحادثة فهل
في مستقلة بالتاثير في الصفة اختلف قولهم فانه يقال مرة بانها
اثر للقدرة القديمة والحادثة واثبت معدورين قادرين من
جهة واحدة وواقعه على ذلك ضرار بن عمرو وقال مرة وعلمه بقوله
ان العذرة الحادثة مستقلة بالتاثير في تلك الصفة قولاً
بشر للمعدرة القديمة فيها كما لا تاثر للمعدرة الحادثة في معدور
لقدرة القديمة وواقعه على هذا الاستناد ابو اسحق وذلك
بما سدد من الاستدراج اسحق مع اشهره انكاره الاحوال و
ذهب امام الحرمين الى ان تاثير القدرة لا تاثر لها بوجه كفي القدرة
واثبات تاثيرها في حاله لا يفعل كفي التاثير ولا بد من سسه
فعل العبد الى قدرته وجوداً وله قدره الله تعالى بواسطة خلق
قدره العبد وذهب اكبر المعتزلة الى ان العذرة الحادثة مؤ
ثرة في حدوث معدورها وانه لا تاثر للمعدرة القديمة فيه
كما لا تاثر للمعدرة الحادثة في معدور القديمة وعند
هذا فلا بد من الاشارة الى ابطال تاثير العذرة الحادثة
في حدوث معدورها ومحقق بقدره ابطال مذهب القاض
والامام ابي المعاني ومحقق بقدره احسار الشيخ ابي الحسن في
الكسب والحلو احراً يقول ما ان العذرة الحادثة غير مؤثرة
في حدوث مقدرتها فعدا سبيلك على الاصحاب مسالك
ضعيفة **المسألة الاولى** انه لو حاز تاثر المعدرة الحا
دثة في الفعل بالاحاد الحار ياثر حاق في احاد كل موجود واللازم
تمسح وبيان الملازمة من وجهين الاول هو ان الوجود قضية
واحدة مشتركة فيهما من جميع الموجودات الممكنة على ما سبق
تقرر وان اختلف محاله وجهاه ويلزم من صحة تاثير العذرة

فيه العض الصحة في الكل ضرورة ايجاد المتعلق وانما
ثبت لاحد المثلين يكون باسبب الاخر الثالث هو ان المصحح للتأثير
في البعض بما هو الامكان المشترك على ما سبق في امتناع
خالق عن الله تعالى ويلزم من الاشتراك في المصحح لتأثير
القدرة الحادثة في المقدور الاشتراك في صحة التأثير و
بان امتناع اللازم منها عن موثرة في ايجاد الاجسام وما عدا
الافعال العامة كحل المعدة من الاعراض والطعوم والارواح
والالوان وكحو ذلك بالاشفاق ويلزم من اشفاق اللازم اشفاق
المكروم وهو غير سديد لما حققناه في امتناع خالق عن الله تعالى
والذي خصه همها هو ان عس ما ذكر في امتناع بان اثر القدرة
الحادثة في الاحاد لازم على القول بحوازيه لعل القدرة الحادثة
بعض الموجودات دون البعض وان لم يكن تعلق بان اثر فما
هو الجواب عن صورة الامتياز فهو نفسه جواب محل
الاستدلال ولا يخلص عنه **المسلك الثاني** لو كانت معدو
رات العباد مخلوقة لله تعالى فاما ان يكون مخلوق له وجد ان
له وللعدا احازان يقال الاول والاكالات مخلوقة
وهو خلاف العرض والاحازان يقال بالثاني والاولى منه
وجود مخلوق من جلاله وهو محال كما سبق واحازان
يكون عن مخلوق لله تعالى لانها لو امتنع كونها مخلوقة لله تعالى
لم يكن الاستحالة مقدورين قادرين والادوم تمتنع
بما نراه من اقرار العبد على العمل لئلا يكون الفعل مقدورا
للعبد فكيف ان يكون مقدورا للرب وسائر ان الفعل نفسه
يمكن المانع من كونه قادرا بعد ايجاد العدا انما هو استحالة وقوع
معدور الله تعالى من اقدار العبد فعند اقداره على الفعل **سجل**
ان يحرج ما كان مقدورا لله تعالى عن كونه معدورا فانه لو حرج
عن كونه معدورا للرب لسبب تعلق القدرة الحادثة به لم
يكن اولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة به وسبقا لتعلق
القدرة القديمة بل بقا ما كان على ما كان اولى من نفسه و
انبات ما لم يكن واذا ثبت كونه معدورا للرب وحيث ان يكون

الرب

الرب تعالى حالفه وسدعه من حيث انه يسجل انفراد العبد
مخلوق ما هو معدور لله تعالى وهو صنف ايضا اذ يقال ان يقول
وان سلطنا الملازمة فلا نسلم ان شفاء اللازم والقول بان له
امتنع كون افعال العباد مخلوقة للرب لو لم يكن الامتناع
معدورا واحدا من قادرين لا نسلم ان حصر وما المانع من
امتناع كونها مخلوقة له لا امتناع فيقول قدرته لايجاد الافعال
لذا نراها وان كان المانع من خارج فما المانع ان يكون غير ما ذ
كروه ولا يترق له نفسه بغير الحث والسير وهو غير
نفسه كما بعد مرتبة وان سلطنا حصر المانع فما ذكروه ولكن
لا نسلم اتفاق قولهم بل اقدار العبد على الفعل بحسب كونه
معدورا للرب لا نسلم ذلك قولهم لان الفعل من اقدار العبد
يمكن في نفسه والمانع من كون الرب تعالى قادرا عليه بعد
اقدار العدا انما هو استحالة كون المعدور الواحد من قادرين لا
نسلبها ايضا حصر المانع من كونه قادرا على فعل العبد فما ذ
كروه ولا يسئل الى الاسان به الا بالحث وهو غير نفس
وان سلطنا كونه معدورا للرب تعالى من اقدار العبد ولكن ما
المانع من ان يكون مقدورا له مشروطا بعدم اقدار العبد
عليه وعند اقدار العبد لا يكون معدورا للرب تعالى الجواب
شرطه هو وان سلطنا كونه معدورا للرب تعالى من اقدار
العبد مطلقا لا شرط ولكن ما المانع من ان يكون اقدار
العبد ما يقاسر دوا اقدار الرب تعالى قولهم ليس جعل
الحادث انما من استمرار ما كان اولى من العكس ولنا
فيما حوينا اذ للبرح لا يكف في مقام الاستدلال وما ذكروه
من البرح في حصر موجب للبرح كلف وهو معادل بمثل فان
الشيء في ابتداء وجوده لغيره من نفسه يكون اقوى منه
في حاله دوامه لبعده من نفسه كما عدم خبره وان سلطنا كونه
معدورا للرب تعالى مع كونه معدورا للعبد ولكن ليس
نفسه الى الله تعالى بالاحاد لكونه معدورا له اولى من نفسه
الى العبد لكونه معدورا له والرب تعالى وان كان اقدار العبد

قليل لا معنى ان مقدوراته اكبر واعظم وليس في ذلك ما يجب
 الترجيح بالنظر الى معدور واحد ولا يستلزم القول بكونه
 مخلوقا نهيا لانه محال كما تقدم ولانه على خلاف الاجماع
المسلك الثالث الرب له قدرة على مثل الاحساس
 التي هي معدوره للمعد وعند ذلك يحسن ان يكون قادرا على
 معدور المعد فانه لو لم يعدر على معدر على مثله على طرف
 فادائه قادر على افعال العباد فاداء حدث وحب ان يكون
 مخلوقا له لما تقدم في المسلك الذي قبله وهو ايضا غير
 مستبعد ان يعقل لا يشكر بانه الرب قادر على مثل معدور
 المعد على ما هو مذهب السلف وان سلم كونه قادرا على مثل فعل
 المعد ولكن لا يشكرانه يلزم من ذلك ان يكون قادرا على فصل
 المعد وما المانع من ان يكون بعض ذلك الحسن شرط او ان
 لا ير معدور المعد ما يغفر لو كان يلزم من تعلق فذرة الرب
 مثل معدور المعد لكونه مثلا له ان يكون متعلقه بمقدور
 المعد للزمان تعلق القدرة مثل معدور الرب لكونه قادرا
 على مثله على ما قررناه وهو محال وان سلم كون الرب له
 قادرا على فعل المعد فلا يلزم ان يكون هو الخالق له على ما سبق
 في المسلك الذي قبله **المسلك الرابع** لو كان المعدور
 حادلا افعال نفسه لا يمكن ان يريد من افعالها هو ضد ما
 دالله في وعند ذلك فاما ان يقع مرادها وهو محال لما
 فيه من اجتماع الضدين واما الاصح واحده من مراديهما
 وهو محال لان وجود كل واحد من المرادين ممكن الوقوع
 معدر انفرادا من ربه وتعلق قدرته او قدرته بقلو
 لم يقع مرادها فاما ان يكون المانع من وقوع كل واحد من
 المرادين تعلق ارادة الاخر هو اده وقدرته بمعدوره
 واما ان يكون المانع من وقوع كل واحد من المرادين وقوع
 مراد الاخر لا محال سواها فان كان الاول معدر
 الملك الذي قبله ان كل ما كان معدورا للمعد هو معدور
 للرب معه فاداء كان تعلق قدره الرب بمعدور المعد بانها

من وقوع

من وقوع معدور العبد بقدرته فهو المطلوب وان كان الثاني
 واما ان يكون المانع من وقوع مراد كل واحد منها وقوع مراد
 الاخر وعدم وقوعه فان كان الاول فنلزم من امتناع وقوع
 نوع المرادين وقوع المرادين وهو محال وان كان الثالث فلا يخفى
 ان المانع لا بد وان يكون ممانعا من وقوعه وعدم احد المرادين
 غير مناف لوقوع المراد الاخر لصور احبا غيرها واما ان يقع مراد
 احد هادون الاخر وهو ايضا محال لان عدم حصول مراد احد
 ها اما ان يكون مع معاد قادر به فان كان الاول فهو ممنوع
 لان قادر كل واحد منها اذا كانت باقية وترجح مراد احد
 ها على الاخر اما ان يكون لذات ذلك المراد او لا من خارج لا
 حابر ان يقال بالاول فان مراد كل واحد منها ممكن لذاته و
 الممكن لذاته هو ما فرض وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته
 سبحانه وان كان الثاني فذلك الى خارج لا بدواه يرجع الى
 ترجيح احد القادر على الاخر اما بان ياتى في معدوره اكبر
 من ياتى الاخر في معدوره او بان ما يفعله معاد ربه من
 الامثال اكثر مما يفعله الاخر والاول باطل لان الموجد
 لا يفعل الزيادة والنقصان فلا يكون التأثير فيه قليلا
 للزيادة والنقصان والثاني باطل لاستحالة اجتماع المثليين
 وانما ان كان عدم حصول مراده لا مع معاد ربه فهو محال
 لان احد القادرين لا يمكنه اعدام قادره الاخر حال حصول
 قادره لما فيه من اجتماع الوجود والعدم في شئ واحد
 من جهة واحدة وان كان اعدامه لعاد ربه في الحالة الثا
 نية من حال وجود قادره عدم القادره في الحالة الثا
 نية من وجودها لا يمنع من وجود معدورها لانه ان
 كان وجود المعدور مقارنا للقدرة على ما هو مذهبنا
 عدم القادرية في الحالة الثانية لا يمنع من وجود المقدور
 مقارنا للقادرية في الحالة الاولى وان كان وجود المقدور

لا يقع الا في الحالة الثانية من وجود القدرة وعدم القدرة في
الحالة الثانية لا يمنع من وجود المعدور في الحالة الثانية
نه كما هو مذهب المعتزلة كما سبق محصوه وهذه الحالة
اللازمة انما لزمت من فرض كون القيد موحدا لفعاله نفسه
فكون محالا وهو من المبدأ الاول في الضعف ايضا لتقابل
ان يقول اصناع الادارة العذبة والحادثه على التضادا ما ان يكون
محالا او لا يكون محالا فان كان محالا فهذه المحالات اللازمة
من الاقسام المذكورة انما هي لازمة فرض اجتماع الارادتين لا من
كون القيد خالف الفعل وان لم يكن اجتماع الارادتين محالا فيجب
اعتقاد عدم الاستحالة في بعض الاقسام اللازمة عن اجتماع
الارادتين لازما ليس محالا لا يلزم عنه المحال وايضا فما المانع
من عدم وقوع المراد من قولهم بان وقوع كل واحد من المرادتين
يمكن بعدا لا يفرار مسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون ممكنة
الاجتماع لخو ان يكون الامكان مشروطا بحاله الا بعد وان سلم
الامكان حالة الاجتماع ولكن لا يسئل احصاء المانع من الوقوع
في تعلق الارادة والقدرة ووقوع المراد وعدم الاطلاق على مانع
غير المذكور لا يدل على عدمه في نفسه كما عدم محصوه سلمنا المحر
ولكن لم قال بان المانع ليس هو تعلق القدرة بالمعدور قوله لا يابينا
ان كل ما كان معدورا للقيد فهو معدور للرب تعالى ممنوع على ما سلف
في المسائل المذكورة وان سلم ان كل معدور للقيد فهو معدور
للرب تعالى ممنوع على ما سلف في المسائل التي قبله وان سلم ان
كل معدور للقيد فهو معدور للرب تعالى ولكن ما اللازم منه قوله لانه
ان كان تعلق قدرة الرب بمعدور القيد مانعا من تعلق قدرة القيد
به فهو المطلوب ليس كذلك فان العرضان تعلق قدرة كل واحد
نزهة بمعدوره مانع من تعلق قدره الاخر بمعدوره فهذا و
ان لم يرد منه ان امتناع تعلق قدرة القيد بمعدوره مانع من تعلق
قدرة الرب بمعدوره وكما يلزم منه امتناع كون القيد هو الفاعل

القيد

الفعل نفسه فيلزم منه امتناع كون الرب هو الفاعل لفعل القيد
وهو المطلوب ايضا من حاشية وان سلمنا امتناع عدم المراد
فما المانع من وقوع احد المرادتين دون الاخر قوله لان عدم حصول
مراد احدهما اما ان يكون مع معار فادرسه او لامع بقاء قدرته
قوله لان مرجح مراد احدهما على الاخر اما ان يكون لذات المراد او لامر
خارج فلنا ما المانع ان يكون لامر خارج قوله وذلك الخارج لا بد
وان يعود الى مرجح احد العادتين على الاخر ما ذكر غير مسلم وما المانع
من ان يكون امتناع مراد احدهما الا لمرجح قدرته الاخر قدرته بل
لاختصاصه بمانع لا وجود له بالنسبة الى الاخر وان سلمنا ان لا بد
وان يعود الى مرجح قدرته احد القادرتين على قدرته الاخر ولكن
لا يسئل حصول المرجح فيما ذكر وعدم الاطلاع على غير المذكور لا يدل
على عدمه في نفسه على ما علم وان سلمنا ان امتناع وقوع المراد مع
بقاء القادرتين فما المانع من امتناعه مع بقاء القادرتين قوله لان
احد العادرتين لا يقدرا على اعدام قدرته الاخر في وقت حصول قاي
درته مسلم ولكن ما المانع ان يكون مانعا لا يتبدل وجوده في
وقت مكان وجودها وعند ذلك تسمع وجود المعدور معها سواء
فلن يقارن له للقدرة بعد وجودها كما هو مذهبنا وفي الحالة
الثانية من وجودها كما هو مذهب الخصم اذ لا وجود للقدرة عليه
ولنا امتناع ذلك فما المانع من كونه مانعا لهذه الحالة الثا
نية من وجودها قوله لان ذلك لا يمنع معه وجود المعدور لا يسئل
ذلك وما المانع من القول بان القدرة في المعدور في تاني الحال من
وجودها مشروطا بغيرها الى الحالة الثانية من وجودها
كما قد مناه من مذهب بعض المعتزلة سلمنا امتناع ذلك غير
ما ذكره بعضنا امتناع حوار تعلق قدرة الاله بالحرية والسكون
مما ع حوار تعلقها بكل واحد منها بعد الانفراد مع لزوم كل
ما ذكره من الاقسام فما هو الجواب في صورة الالتزام هو الجواب
في محل التعليل **المسلك الخامس** لو صلح القدرة الحادثة
للاحاد والاحداث للرفق منه حصول مخلوق من حالته واللازم

ممنوع ومان الملازمة ان القعدة الحادثة لو كانت صالحة للاجاء
لكان مقدورا بعدد الرب تعالى وان ذلك هو ان العبد اذا كان
قادر على اتحاد السكون في الجوهر فلا نزاع في ان الرب تعالى قادر على
اتحاد السكون ايضا ذلك الجوهر وعند ذلك فاما ان يكون ما هو
متعلق قادر لله تعالى هو عين ما هو متعلق بقدرة العبد او غيره
فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فباطل ايضا لان
المقدور قبل وجوده عدم صرف والعدم الصريف ممنوع وجود اعداد
متمايزة فيه حتى يقال بان منه ما هو مقدور للرب ومنه ما هو
مقدور للعبد وسعد حوازا للتعدد والنفار فيلزم ان يكون
مقدورا بعدد مقدور الله تعالى وسائر من وجهين الاول ان الاحتياج
منعقد على ان الرب تعالى قادر على مثل كل ما بعدد العبد عليه فو
حب ان يكون قادر على فعل العبد ضرورة كونه قادر على مثله
لان ما ثبت لاحد لمثلين يكون ثانيا للمثل الا حادثة هو ان الله
تعالى قادر على بعض الموجودات بالاتفاق والمصلحة الملك انما هو الامكان
على ما بعدم وفعل العبد يمكن فكان مقدور الله تعالى واذا كان
مقدورا العبد هو مقدور الرب تعالى لزم حصول مخلوق من حالته
وسان ذلك هو ان التاخر تعالى لو علم حصول المصلحة في اتحاده هو
لذلك الفعل فحينئذ يحاول التاخر تعالى اتحاد ذلك الفعل ولو قدرنا
ان العبد يحاول اتحاد ذلك الفعل فاما الا بوجد ذلك الفعل او بوجد
لا حاز ان يقال بالاول لان الفعل كان ممكنا فاما الا وامتناع الوجود
ما ان يكون لتعلق قادر به كل واحد منها او لوقوع المقدور وكلوا
عدم القسمين محال لما بعدم في المسلك الذي قبله وان كان
الثاني فاما ان يكون وجود ذلك الفعل باصدها او بها لاجازان
بها بالاول لا يستوانها في الاستقلال بالتاخر وعدم الاول
لونه وان كان اثنا فقد لزم وجود خلق من حالته وهو
محال كما بعدم معرفه وهو بعد عن المحقق ايضا ان تقابل ان
يعول لا سلمنا لو صلحت القعدة الحادثة للاتحاد للزم منه وجود
مخلوق من حالته فلو لم يلزم ان يكون مقدورا العبد مقدورا

للرب

للرب لا سلمنا ذلك قولهم اذا كان العبد قادر على اتحاد السكون في
الجوهر فالرب قادر على اتصافنا بالرب تعالى وان كان قادر على اتحاد
السكون في الجوهر فلا سلمنا ان العبد قادر على اتحاد السكون في الجوهر
فلا سلمنا ان العبد قادر على اتحاد السكون في الجوهر اما على اصول
اصحانا فظاهر فان مقدوره لا يخرج عن محل قدرته وهو لفعل
القاهر به والسكون قصده في الجوهر فلا يكون مقدورا للعبد
ولا هو مخلوق له بل هو مخلوق لله تعالى واما على اصول المعتزلة فهو
مستحق مذهب كثر كتمانهم ومعروضا على هذا فقد بطل
كل ما عدا ذلك من الاحكام والاقسام وان سلمنا ان العبد قادر
على اتحاد السكون في الجوهر وكذلك الرب تعالى ولكن ما المانع من
بعد المقدور قولهم لان المقدور قبل وجوده عدم صرف
والعدم لا يمارفه فلنا لا سلمنا ان عدم صرف بل عدم بضاف
واذا كان كذلك فلا سلمنا الاعداء المصافه لا يمارفها وما ذكره
من الوجهين في بيان ان مقدورا العبد هو مقدور الرب بعدد
السعد في السكون المقدور فقد سبق ابطالها ما تقدم وان
سلمنا ان مقدورا العبد هو مقدور الرب تعالى فلا سلمنا ان يلزم
من ذلك وجود مخلوق من حالته بوما المانع من كونه مخلوقا
للمقدور الرب من غير ياتى في اتحاده قولهم لو علم الله تعالى
ان المصلحة في اتحاده هو لذلك الشيء فيحاول اتحاده ولما متى علم
ان المصلحة في خلقه لذلك الشيء اذا تمكن ان يكون مخلوقا له واذا
لم يمكن الاول مسلمنا الثلث ممنوع فلم يلزم ان يلزم من كونه
مقدورا له ان كان كونه مخلوقا له ولو لم يلزم ذلك في حق الرب لزم
مثلية في حق العبد ولم يقولوا به وان سلمنا ان كان كونه مخلوقا
له ولكن منى او علم الله تعالى ان العبد يحاول اتحاده وحلقه
اذا لم يعلم الاول ممنوع والثاني مسلمنا فلم يلزم بالمحاولة لا
عاده مطلقا سلمنا ان كان المحاولة للعبد والرب معا ولكن
لم يعلم باسراع عدم الوقوع او وقوعه بقدرة احد هادون
الاحراز ما قبلها بعد سبق ابطال في المسلك الذي قبله
المسلك الثاني ان لو كان العبد موحدا لافواه نفسه

فقد ما يوجد منه الفعل ما ان يصح منه الترك بدلا عن
الفعل والفعل بدلا عن الترك او لا يصح منه ذلك فان كان الاول
مرجح احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على مرجح اول
يتوقف على مرجح فان توقف على مرجح بذلك المرجح اما ان
يكون من فعل العدا ومن فعل الله تعالى او لا من فعل احد فان
كان من فعل نفسه فقد حصل ذلك المرجح اما الا يصح
معه الترك او يصح معه الترك فان كان الاول فهو محذور
عن حصار وان كان التثنية فكل ما هو ممكن ان يكون لا
يلزم من فرض وقوعه المحال فليس فرض الفعل بارة والترك
اخرى وعند ذلك ففرض الوجود دون العدم ان كان لا
مرجح فقد مرجح احد الحائرين لا المرجح وهو محال وان كان
مرجح فمافرضه اول ليس مرجح وهو خلاف الغرض من القسم
لغية عايد وهو انه مع فرض وجود هذا المرجح هل يصح معه
الترك والحرا والسلسل يكون لازما وان كان وجود ذلك
المرجح لا يفعل احد فهو اما بدعا وحادث لا جائز ان يكون
قدما والا لما كان صفة للحادث ولا جائز ان يكون حادثا
اذ الحادث لا يستغنى عن محدث على ما سبق بغيره واما ان
كان احد الطرفين لا يتوقف وقوعه على مرجح فعيه وقوع
احد طرفي الحائرين من غير مرجح وهو محال على ما سبق في اثبات
واحد الوجود كيف وان يلزم منه ان يكون وقوع احد الطرفين
فيه لا يامر صدر من العدم هو ايضا حصر هذا كله ان كان
ن العدم من يصح منه كل واحد من الطرفين بدلا عن الاخر
وان كان لا يصح منه ذلك فهو محذور غير مختار وهذا
المسلك ايضا ضعيف اذ لقابل ان يقول قولكم اذا صح منه
الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل فلا بد لوقوع
احد الامرين من مرجح مسلك قولكم المرجح اما من فعل
العدا وفعل الله او لا من فعل احد مسلك ولكن لو قلتم انه
لا يكون من فعل العدم قولكم السلسل يكون لازما ممنوع و

ما المانع من كونه من فعل العدم على وجه لا يكون متمكنا به
تركة ولا يلزم من سلب الاحسان عن العدمية فعله للمرجح
سلبه عنية افعاله مطلقا وان سلمنا انه من فعل الله تعالى
فما المانع منه قولكم اما ان يصح معه الترك او لا والجد السلسل
يكون لازما فلنا ان عستم يكون محذورا انه غير مختار في تركة
يصدر وحوار المرجح للفعل فمسلك ونحن لا نسئ المرجح عن فعل
العدم بهذا الاعتبار وان عستم به انه وحدها بحاده فهو
ممنوع ونحن انما نتقي الحرج عن فعل العدم بهذا الاعتبار وان
سلمنا استناع الحرج على ما ذكرناه في المانع من صحة الترك مع
وجود المرجح قولكم يلزم منه التسلسل فلنا متى اذا كان المرجح
هو العدمية والاحسان او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلك
وذلك لان المرجح اذا كان هو العدمية والاحسان فليس ممسك معه
الترك ولا يتبقري المرجح احري بعد من الوجود حتى يعال التسلسل
او خروج ما فرض مرجحا عن كونه مرجحا على ما ذكرناه فان
هذا هو بيان العدمية وحاصرها وان سلمنا انه لا من
فعل الله فما المانع من كونه لا من فعل احد وان يكون قدما
قولكم انه صفة للحادث ممنوع والا كان يوحد الحادث
حادثا وهو محال فلو ان سلمنا دلاله بما ذكرتموه لكن غا
نه الدلالة على ان العدم غير مختار في فعله وليس فيه
ما يدل على كونه فاعلا مطلقا ثم ما ذكرتموه لازم عليكم من
وجهين الاول انه لازم عليكم في اثبات الكسب حسب انتم
كون الفعل مكتسبا للعدم غير محذور عليه وما ان ذلك
هو ان ما اسموه من الكسب وهو الفعل المعذور بالقدرة
الحادثة اما ان يكون بحيث يصح للعدم فعله الفعل يدل
الترك وبالعكس او لا وان صح فلا يدل من مرجح وذلك
المرجح اما من فعل العدا ومن فعل الله او لا من فعل احد
هل جرد الى اخر القسمه ولا بد من الحبر والتسلسل المنع
او حدوث الحائرين من غير مرجح الثاني انه لازم عليكم
في كون الفعل حاصلا خلق الله اذا القسم وارد عليه

حيث وروده على كون العبد خالقا لفعله فما هو الجواب
في صور الا لزام فهو نفسه الجواب في صور النزاع فان
صل الفرق بين التارك له والعبد ان صدور الفعل عن
العبد موقوف على الارادة والارادة في التأهد محذبه
فان صفت لا تحدث فان كان ذلك الحدث هو العبد لزوم
التسلسل فوجب ان يجمع الارادات الى ارادة ضرورة خلقها
الله تعالى في القلب اسداء ويلزم منه الحصر على ارادة الله تعالى اذ
عدمه مستغيبه عن ارادة اخرى فلا تسلسل فلنا وان كانت
الارادة للتارك عدمه فاما ان يصح معها الفعل بدلا عن التارك والتارك
بدلا عن الفعل اول فان كان الاول فلا بد لاحد الطرفين من مرجح و
الكلام في ذلك المرجح كاللزام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان
الملك فقد لزوم الجبر ولا خلاص عنه **المسلك الثاني**
ان ضلال الكافر وجهله عند حصوله مخلوقا للكا فوجوده باعادة
اختياره ولو كان كذلك لكان فاصدا له اذا قصد من لوازم الفعل
احصاءه واللامر بمسح فان عاقلا مالا يقصد لنفسه الضلال الجهد
فلا يكون فاعلا له احصاءه وهو فاسد ايضا اذا غاب عن القول بما
يفعله الكافر من الضلال والجهد لا بد وان يكون فاصدا له وقولكم
العقل لا يقصد لنفسه الضلال والجهد قلنا من اعلم بكونه ضلالا
وجهلا وان اناظر بكونه هدي وعلم الاول بسبله والثاني بمنوع
هذا فلا بعد ان يكون فاصدا لاجراءه مع هذا النظر فان قيل فاذا
كان قصده لاجراء الكفر موقفا على النظر بكونه هدي وحقا فهذا
النظر ايضا جهل فان كان القول منه كالقول في الاول لفرمان يكون
كل جهل سبقا جهلا اخر له عن النهاية وهو محال وان وقع الارب
الى جهل عن سبق جهلا اخر فذلك الجهد لا يكون مقصودا له
فلا يكون من فعله بل من فعل الله تعالى وبما في الجهالات مرسية عليه
وكان الكل يسد الى خلق الله تعالى بكونه فلنا بل لا بد من الاسباب
الى جهل لا يكون مقصودا ولا هو من فعله ولا يسع ان يكون بعض جهلا
لات مقدورة للعبد والبعض عن مقدوره كما في العلوم وذلك الجهد
الاول الذي ليس بعدد للعبد ان كان شرط في قصد ما في الجهالات

فلا يلزم ان يكون باق الجهالات مخلوقا لله بل جاز ان يكون
مخلوقا للعبد وان توقفت على شرط مخلوق لله تعالى كما في الحياة
فانها شرط كون الفعل مقدورا للعبد على اخلاف المذهبين
وان كانت الحسوة غير مقدورة للعبد فالسابق والمقتدر في المسئلة
مسلكا في الاول انه لو كان العبد خالقا لفعالها لفساد نفسه للوجود
خالق عن الله تعالى ووجوده انق عن الله بحال لما سبق ويلزم
من انشاء الارادتها سببا الملزوم المسلك الثاني انه لو كان
العبد موحدا لفعال نفسه ومحدثا لها عالماتها واللامر بمسح
فالملزوم وممسح وسان الملازمة ان لو كان موحدا لفعال فلا ر
عقلها ما ان يكون موحدا لها بذاته وطبعا او بالعدرة والاحصاء
لا حاز ان يملك بالاول اذ هو خلاف الاجتماع منا ومن الحصور
كف وانا قد هنا منسأ الاحقاد بالطبع في الزرع على الطامس
وان كان الثلث فالموصل بالقدرة والاحصاء لا بد وان يكون مقاصد
المال بوحده ومخصصه بالقصد دون غيره والاما كان وجود
ذلك المخصص بالوجود دون غيره اولى من العلى وان كان لا
بد من القصد فلا بد وان يكون القاصد للشيء عالما به فان قصد
العقل لما لا علم له به محال وان استلزم الملازمة فسار انشاء اللزم
هر انا العلى علما بضروريه من انفسنا عدم العلم بوجود اكثر حرم
كاسا وسكنا بناء حالة المشي والقيام والقعود والواردنا
قصد كل حرم من اخر من كان بناء حالة اسير اغنا بالمشي والحركة
والاحاطة به لو حدى اليه سبيلا بل ولعل ذلك من حال الحمل
العقل فما طنت بالحيوانات العجمادات البرية والجمرية الجوا
سه في سبها وسباعتها وطيراتها حتى الدرر والبعض
بل وكذا حال البائرة من مائة بل ابلغ من حيث ان النور
صد للعلم بالساق العقل، وقد قالوا انه فاعل لما صدر
عنه من الافعال العلية دون الكثرة وادانت انتقاء اللا
زم لزوم اسبأ الملزوم فان قيل سلما انه لا بد وان يكون الموحدا

بالقدرة والاختيار فاصداً لما يوجد وعالمه ولكن على وجه
كلى او على وجه جزوي الا اول سطر والثاني ممنوع فلم يلزم ان
عالمه فاصداً لما يوجد على وجه كل واحد وان كان جازماً خصوص
الواقع المخصوص من الحوادث كما ذكرتموه وقررتوه من احوال
العلاوة وانما سماع اشرط القصد للحزوي الحادث في
الاحداث هو ان التصديق سببه نسبة منه وبين القفا
صدقه فلو كان صفة له من حيث هو نسبة منه وبين
الفاصل والصفة باسبه للموصوف في الوجود فيكون القصد
ثامناً لذلك الحزوي في الوجود فلو كان حدوث ذلك الحزوي
مشروطاً بالتصديق لكان باسباً للقصد في الوجود
هو دورهم مع دوران سلبنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع
كون العبد جازماً لفعالته لكنه يدح في البدايات وابطال
الضروريات كما قال ابو الحسين البصري والمعلق بجملته
ذلك هو ان كل عاقل يعلم من نفسه انه فاعل لما يصدر عنه
من الحركات والسكنات الموافقة على رفق صدره وداعته
كتعامه وبقوده ومشيئه وعند ذلك من افعال مختلف
حركة الارتماس والمحور المسحب على وجه لا هاري فيه
ولا سلك فيه سلك واليدح في الضروريات لا يكون
مقبولاً سلبنا ان الفعل يكون العبد فاعلاً وتوجد الفعلة
غير ضروري لكن ما ذكرتموه معارض ما يدل على كونه مو
حداً وواعلاً وبارئاً من حيث المعقول والمقول اما
المعقول فمن عشرين وجهاً الاول انه يدق ما للدليل على
وجود العبد في الحادثة ما سبق وعند ذلك ولو لم يكن
القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل المعدور ولا في صفة
من صفاته لم يتبق من المعدور وغير المعدور معنى وفيه
ابطال دليل وجود العبد في الحادثة الثالثة انه قد ثبت
كون فعل العبد معدوراً للعبد فلو لم يكن مخلوقاً لكان

مخلو

مخلوقاً لغرضه لضرورة حدوثه ويلزم من كونه مخلوقاً للغرض
ان يكون معدوراً لذلك الغرض وعند ذلك فاما ان سعى معدور
للعبد او لا سعى معدور له فان كان الاول لزماً ووجود معدور
من قادرين وهو محال كما سبق وان كان الثاني ويلزم
منه ابطال دليل القدرة الحادثة وهو محتمل الثالث هو ان
الفعل المعدور واقع على حسب القصد واختيار والدا
عنه بخلاف ما ليس معدور فلو كان الفعل المعدور واقعاً
لفي القدرة الحادثة لما وقع على حسب القصد والداعية
كغير المعدور والرابع هو ان الاعمال الاحبارية مختلفة وملتزم
بأختلاف العبد حتى ان الابد الغوي معدور على حمل اصفاق
ما بعد رعلية الصنف ولو استويته عدم ما اثر القدرة
في المعدور ولما وقع التفاوت اصلاً وحتي وقع التفاوت
دل على ما اثر القدرة الحادثة في معدورياتها **الخامس**
هو انه لو كان علق القدرة الحادثة بمقدورها من غيريات
لها فيه لما امتنع بعلقها بالالوان والطبوع والجواهر و
المستحلات في العبد وحبب بعلق هذه الامور لم
يكن الا كونها مؤثرة في معدورياتها **السادس** هو انه
لو لم يكن قدره العبد مؤثراً في معدوره لكان معدوره
حاصلاً فيه بفعل الله تعالى ضرورة كما في حركة الارعاس و
يلزم من ذلك ان يكون العبد مضطراً الى الفعل وهو معدور
له وذلك محال **السابع** انه لو لم يكن القدرة الحادثة
مؤثرة في معدورياتها بل المؤثر فيه هو الله تعالى لا يمكن وجود
معدورات من العبد في غائبة الحكمة والاعمال الصنابع
البدنية والارضية المسندة الرقعة وهولا تستعربها
ولا تحط بها مع كونها معدور له لضروره وقوعها بفعل
الله تعالى وذلك محال **الثامن** هو ان معدور العبد له
طاقة وبعضه وخر وشر وذل وخشوع وفعل الله

لا يوصف بشئ من ذلك فلو كان سدور العبد غير مخلوق له بل لله
 تعالى لا يصف بهذه الصفات وهو محال **التاسع** ان من فعل
 الظرفانية سمي ظالما والشر شريرا والعسق فاستقاد الحز
 خرا والمعصية عاصيا والخشوع حاشقا الا عن ذلك ولا يخفى
 ان مقدرات العبد منتسبة الى هذه الاصناف فلو لم يكن من
 فعله بل من فعل الله سمي بذلك وهو محال **العاشر** انه لو لم يكن
 مقدرات العبد حاصلات بعد رتبة بل باحاديث الله تعالى لكان كفره تعالى
 باحاديثه تعالى وهو يمتنع لو حصل الا انه لو كان كذلك لكان الرب
 اصغر على العبد من ايلس اللعين من حيث اننا ليس داع الى
 الكفر والرب تعالى موصله وذلك غير لائق بالموصوف وباللطف
 وارحم الراحمين على ما قال تعالى اسرطيف عباده وقال تعالى وهو ار
 حمم الراحمين الثالثة انه يلزم منه الا يكون لله تعالى على الكافر نعمة على
 قدره فعل وهو محال لما سبق **الحادية عشر** هو ان العقلاء يستحسنون
 شكر المحسن ودم المسئى ولا يستحسنون سكره ولا دمه على سوا
 ده وباضنه وطولده وقصره وحركته ما لا يعاشيه ولو لم يكن
 شكره ودمه عليه من فعله واحياده لما حسر الشكر والذوق كما في
 الصور المسببه بها ضرورة التساوي في عدم باثر القعدة
الحادية الثانية عشر هو ان العقلاء يستحسنون الامر والنهي للقادر
 على الفعل وطلبة منه ورحمة عنه والوعد والوعيد عليه ولا يستحسنون
 ذلك فيما ليس مقدر كحركة الابدقاس ووجوه الكوه والالوان و
 الطعوم ولو شادوا في عدم باثر القعدة الحادثة في الكل لما حسر
 هذا الفرق **الثالث عشر** ان القول بكون العبد غير جالق لفعله ليس
 باب اثبات الصانع وذلك من حيث ان الطريق الى اثبات الصانع انما
 هو حدوث العالم وافتقاره لما حدث بالقياس على افعالنا
 الحادثة فاذا كان حكم الاصل في الاصل غير ثابت ففزع الفزع اولى
الرابع عشر ان الاجماع من الامة منعقد على ان العبد ما هو
 ونهى فلو كان ما امر به ونهى عنه ليس من فعله لكان ذلك
 تكليفا

تكليفاً ففعل العبد وهو تكليف بلا يطاق ولو امكن ذلك لا يمكن
 التكليف مخلوق الجوهر والالوان والطعوم بل المستحيلات وذلك
 محال كما سبق بقرينة في مسأله تكليف بلا يطاق **الخامس عشر**
 ان مقدرات العبد منتسبة الى حسنه وفضحه فلو لم
 يكن مقدراته من فعله واحاديثه لكانت من فعل الله تعالى ويلزم
 من ذلك ان يكون فاعلا للتعجب وهو محال من ثلثه ارجح الاول انه
 من فعل المسبح اذا كان مختار له فلا يصور فعله لا مقدر جهله
 عنه او احياجه اليه ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى شاهلا
 او مختابا وهو محال الثانية لو جاز عليه فعل المسبح لكانت سببا
 كما ذبا داعيا الى الكفر والضلال والبدع والعسق وافعال الشر
 كل ذلك محال الثالث انه اذا جاز عليه فعل الصالح فلا يمتنع عليه
 الكذب في وعده ووعده وكل ما خبر به ويلزم من ذلك ابطال
 الشرايع وكثيرا ان يكون ما احسننا به فضلا عن حاله **السادس عشر**
 ان مقدرات العبد من فعل الله لكانت حسنه
 بكل حال وليس كذلك **السابع عشر** انه لو لم يكن العبد مجرد
 الفعل لما كان الثواب والعقاب على فعل العبد محازاة له على
 فعله وقوله تعالى حرا بما كانوا يكسبون وقوله تعالى لئن لم يكن
 اساءوا بما عملوا وكفى الذين الذين احسنوا بالحسنين الا عن ذلك البراهين
 والدلالات السمعية وذلك محال **الثامن عشر** انه يلزم من كون
 العبد غير موحد للفعل ان يكون الثواب والعقاب من الله تعالى
 لا طريق المحازاة على الفعل ولو كان كذلك لحاز عقاب الاسباب
 وثواب الكفرة الاغنياء وعقاب الطامع وثواب العاصي و
 لم يبق لاحد وثوق بعمله ولا يخفى ما في ذلك تشوش الذنوب والخط
 في الشريعة وتعطل معنى الرسالة **التاسع عشر** انه لو كان التار
 قة هو الفاعل لمقدرات العبد وهو امر بهاديا عنها لكان
 امر العبد بفعل نفسه ما هياله عنه ولا يخفى ان امر الامر لفعله
 بفعل الامر وبه عن فعله بما بعد جهلا وحقا والرب منزه

عند ذلك كله **العشرون** انه لو كان الكفر والامان من فضل الله
لكان من فصايه وهدية وعدد ذلك تاما ان يكون قضاؤه حقا
او باطلا فان كان باطلا فالامان باطل وان كان حقا فالكفر حق
وهو محال وانما نابة امرا ان يرضى بقضائه وقدره او لا يرضى به فان
كان الاول لزم الرضى بالكفر وان كان الثاني لزم الرضى بالامان و
هو محال واما من حره المقول من حمة الكتاب والسنة و
اجماع الامتدما الكتاب فعول تعاد في لغز لمن تلب وامر عملها
لحا وقول تعاد من عمل صالحا لنفسه وقول تعاد ليلوكم ايك احسن
عملا وقول تعاد احسب الدين احترجوا السيات ان جعلهم كالذين
اسنوا وعملوا الصالحات وقول تعاد الدين امنوا وعملوا الصالحات لهم
مغفرة واجركم خير وقول تعاد الدين هم للزكوة فاعلمون الى غير ذلك
فربما يات الدالة على نسبة العمل الى العبد واما النسبة فعوله عليه
السلام انا الاعمال بالنيات وقول لا عمل الا لله وقوله لله المؤمن
خير من عمله وقوله اعملوا وقارب وسدد وافكل يدسر لما خلقه
واما الاجماع فهو ان الامة مجمعة على اطلاق والقول باضافة العمل
الى العبد وانما فاعل وانما فعل كذا وما فعل كذا وكذا فعله والفعل عبا
ن عن الحادث ممن كان قادرا عليه والفاعل هو العاقد ر على
احاد الفعل وان سلمنا ان العدة الحادثة غير موثرة في نفس
الفعل ولكن ما المانع من كونها موثرة في اثبات صفة للفعل
كما هو مذهب القاضى في كروالاسناد الى الحق وهو اولى لما
فيه من الحجج من الادلة الدالة على كون الرب ساعا لفاعل
العبد والآدلة الدالة على كون العبد فاعلا وموثر او لا يخفى ان
الحجج من الادلة اولى من العمل بالبعض وتعطل البعض والجواب
قولهم بالموحد لا حسارا بدوان يكون قاصدا لما يوجد وعالمه
على وجه كلي او جزوي فلنا القصد يجب ان يكون الى الشيء الذي
سئل به الحدوث والوجود وليس ذلك غير الجزوي لا الكلي
واذا كان القصد لا يكون الا للجزوي فما المقصود بحيلان يكون معلوما

لفرورة تعلق القصد بما حاده ولو كان المقصود المعلوم هو الكلي
دون الجزوي لكان المعلوم المقصود غير الحادث والحادث غير
مقصود ولا معلوم وهو محال قولهم لو استترت قصد الجزوي
من حيث هو جزوي لزم الدور كما قررناه انما يلزم ان لو كان
القصد نسبة وازدادة وليس كذلك بل المراد بالقصد الازدادة
والازدادة كما سبق عبارة عن صفة وجوده صالحة ان تنافي بها
مخصيص المعدور بحاله دون حاله والذي يحمل انه نسبة وازدادة
فانما هو تعلقها بالمعدور والدور ايضا غير لازم من تعلقها بالمعدور
الجزوي لان معنى تعلق الازدادة بالمعدور حصول خصيصه
سببنا الهامع في ان لولا الازدادة لما كان ذلك المخصص
ولا يخفى ان تفسير التعلق بهذا المعنى لا يلزم الدور اصلا
قولهم ما ذكرتموه نشكك في الضروريات ممنوع قولهم كل
عافل يعلم من نفسه انه موجود لما فعله ضرورة فلنا كل عافل
يحد من نفسه العلم بوجود فعله بما في القدرته او ان قدرته
موثرة في فعله الاول مسدود ولا منافاة منه وبين ما ذكرناه
والثالث ممنوع ولهذا خالف فيه خلق كثير ممنوع ما يحججه بقولهم
من العقل كما لا شاعره والعدرته والضروري ليس كذلك قولهم
لو لم يكن العدرته الحادثة موثرة لما وقع فرق بين المعدور
وما ليس كذلك بمقدور قلنا لا نسلم انه يلزم من عدم باثر القدر
الحادثة في مقدورها امتناع الفرق بين المعدور وبالسن
بمقدور كما لا يلزم من امتناع باثر العلم في المعلوم امتناع الفرق
بين المعلوم وما ليس بمعلوم اللهم الا ان هسوا امتناع تعلق
القدرة الحادثة بالمعدور ولا يستل العلم ولا يتوقف امتناع
الباثر امتناع التعلق بدليل العلم والا يدرك كمنه كمنه السلسل
للكار المعنى لها بقسام العدة الى موثرة وغير موثرة ومن
اصلهم ان الازدادة بما يقع بها الصفات الباطنة للحدوث كصرف
صفة افعل الى الاحباب والاستجاب وصرف الفعل الى التعظيم

والاهانة ومع ذلك فحدث الفعل عن واقع نهام كونه مراداً لها
وكذلك حكمه ان صفة الاحكام والاشياء في الفعل المحكم المعنى
واقعة بالفعل وهو غير موثر في ذات الله تعالى والجواهر او كثير من الاعراض
ض وان كان متعلق بها ومع معلومية به ولو سبيلوا عن الفرق لم
يحد والله سبيل قولهم بلزوم ما ذكرتموه وحود بقدر ريب
خالق فلنا بارين حالتي او قادرين بحرع وبكسب الاول
ممنوع والثاني مسلم ولكن لا نسلم سماع ذلك على ما سبق فترى
قولهم الفعل المعدور واقع على حسب الفعل الداعية قلنا لا يقع
للقصد عن الادارة والداعي لا معنى له غير علم الفاعل او اعتقاده
او ان طنه بما يتوقفه من نفع في فعله او دفع ضرره وعند ذلك
فلا نسلم ان الفعل المعدور واقع على حسب الفعل الداعية فان
الفعل الفاعل معدور للناظر بالاجماع منها ومنهم وهو عن واقع على حسب
العقد والداعية الله ان اليوم تضاد للعلو والادراكات با
الاجماع منها ومنهم وكذلك الحركة الواحدة لا على خط مستقيم معدور
من قصدتها على خط مستقيم وعن واقع على حسب قصده
وباعية بل يبلغ من ذلك ما يركب من حركة الحيوانات العجاوات
في طيرانها وسياحها وحركة احصائها الافتاحا والطبا فانها
معدوره لهم بالاجماع مع علمنا ان كل حركة منها على الخصوص
عن واقع على حسب العقد والداعية وعلى اصلهم المتولدات
من حركات الحمار من معدوره لهم وبعضها عن واقع على
حسب العقد والداعية وانما فانهم اشبهوا للعقد انما لا
نفاها كالحركات وبالاتقالم من الاعراض فانهم اوجوا احتضا
صه توفت لا بصور معدمه عليه ولا تاخره عنه فوقع لا يكون
على حسب العقد والداعية لان العقد والداعية متوقف
على الحيزين الفعل والترك سلمنا وقوع المعدور على حسب
العقد والداعية ولكن لا نسلم ان ما ليس معدور وليس كذلك
وساير من ثلثه اوجه الاول ان من طلب منه فعل باي فقد وقع

على حسب قصد الطالب وداعية وليس ذلك الفعل معدور الى
فان فعل زندي لا يكون معدور العر والاشياء التي لا اتفاق منا
ومنهم واقع على ان الشيخ والري واقعان عقيب الاكل والشرب
لفعل الله تعالى وفق العقد والداعية في الاكثر وليس ذلك
من فعل العبد الثالث انا قد اتفقنا على امكان خلق ارادة ضرورية
وداع ضرورية لفعل مخلوق في العبد بالضرورة على وفق قصده و
داعية ولا يكون فعلا للعبد سلمنا ان المعدور واقع على حسب
العقد والداعية وان ما ليس معدور ليس كذلك ولكن لا نسلم انه
يلزم من ذلك ان يكون المعدور مفعولاً لمن له العقد والداعية
فيما ليس معدور احد من تاتر العدة الحادثة فيه وهو غير مسلم وما
المانع ان يكون ذلك لكونه غير معدور لا لعدم تاتر العدة فيه
او لمعنى حر لا سبيل له نفسه بطريق فطحي كنفوانه اذا لم يستبعد
اسماع وقوع الفعل بالعقد والداعية مع وقوعه على حسبها
فكيف يستبعد وقوعه لا بالعدة الحادثة قولهم لافعال الاحتيا
محلته باختلاف العدة على ما ذكرناه قلنا النفاوت انما هو في
كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل
بالعدة قولهم لو لم يثر العدة الحادثة في معدورها لما سمع
تعلقها بالجواهر والالوان والطعوم والمستحبات كما في الفعل
فلنا هذا انما يلزم ان لو هبتوا ان علة تعلق العلم بالجواهر وباقى
ما ذكر عدم تاتر وهو غير مسلم ولا يربى فنكون ما ذ
كروه تمسكاً من غير علة جامعة وهو غير صحيح فان قيل فاذا قيل
سئلوا العدة بالمعدور من غير تاتر فليس تعلقها ببعض
المقدورات دون البعض ولا من العكس قلنا ليس كذلك فانه
لا مانع ان يكون لذاتها معصية للتعلق بما فعلت به خصوص
نفسه او ان يكون نفس ما لم يتعلق به ما نفا من تعلقها به و
هو لا فرق على القابل تاتر العدة الحادثة في معدور دون
معدور وكل ما يقال في الجواب في تخصيص التاتر فهو حواشي

خصيص التعلق من غير تأثير قولهم لو كان مقدور العبد
مخاوتاً للرب تعالى فانه لكان العبد مضطراً لله سبق حوايه
في النصول المقدمة قولهم لو كان الموت في معدودات العبد
العدرة العدة لحانان بوحده ففعله غاية الحكمة والاعتدال
وهو لا يشوبه عن حوايه الا اولنا بقول حوايه وان كان يعلم
خلاف العادة العالیه التلا وان كان ذلك ممتنعاً فيما
المانع من ان يكون ذلك لئلا زوال العدة الحادثة والعلوان
كان الموت في المعدودات العدة وذلك كسائر الامور
والعلويه وان كان الموت في الاله العدة العدمية قولهم
من فعل الظلم يسي طالما سبق الحواب عنه فيما بعد
قولهم لو كان الرب هو الخالق للكفر لكان اصرع العبد من
الليس على ما فرده فلنا هذا الاذم على الخضم من وجهين
الاول انه ان كان الموحد للكفر اصرع من الداعي اليه فالممكن
فيه خلق العدة عليه والداعي اليه والاول التوصل الى
الكفر مع علمه بوقوعه من مكنه اصرع من الداعي اليه ولهذا
فان في الشاهد لو خلق الله تعالى العمل الضروري كالتحضر او
ما علمه مني من سبله بطريق الوحي انه لو كان عبداً من العبد
والاموال لم يطع الطريق واحاف السبل وازتكى القوا
حسن فانه يكون اصرع من الداعي اليه اذا لم يكن مو
حدا ولا يمكن تلك العاضه والرب تعالى قد مكن عبده من
الكفر على اصلكم بما حققناه فليكن اصرع من الليس
الداعي وما هو جواب لكم عن هذا الا لرايه فهو جواب لنا
ههنا التلا انه يترجم على سياق ما ذكره ان يكون العبد
لكونه فاعلا للامان على اصله احق بالشاء من الله تعالى
لكونه مكناً منه غير فاعله وهو محال ليس قالوا انما كان
الرب احق بالثناء من العبد لانه لو لم يكن له ما وجد
العبد لايمان قلنا فليكن الرب احق بالدم على مكنه

من الكفر لانه لو لاه لما اوجد العبد الكفر بل قالوا الرب
سبح بحسن مكنه العبد من الكفر لفظه نوابه ما لا
من الكفر وامساعه منه فلنا الثواب عند كبرنا يكون
على الفعل ولا فعل عدمه وليس بفعل والمحقق ههنا انما
هو التمكن من الفعل وعدمه الفعل والتمكن من فعل الله
فلا يسحق عليه العبد ثواباً ولا فعل عمر صاب عليه فلو اثبت
لا ثبت على ما ليس من فعله وهو محال على اصلكم هذا كله اذ
علم الله تعالى ان العبد لا يفعل بما مكنه منه واما اذا علم انه لا
يسبح بما مكنه منه وانه بفعله فلا يعد محسناً كيف وان الجمع
ما ذكره ونسي على الحاق الغايب بالمشاهد وهو ممتنع كما
سبق ولو صح نسي فعل الله تعالى لئلا يفسد الخلق من
الفواحش واركانهم لها مع اطلاق علمهم وعلمهم لا
يزخرون كما نسي ذلك في الشاهد من السيد اذا ترك عبده
واما ان يتركه الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم
وهو محال قولهم من ذلك الا يكون لله تعالى الكافر نعمة
فلنا يدسها ما سبق ان سر مدهد اصحابنا انه لا نعمة لله على
الكافر من النعم الدنية وان احتل فواك النعم الدنيا وبنو
سامية ذلك في موصعه قولهم العبد لا يسبحون مشكور
المحسور ذم المتني ولا يسبحون الشكر والدم على سواده
وساكنه مسلم قولهم ولو لم تكن ذلك من فعله وناسه لما
حسن ذلك كما في السواد والبياض فلنا هذا انما يكون ان
لو سمان امساع الشكر والدم على سواده وباضه لعدم
بائنه فله ولا يسبل الله تبارك وتعالى كيف وان ما ذكره من
جع حاصله لا الاحكام على قصه بامر عزم وهو فاسد قولهم
البيول لا يسبحون الا امر والنهي للقدار مسلم قولهم ولو
لم يكن موحداً لما امر به لما حسن ذلك فلنا القول بامساع
الامر والنهي بما ليس من فعل المأمور انما ان يكون معلوماً
او غير معلوم فان لم يكن معلوماً اسبح الحرمه وان كان

معلوماً فاما بالضرورة او بالدليل لا سبيل الى الاول اذ ليس
دعوى الضرورة في محل الخلاف اولى من دعوى الضرورة في
الصد كقوله لو فعل بذلك فابل من بونه له من المعتزلة غير
الملعب كحل وان كان بدليل فلا بد من طرده ضرورة اصرا
والحصر على المع وعند ذلك فان احوالها بالعرف قد سبق ما
فيه وان عاد والاشبهه اخرى غير هذه الشبهة من النسبة
المذكورة عاد الكلام فيها كيف وان ما ذكره المفعل من استبعاد
الامر والنهي بالسن مفعول للمأمون والمنهي يعكس عليهم من
وجهه الاول انهم وعموماً ان العدرة الحادثة غير مؤثرة
في المدورة في حال حدوثها في الحالة الثانية من وقت حدوث
ثمها وقد بسا فيما بعد ما به يلزم من ذلك امتناع تعليق العد
دة بالمدورة ومع ذلك فهو مأمور ومنه في انك هو ان الذوات
تاسه عندهم في العدم والوجود حال دائمة عليها والعدرة
غير متعلقة بالذوات عندهم والوجود حاله والاحوال غير
مدورة عندهم والامر بالفعل لا يخرج عن ان يكون بالذات
او الوجودا ومنها والكل يكلف بالسن مدورة وقد عكس
العاصي عليهم هذه الشبهة من وجهي اخرين الاول
انه قال ليس لغرض عندكم من الفعل ما موربه حدوثه
ووجوده والا سلك الامر جميع الافعال ضرورة ان اتحاد معنى
الوجود عندكم في جميع الافعال بل المصود انما هو حسنة
والحسن على اصول المفعل غير واقع بالعدرة بل هو من
توابع الحدوث عندهم واذا سئل كون المصود بالامر غير
مفعول بالعدرة فلا لا بعد كون الفعل مع انه ليس
بمقصود من الامر غير مفعول بالعدرة كان اولى وهو ضعف
اولهم ان مفعول المأمور انما هو حدوث الفعل الذي من
توابعه الحسن وهو المقصود فان فعله اذ كان الحدوث
والحسن من الصفات الزائدة على نفس الفعل ولا انعكاس

لا حدها عن الاخرى فاذا خرج الحسن عن كونه معدوداً مع كونه
المقصود الاصل فلا يخرج الحدوث عن كونه مقدوراً اولى
فلنا عن جوابان الاول لا نسلم ان المقصود هو الحسن بل الحدوث
الذي الحسن هو المقصود فان فعله اذ كان الحدوث والحسن
من الصفات الزائدة على نفس الفعل ولا انعكاس لا حدها
عن الاخرى فاذا خرج الحسن عن كونه معدوداً اولى فلنا عن
جوابان الاول لا نسلم ان المقصود هو الحسن بل الحدوث
الذي من توابعه الحسن للثاني وان كان المقصود هو الحسن فالقول
بانه اذا لم يكن معدوداً فالسن بمقصود اولى من دعوى محرده
عن الدليل فلا فعل وما المانع من ان تكون العدرة لذاتها
بعضي يتعلق بالحدوث لنفسه دون الحسن وان بعض
الحسن ما نفا من يعلقها به التثنية انه قال الفعل وان كان
حادثاً بالعدرة الحادثة عندكم لا انه لا اسم وقوعه دون
العدرة وحدوث العدرة عن معدور للعد وادحاز
توجه الامر بفعل يتعلق بالسن معدوراً للعد فلا يمنع
توجهه بالسن مفعولاً للعد وهو انهما ضعيفان لا يلزم
من حوار توجه الامر بما هو معدور متوقف على بالسن
معدور ولكنه ممكن الوقوع عاد حوار توجهه الى
بالسن معدوراً اصلاً فلو لم يتوقف من كون الفعل غير خالق
لافئال سدباب اثبات الصانع على ما ذكره انما يلزم
ان لو اخص طريق الاثبات بما ذكره وهو غير مسيل ولا
سسيل لهم الى بغير طريق البحث والسر وهو غير قسني
لما سلف كيف وان حاصل ما ذكره من الطريق يرجع الى فئال
العاب على الشاهد وهو فاسد لما سبق به وان سلب صحة لكن
سبب الاشتهار ان العلة الدائمة على كون العدم مؤثراً وهي غير
مشترك فيها وذلك ان من اصلهم في الدلالة على كون العبد
فلا وموترا في مقدوره ووقوع معدوره على حسب قصد وداعية

ولا سئل في اثبات الفصدة حق الله الا تصدور الفعل عنه
فلو وقفنا العمل بتصدور الفعل عنه على كونه واقعا لمحتسبا
لكان دورا ممسعا قولهم لو لم يكن معدورا لعدم فعله لكان
تكليفه به تكليفا بالانطاق فقد احاب عنه بعض الاصحاب
مع تقريره نظريته الشيخ في الحسب امتناع ما سأل العدة في معدور
ها بان التكليف انما هو بكسب العبد لا بفعل الله تعالى ولا وجه
له فانه لا معنى لكسب غير الفعل العائنه محل العدة والمحل والعدة
والمعدور وحيث المعدور محل العدة ليس من فعل العبد و
التكليف لا يخرج عن ان يكون ما حد هذه الامور او محملها و
الاراد ليست من فعله فتكون تكليفا بالانطاق فالطريق المبرر في
مسير فاعده الشيخ انما هو التكليف بفعل الغير وحيث تكليفه بالان
نطاق على ما معدور تقريره في العبد بل والخبر قولهم ان معدورات
العبد بنفسه لا احسنه وفسحه ولو كانت من فعل الله
تعالى لكان الله تعالى واعلا للمصالح فلنا هذا انما لم يرد على فاسد
اصولهم في الحسب والفسح الذاتي وقد اطلنا بما اعدم و
على ما اعدم و على ما فرزوا به بمعنى كون الفعل العائنه محل قدرة
العبد فحما انه ما مور يدمه او انه منزه عنه والفعل بالانضافه
لله تعالى ليس كذلك فلا يكون صحيحا و على هذا فعدا بدفع ما ذكره
من المحالات البليته على انما يجب عما ذكره من الازمات
من وجهي الاول بان كل ما الزموه حازر عندنا عقلا ما عدا الكذب
على الله تعالى فاسنا سبحانه على الله تعالى بالدليل العقلي لا من
جهة كونه صحيحا لذاته ومع حوار بذلك الامور فقطع بعدم وقوعها
كما فقطع بعدم انقلاب الجرد ما وعور الحال الراسية نظر الى
العادة وان كان ذلك حواز عقلا الثاني هو ان ما ذكره لازم عليهم
في خلق الدواعي والصوارف لانه هذه الافعال فانه كما يفسح من الله تعالى
بفعله الرسل بها والحث عليها وشرعها لكونها صحيحة وان ما
بعضي في الفصح فلا يخفى ان خلق العدة عليها والداعي اليها بما

بعضي لها فتكون صحيحا فما هو جواب بهم في خلق الداعية والعقد
الرها هو جواب في شرعها وارسال الرسل بها وعلى هذا فصح الجواب
عن السببه التي بعد هذه السببه قولهم لو لم يكن العبد موحد
الفعله لا مسع الثواب كما القناب عليه في هذه المحاذرة لا سئل ذلك
بل الثواب والقناب عندنا استدعي كون الفعل معدورا لاجلوقا
كيف وان ما ذكره لازم عليهم حيث اعدوا وان دابا للفعل
غير معدورة وان الوجوه حال لانه غير معدورة كما سأل الثواب
لا يخرج عن ان يكون على الفعل والحدوث او مجموع الامر والكل
عن معدور فالارام يكون مشترك كما قولهم لو لم يكن معدور
العبد من فعله كما زعق القناب الاسباء ونواب الكفره قلنا سئل
ولكن حوار احمله العادة او لا يحمله العادة الاول مسلم والثاني
ممنوع وعلى هذا فلا تشكك في اسما ما ذكره وان كان حازرا
عقلا قولهم لو كان معدورا العبد من فعل الله مع وروا الامر به لكان
الله تعالى امره بفعل نفسه وهو محال لا نسئل الاحالة في ذلك ولا
يلزم من فتح ذلك في الشاهد فحده في القناب لما سأل من امتناع
بما سأل القناب على الشاهد واما ما ذكره من تشبيه القضاء
بحوايرها استدعي تحقيق معنى القضا وسان اعسار ايه فقول
القضا يد بطلق بمعنى الا علامه كما قاله تعالى وقضا الى بنى اسرائيل
في الكتاب اي علمناهم وقد يطلق بمعنى الامر ومنه قوله تعالى وقص
ربك الانفسد والاباه اي امر ربك وقد يطلق بمعنى الاحرام والخلق
ومنه قولهم فقضه من سبع سموات في يومين اي خلقهن وقد يطلق
بمعنى القضا الاحل ومنه قولهم فقضه من قصي حبه وقد يطلق
بمعنى الزام الحكم وارباه ومنه تعالى قصي العاصم وقد يطلق ويراد به
توفيه الحق ومنه قولهم فقضا فيما قصي موسى الاحل اي وفاحفه و
قد يطلق ويراد به الاراده ومنه قوله تعالى انا قصي امر انا نقول
له من فتكون اي ان اراد و على هذا فالامان من قضا الله تعالى بكل
اعسار ولا يكون الكفر من قضا الله بمعنى انه مامون وانما هو من
القضا بمعنى خلقه و ارادته والحكم به والاعلام به و على هذا يخلق

الكفر وادارته والاعلام به والالزام به يكون حقا وان كان الكفرة
نفسه باطلا وعلى هذا قولهم القضاء اما ان يرضى به او لا يرضى على
ما يردوه فلنا ان اريد بالرضى عدم الاعتراض على الله تعالى فما قضى به
وبعد الرضى الاعتراض فنقدنا الرضى بهذا الاعتبار واجب في كل
قضاء كان طاعة او معصية وان اريد بلزوم الرضى لكونه الى
المقضى به وبعد الرضا الاماء والتقره عن قبوله فما كان من
الطاعات المقضية فالرضى بها بهذا الاعتبار لا يرد في واجب وما
كان من غيرها فالرضى به بهذا الاعتبار ليس واجبا ولا يرد لهذا
ان من اعتبره الامور والاشياء فله السعي دفعها وانزالها و
لو قيل بامساع ذلك لكونها من فعل الله وقضائه كان حراما
للإجماع واما ما ذكره من المفعول والادله السميعة فطواها غير
قطعه فترغبتها اطلاق اسم الفاعل على العبد واذنا الفعل
الله وليس في ذلك ما يدل على كونه موحدا ومحدثا للفعل لان الفاعل
من كان قادرا على ايجاد الفعل وان الفعل هو الحادث من كان قادرا
عليه بل الفاعل على الحصة عديها هو من وقع الفعل بعد رآله و
هو انم من الوجود والفعل هو الحادث المودور وعلى هذا فاطلاق
الفاعل على الله يع وعلى العبد يكون حصته وان سلمنا ان الفاعل
في الحصة هو الموجد المحدث فلا يسمع اطلاق ذلك على العبد في
لسان الشارع واهل اللغة محورا بمعنى كون الفعل مودورا وان
اطلق ذلك في لسان اهل اللغة على اعيان كونه حصته بناء على
اعتقادهم كون العبد موجد الفعل فعاد ضابوا في الاطلاق بناء على
اعتقادهم واحطوا في الاعيان كما صاسهم في اطلاق لفظ الالهة على
الاصنام لا اعتقادهم ابراهيم الملقب بالملوك والملاوي في دفع الضرور
البلوك وازاحطوا في اعيانهم فخر ما ذكره معارض بما
حقيقه من الصور البالية على كون العبد غير خالق في مثله
بغى جائق غير الله تعالى وما ذكره من اطلاق الامة معارض
باطلاقات احردالة على مقتضيه وسانه من حمسه اوجه
الاول هو ان الامة محمدية على ان الله تعالى اولى بالنساء على الفعل

من العبد ولو كان العبد هو الخالق لمعرفته بالله وایمانه به وطاعته
له لكان اولى بالنساء عليه من الله تعالى وهو حرق اجماع المسلمين
وسان الملازمة هو ان اتحاد المعرفة بالله والایمان به احسن من
اتحاد الاصنام الخسيسة والخسرات والقادورات وذلك
لان استحقاق النساء والمدح على اصولهم متعلق بحسب الفعل
فكلما كان الفعل احسن كان اولى واصوب بالنساء على فاعله
فان صل لا نسلم ان المعرفة والایمان احسن من خلق الاصنام
بل الامر بالعكس وبما نزل ان الاصنام واعراضها من الایمان
المعصية بالناسط فيها الى السعادة الاخرى ومعرفة باعتر
محصة بطائفة دون طائفة وما سمعنا انم فهو احسن سلمنا
ان اتحاد المعرفة والایمان احسن غير ان المنية لله تعالى في ذلك
حيث انه يمكن منه علق العدة عليه والداعي الصادق اليه
يكون اولى باستحقاق النساء من العبد فلنا اما الاول فهو خلاف
اجماع المسلمين وما ذكره في التقرر بالصداوى ودل ان
حسب الاصنام واعراضها انما كان لكونها دلائل المعرفة بما
ذكره وما كان حسنه من اصل غيره فذلك الغير يكون احسن
واما الثاني فلنزمهم منه انه اذا كان اولى باستحقاق النساء
لممكنه من فعل الايمان فلنزم ان يكون اولى بالامر لممكنه من
فعل الكفر الثاني هو انه لم يترك الامة محمدية على الدعاء له و
النشرع اليه ان يرزقهم الايمان وحسبهم الكفر والغصبة
وكذلك الامة الصالحون والانتساء المرسلون حتى قال ابراهيم
الحليل رب احسنى وثنى ان بعد الاصنام وقال تعالى كما نزل
عنه وعن اسمعيل رسا واحملنا مسلمين لك ومن ذررتنا
امة مسلمة لك وقال يوسف ولا تصرف عنى كيدهم اصب
الهن ولو لان ذلك كله من فعل الله لما كان كذلك فان
فيل المراد من السؤال انما هو للممكن من الطاعة والایمان
بالاقدار علمها فهو خلاف الطاهر من لفظ الجمل واليه صرف

وسائر اللفاظ المذكورة من غير دليل فلا يعدل كيف وان
الافراد على الامان والطاعة عندهم من باب اللطف وهو جنم
على الله تعالى عندهم ومن لوازم ما لا يفسد ولا معنى لسؤاله ما
لا بد منه وهو جنم على الله عليه السلام لان الحسن ان يسأل
لانظلم فلا يحس مع استحالة الظلم والحد في حقه الثالث
هو ان المعتزلة موافقون على استحالة غير الاحسان عن الحركة
والسكون فلو كان العبد هو المخرج لحركة يده وسكونها
فتقدر اضراجه عن تحقيق معدوره مع استمرار قدرته
عليه فله من مائة ما عرود عن الحركة والسكون معا وهو
مجال وان يكون التارك هو الخالق لذلك مشروطا باضراب
العبد عن معدوره فنكون الرب تعالى فله مرتبة باضراب
العبد وهو خلاف اجماع الامة الرابع هو ان الامة مجمعة
على اقدار الرب تعالى على استغناء جموعه من الطاعة
من العباد فلو كانت مخلوقة لهم لما كان قادرا على التفتاء
بها بعد ان يصرفهم عنها وهو خلاف اجماع الامة الامة
وسعد بر حلقها فهم الصنطارا فعندهم خرج عن كونها طاعة
لكونها فعل الغير الخامس هو ان الامة مجمعة على امتناع و
نوع خلاف مرار الله تعالى وان لا يقع في ملكه ما لا يريد
وان ما اراده فهو واقع ومن اصل المعتزلة ان الله تعالى
يريد صلاح العبد ويكره منهم الكفر والشوق فلو كان
العبد مسددا كفره خالفه لكان ذلك موجبا لاسفاد
مراد الله ونوع مكرومه وهو خلاف اجماع وزمانك
الا صواب ههنا كما موروا منه يظهر فسادها باويل
النظر لمن لم ادر في بيبه اثرها الاعراض عن ذكرها شحا على
الرفمان بصيغة في ذكرها لا فائدة فيه قولهم ما المانع ان
يكون العبد الحادثة مؤثره في صفة رايه على نفس الفعل
كما هو مذهب العاصم فلنا القول بهذه الصفة التي هي التي

رة الحادثة عند القابل بها كونها مجهولة فهي من الاحوال
والقول بالاحوال باطل على سببها وسعد بر صحة القول
بالاحوال اما ان يكون العبد مستقلا باثباتها او انه لا
يستقل باثباتها الا مع العدة العدة على ما عرف من اختلاف مذهبه
في ذلك فان كان الاول فقد وقع فيما في منه من تاثير العدة الحادثة في نفس
الفعل ومن وحود حائق غير الله تعالى وان كان الثاني فله من مخلوق
واحد من حاله وهو محال كما سبق فقد محل من هذه الحلاله فذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري هو الطريق العدل والمسلك المتوسط بين
طريقتي المعتزلة والاشعري حائق غير الله تعالى لتوسيعه من دليل اثبات
العدة الحادثة ودليل اسفاد حائق غير الله تعالى وعند هذا فلا بد من
الاشارة الى تحقيق مذهبه في الكسب والخلق وتحقيق الفرق بينهما
والفادات في ذلك على اصله منسج واولها بالعرض واولها عبا
دنان الاولى ان الكسب عبارة عن المعدور بالعدة الحادثة وفي
مقابلته الخلق هو المعدور بالعدة العدة العبارة الثانية ان
الكسب هو الفعل القائم محل القدرة عليه وفي مقابلته الخلق هو
الفعل الخارج عن محل العدة عليه والله اعلم **الفرع الثامن**
الرد على القائلين بالتولد ويشتمل على ثلثة اصول في تحقيق
معنى التولد على اصول المعتزلة ويوصل مذاهم منه **ب**
في الدلالة على ابطال القول بالتولد وابطال نسبة منسبه **ج**
ماخذ يعرفات المعتزلة على التولد ومتا فضنهم منها
الفصل الاول في تحقيق معنى التولد والمتولد على اصول المعتزلة
ونفصل مذاهم منه اما المتولد فقد قال بعض المعتزلة فيه
هو ما حاز ان نفع له عن قصد الله وهو باطل بالفعل العليل المبني
في حاله النوم والفيلة فانه ليس متولدا ولا وقوعه تولد وان لم
يكن مقصودا اليه ومنهم من قال المتولد ما وقع بسبب من
الفاعل عن حصر الفاعل وهو باطل بالفعل النظري فانه متولد عندهم
من البطل وليس خارجا عن حصر الناظر والا قرب في ذلك على اصولهم

ان يقال لتولد عبادة عن وقوع فعل من فعل اخر لفاعله والمتولد
الفعل الواقع من فعل اخر لفاعله بخلاف الفعل المباشر فانه عن
واقع فعل اخر لفاعله بل بالعدرة والعدرة ليست فعلا للقادر
بها ثم اختلفوا ذهب بعضهم الى ان المتولدات باسرها كانت
قائمة محل للعدرة كالعمل النظري المتولد من النظر او عن قاعدة
محل للعدرة كالآلة المتولدة من الضرب من فعل فاعل السبب
وان كان فاعل السبب معدوما حال وجود الآلة كما في رمي سهم
ثم احترق منه المنه فلينوع السهم الرمية ثم اصاب الرمية بعد
موتة ففعل الاصابة وما حدث فيها من الآلة من فعل الرمية و
منهم من قال كناية ابن اسيرس انها حوارث لا تحدث لها و
ذهب معر الى انها واقعة بطباع الاحساس وطرد ذلك في جمع
الاعراض غير الارادة وذهب النظام الى ان المتولدات من فعل الله
تعالى من فعل العبد لفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو و
حفص الفرد الى ان ما يقع من المتولدات محل قدرة الفاعل فهو
فعله وما كان منها مباحا لمحل قدرته مما وقع منها على فواجبا
والفاعل فهو من فعل كالقطع والذبح وما لا يقع على وفق احسان
الفاعل فلس من فعله كالآلة من فوا المضروب والادعاع في الثقل
المدفوع ثم اختلف القائلون بان المتولدات من فعل فاعل
السبب فذهب اكثرهم الى انها معدورة فاعل السبب
وان لم يكن مباشرة بالعدرة وسور اسرها وبن السبب المبا
شرا بالعدرة الواحدة في المحل الواحد في الوقت الواحد لا يكون
اكثر من واحد من حس واحد بخلاف المتولدات فانها قد
سكثرت وان اتخذ سببها كالآلة المتولدة من الاعتماد والوهاد
الثلاثة ان السبب المباشر بالعدرة لا يدوان يكون قائما بالقادر
بخلاف المتولدات الثلاثة ان السبب المباشر بالعدرة لا يكون مع المتولد
بخلاف المتولد الرابع ان السبب المباشر بالعدرة يخرج عن كونه
مقدورا بوجوه سببه على بعض الاداء وذهب بعضهم كعباد

الضري الى انها عن معدورة بل المقدور بالعدرة سببها ثم
اختلف القائلون بكون المتولدات معدورة بالعدرة على السبب
فذهب بعضهم الى كونها معدورة بل وجود سببها ولا يكون
معدورة معد وجود سببها وذهب اخر وان الى كونها مقدورة
بمعد وجود سببها الى حاله وجودها واختلفوا ايضا ان سبب
شرا السبب اذا قصد المسبب وكان بعضه هل يصح توبه
عنه بل وقوعه ام لا وذهب عمار الضري الى المنع منه وجوده
اخرى وقال ابو حاتم لو كان المتولد جهلا فلا يصح التوبه عنه
بل وقوعه ولا حاله وقوعه التوبه يستدعي معرفة كونه
جهلا ليندم عليه وكف عن اضداده وذلك عن بصور في
الجهل اذ لو علم كونه جهلا لكان عالما لا جاهلا هذا كله في افعال العباد
والخيارين واما افعال الله تعالى فبدا اختلفوا فيها فمنهم من منع
من تولد بعضها عن بعض واجب كونها معدورة بالعدرة او القادرة
المعدومة من غير توسط ومنهم من لم يمنع من ذلك ثم اختلف القائلون
بتولد افعال الله تعالى هل يجوز ان يقع امثال المتولد منها معدورا مباحا
شرا بالعدرة المعدومة ام لا فمنهم من حوزه ومنهم من منعه
مع اتفاق الكل على ان المتولد من افعالنا لا يكون مثله مقدورا لنا
مباشرا بالعدرة من غير توسط الجواهر لا يكون متولدة عن
سبب من الاسباب
في الدلالة على ابطال
القول بالتولد وابطال شبهة شذتيه وقد اعتمد الراجح في ذلك
على مسائل الاول انه اذا قبل بتولد الفعل عند الفعل فاذا وجد
المسبب وهو المتولد عيب وجود السبب وهو المتوار منه
في حدوث المسبب المتولدا ما ان يكون عن القدرة المباشرة للسبب
او عن نفس السبب وعنهما اولا عن واحد منهما فان كان الاول
فهو باطل من رتبة اوجه الاول ان السبب على اصله موجب
للسبب عند ارتفاع الموانع ولو كانت القدرة مع المنقضية حدث
المتولد لما كان السبب موجبا للسبب الثلاثة انه لو كان يكون
المتولد من فعل حادثا لقدرة العبد فمن اصلهم ان الرب تعالى

قادر على ايجاد مثل ما تولد من فعل العبد غير واسطة ويلزم
من ذلك حواجز ايجاد المسبب للعبد بقدرته من غير واسطة
ضرورية مضاهية القدرة الحادثة في تأثيرها لتأثير قادر الله
تعالى ولذلك احوالها وجود مقدور من العبد والرب مع الثالث
هوان السبب على اصولهم موجب للسبب عند ارتفاع الموانع
كالحجب العلة معلولها من غيرها وتخرج نفس الاتحاد والمعلول
عن مقدور وان كانت العلة مقدوره فكذلك المسبب بالسبب
لله السبب الرابع هوان المتولد لو وقع بالقدرة لوقع دور السبب
وسان الملازمة من وجهين الاول هوان السبب ليس شرطاً
في وقوع القدرة الوجودها دون وجود السبب عندهم ولا هو
شروط لوقوع حجب المتولد بل ما لو كان حجب المتولد واقفاً
بقدرته الله تعالى فانه لا يستعمل سبب على اصولهم ولو كان السبب
شروطاً في الشاهد لكان شرطاً في الغائب كالحياة مع العلم والعدم
السبب مانعاً ليزوم وجود المقدور بها من غير توقف على السبب
الثالث انه لو اقتصر كونه مقدوراً على وجود السبب لا يفتقر السبب
في كونه مقدوراً الى سبب آخر وهو سلسل محسوس وان كان حدوثه
عن نفس السبب على انفرادة فهو محسوس لوجهين الاول انه السبب
عند محسوس بقدرته على المسبب فان اجاز وجود السبب في
زمان دون مسببه امكن ذلك في كل زمان لعدم تأثير الارادة
في اقصاء الاسباب لمسببها وذلك يدل على امتناع ايجاد
السبب للمسبب الثالث انه لو كان السبب موجباً للمسبب
لما حاز باصر المسبب عنه كما في احباب العلة لمعلولها جزو
رة معنى الاحباب وان كان الحدوث بالسبب والقدرة معاً
يلزم منه حواجز وجود مقدور بعد مرتين وهو محال على ما بعدم
وكل ما يدل على امتناع مقدور واحد بعد مرتين فهو لازم ههنا
وان كان لا بالقدرة ولا بالسبب فلا تولد وهو المطلوب
وهذا المسلك ضعفه لقابلية ان يقول ما المانع من كون المتولد
حادثاً عن القدرة وما ذكرتموه في الوجه الاول فحاصله يرجع الى

الزام الحصر بذهبه وذلك لا يدل على امتناع الاحجاب بالقدرة
بالنسبة الى مثل مذهب له وكذلك لو قدر قول الحصر خطا
في ما الزمنتي اياه فما الدليل على المطلوب وذلك بما لا يحصر منه
الا بالاستفصال لطريق آخر واما الوجه الثالث فمبني على ان الرب
تعالى قادر على مثل المتولد من فعل العبد وهو ممنوع على ما
سبق من مذهب البلخي وان سلمنا انه قادر على مثل فعل
العبد ولكن لا نسلم انه لا يتوقف على واسطة بل ما كان متولداً
من العبد حاز ان يكون فعله متولداً من فعل الله تعالى ما هو مذهب
هيب بعض المعتزلة وان سلمنا امتناع حواجز مثل ذلك فحق الله
ليس ولكن لا يلزم منه في حق العبد الا بطريق الشاهد على الغائب
وهو محسوس لما سلف واما الوجه الثالث فحاصله يرجع الى الحاق
السبب بالقدرة بعد ما سلف وهو فاسد لما سبق ارضاً واما
الوجه الرابع فلا يسلم دعوى الملازمة فيه فلو كان في الوجه الاول
السبب ليس شرطاً في حق الغائب في حجب المتولد من مقدور
العبد غير مسلم فان سلم انه ليس شرطاً في حق الغائب فلا يلزم
من اشتراطه في الشاهد اشتراطه في الغائب الا بالقياس
التمثلي وهو غير صحيح على ما عرف ولا نسلم ان اشتراط الحيوة
للغائب غائباً مبني على اشتراطه شاهداً بل بناء على مدرك
آخر واما الوجه الثاني من الوجه الرابع فحاصله ارضاً راجع الى
دعوى محرده من غير دليل وان سلم امتناع حدوثه بالقدرة
فما المانع من حدوثه بالسبب فلو كان في الوجه الاول انه اذا حاز
وجود السبب في زمان دون المسبب امكن ذلك في كل زمان
دعوى لا دليل عليها فلو كان لا يتأثر الارادة في اقصاء الاسباب
لمسببها فلما المانع ان يكون اقصاء السبب للمسبب
مشروطاً بوقوع المسبب في زمان الثاني من وجود السبب
وحسب لم يكن المسبب موجوداً في زمان وجود السبب
كان لغوات شرطه ولا يلزم مثله في باقي الازمنة ضرورة تحقيق
الشرط فلو كان السبب موصفاً للسبب لما اخرج عن ممنوع
لحواجز ان يكون احباب السبب لم يشروطاً بما ذكرناه من

احلافا لافعال التي يحكى عليها كونها متولدة حتى ان الابد القوي
يقوى على حمل ما لا يحمله الضعيف المذنب علما كونها مستندة اليها
ولو كانت مستندة الى قدره الله تعالى الى قدره العبد ما كان احلا
ف العبد ما شئ بل كان كوز يحرك الحبل بالاعمال الضعيف المذنب
عليه والآخر كالحركه كل باعنا ان الابد القوي عليها الخلق الله الحركه
في احد الصور من دون الاخرى ولا يخفى ما في ذلك من الحراله و
مخالفة المعقول واذا كانت مستندة الى العدرة الحادثة بالثدرة
عبر مباشرتها لها بالاجماع فلزم وجود الواسطة **الثالث** ان
الفعل والشرع محور للامر محل المثقات ورفعا وتخصيل العاين
النظرية واللامر من معنى ايلامه الى عن ذلك كما حوزة في الافعال
المباشرة بالقدرة ولو لا تعلقها بالقدرة الحادثة لما حسن
الامر بها كما لا يحسن الامر بايجاد الجواهر والالوان وليست
مباشرة بالقدرة بل هي الواسطة **الرابع** هو ان الفعلاء
سبحسون الدم والمدح على ذلك وحكمه باستحقاق
الثواب والعقاب عليه يدل على انه من فعل العبد وليس
مباشرة بالقدرة فكان متولدا **الخامس** هو ان من حمل ثقلا
وضرب الامر بها كما لا يحسن الامر بايجاد الجواهر والالوان
ولست مباشرة بالقدرة بل هي الواسطة **السادس**
هو ان الفعلاء سبسون الدم والمدح على ذلك الاشياء
فالمه فصح ان يقال حمل الثقل والرفلانا وليس ذلك من
المخار عندهم بحيث حمل على حقيقته وهو اضافي حمل الثقل
والالام الدم وليس ذلك مباشرة بالقدرة بل هي الواسطة
فعله بواسطة مقدوره المباشرة بالقدرة السادس هو ان
العظام المكسورة باللمح لاحصوه فيها ومع حركه الاعضا
بالمثنية عليها ولو لم يكن متولدة من حركه الاعصاب
لما كانت كات العظام من افعال العباد وهو غايه النكر
السابع هو انه لو كان كل ما هو خارج عن محل العدرة غير

مدور لكل ما هو خارج عن محل العدرة بتقدور وحيث وقع الاقتسام
في القامه محل العدرة الى مدور وغير مدور فكذلك فيها هو
خارج عن محل العدرة **الثامن** انه يصح ان يقال فعل المدعي
يضاف اليه في رد وعلم عليه بانه من فعله المباشر بقدر
ربه وبما يكون العياقما بالمعتول من حصص الاولياء ولو لم يكن
قايما به لكان مقتولا لم يصرفه قبل ولو كان ذلك لا يمكن وجود
مخرب لم يصرفه حركه وهو بعد التلك ان اذا قيل قتل الله
شخصيا فالعمل يكون قايما بالمعتول الاستحالة تمامه ياديه
تلك وكذلك فعل المدعي او صاحب ان يكون العمل قايما بالمعتول
لكون حقيقته المعتول متحدة بالنسبة الى الغائب والشاهد
والحبيب عن النسبة الاولى اسلفناه في الافعال المباشرة
بالقدرة والذي يحضرها ههنا ان يقول انا وان سلمنا وقوع
الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو
غير متصور في المتولدات فان المتولد عندهم يدفع بعد عجز
المنتسب وعدم موته بدهر وعاقلة الخوز وقوع ما هذا شانه
على حسب الداعية والقصد وان سلمنا وقوعها على حسب
الداعية والقصد وليس في ذلك ما يدل على انها من فعل العبد
لكن ذلك مجرد وقوعها على حسب القصد والداعية من غير
احد يلج الى سببه وفي المتولدات لا بد من السبب والاختي
حب عن كونها متولدة وان سلمنا انها متولدة ولكن كما دار
ت مع الفعل المباشر بالقدرة دادت مع القصد والداعية و
ليس القول بتولدها من الفعل المباشر بالقدرة اولى من تولد
ها من القصد والداعية فان فعل انما كانت متولدة من السبب
دون القصد والداعية لان وجود السبب عقب السبب
واجب بخلاف القصد والداعية فهو بنا قصر فان وجود الفعل
عقب القصد والداعية ان كان واحدا فما ذكره وخلف وان
لم يكن واحدا ولا زما بعد بطل الاستدلال بكونه فعلا للعبد
لو توعد على حسب قصده وداعية كيف وانه يلزم من كون
السبب واحدا لوقوع عقب السبب لا يكون مدورا للعبد

فإنه لا معنى للعدور بالعدرة إلا ما يمكن فعله بدلا عن الترتيب والترتيب
بدلا عن الفعل وهو خلاف معتقد الأكثرين منهم وعن الشبهة
الثانية ما سبق في حلق الأعمال وعن الشبهة الثالثة أنه إنما
حسب الأمر بها والنهي عنها الوقوع بها حكم جرى العادة عقبت
الفعل المعدور لانه متولد منه وبه يخرج الجواب عن الشبهة
الرابعة والخامسة أيضا وعن الشبهة السادسة منع كون
العظام عن حده وسعد كونها عن حده فالحكم في حركتها سمي
حركة الاعصاب مخلق الله تعالى عقب حركتها كحكم جرى
العادة فعلى ما سبق في باقي المتولدات وعن الشبهة السابعة
انهاد دعوى محرجه من غير دليل وعن الشبهة الثامنة ان القتل
وان كان قائما بالمعتول فاضا فيه الى رد او غير وانما كان
لا سببه بفعل بلائمة القتل حكم جرى العادة كما سبق ولده
اعلم **الفصل الثالث** في ماخذ تفرعات المغتزلة على
التولد ومنها فخصم فيها التفرع الاول اعمد المغتزلة
على ان المتولد من السبب المعدور بالعدرة الحادثة لا بصور
ان يكون مباشر بالعدرة الحادثة من غير توسط السبب
فداححو على ذلك مسائل **المسلك الاول** قال ابو هاشم لوجان
وقوع المتولد مباشر بالعدرة لا يمكن وجود سببه
وامكن وجود مثل مباشر بالعدرة من غير سبب وذلك بخصم
لا حواز قيام مثلين محل واحد مع اتحاد العدرة ويلزم منه حواز
حمل الدرة للحمل العظيم بان فعله اعدادا من الحمل موازنة لاعداد
اجزائه فترفع وذلك محال **المسلك الثاني** انهم قالوا لو امكن
وجود المتولد بالسبب تارة وبالعدرة من غير سبب مو
جود الامكن فرض احد الامر من دون الاخر ويلزم من ذلك ان
يكون الشيء الواحد موجودا في واحد مقتضيه ومعدوما
بالنظر في عدم المعصية الاخر وهو محال **المسلك الثالث** انه لو
حاز وقوع السبب مباشر بالعدرة لا يمكن وقوعه بالعدرة
بعد فرض وجود السبب من غير ارجاع الى السبب ويلزم
من ذلك خروج السبب عن كونه مؤثرا في السبب من غير ما

نع وهو محال **المسلك الرابع** انه اذا كان النظر مراد العمل فلوجان
يعد وقوع جرمي العمل بالعدرة من غير نظر للزم منه وقوع عمل
كسبي من غير سابقه نظر وهو محال **المسلك الخامس** انه لو
امكن وقوع المسبب مباشر بالعدرة لما اوسع ان يحسب العاد
فعل وجود السبب في انواع المسبب والاكتفاء عنه وهو محال
واعلم ان هذه المسائل وان كانت باطلة لظلال ما عرغ
علمه من التولد عن مباشر صحة التولد حدلا وسن مناقضهم فيها
اما المسلك الاول فبني على امتناع اتحاد مثلين في محل واحد
بقدره واحد وهو خلاف اصل التقابل به فان من جعل جوهرين
من سببه حوازم متايناهما فتدقاهما نحو هو المتوسط بالصفات
سبه متماثلة حادثة بقدره واحد عنه كيف وان الرب سببه
قادر عندهم على خلق مثلين في محل واحد من حيث هو قادر والوا
حد منا قادر والعاد لا يختلف شاها ولا غايبا فما حاز على
احدهما حاز على الاخر وان سلمنا امتناع طلق متعلق في محل واحد
حد بحدرة واحدة فما المانع من ان يكون العدرة موحده لغرض
ما يمكن وجوده بالسبب بدلا عن السبب لا غيره وعند
ذلك فلا احالة واما المسلك الثاني فقد سبق الجواب عنه فيما
تقدم واما المسلك الثالث فباطل نظرا فانه ما المانع من القول
بان العدرة لا تؤثر في المسبب بعد وجود السبب بل انما يؤثر
فيه بشرط ان لا يكون السبب موحورا اذ ان فانه شرط تاتر
السبب في المسبب الا يكون العدرة مباشرة للسبب فاذا مباشر
انه امتنع تاتر السبب فيه وهذه المطالبة لا محلض منها **و**
اما المسلك الرابع فبني على امتناع وقوع العمل المقذور من
غير نظر واستدلال وهو ممنوع على ما تقدم وان سلمنا امتناع
ذلك ولكنه لا يدل على امتناع مباشر بالعدرة بشرط ان النظر
السابق لا يعني ان النظر مولد له واما **المسلك الخامس** فلا
يسلم ملازمة التحريم المقذور لكونه مقدورا فان الفعل
المعلل معدور للنامر بالايجاع وان لم يكن محررا فيه وان سلمنا

ملازمة الخيرية المتدور لكونه مقدورا فانما مسح ذلك ان لو قل
 ان المسبب يكون مقدورا بعد وجود السبب ولا مانع ان يقال بكونه
 مباشرا بالقدرة مشروطا بعدم وجود السبب كما بعد وعند
 ذلك فلا يمنع الخبير **التفريع الثاني** ذهب بعض المعتزلة الى ارجاع
 افعال الرب مقدورة بالقادرة من غير توسط سبب فانه لا يصح
 وقوع فعل من افعال من تولد عن سبب وان ذلك المتولد لا يقع
 الا متولدا وواقعه على ذلك جماعة من المعتزلة وقالة قول اخر
 انه لا مسح ان يقع المتولد من افعاله غير متولدا ما باحد اني هاشم في حوا
 وقوع التولية افعال الله فاهر لما خذ في التولية افعال العبد وذلك
 انما كما يشاهد حدوث حركة الجسم من اعتماد الواحد منا على فئسا
 هدر حركة عصون الاستحسان واورادها حادثة عن اعتماد الريح العا
 صفة عليها مع ان حركة الريح العاصفة واعتمادها مخلوق به هو
 وما خذ في امتناع كون المتولد من افعاله لا يكون مباشرا بالقدرة
 او مباشرا فيما سبق في التفريع الاول وقد سبق ابطال ذلك كله
 واما الباقيون للتولية افعال الله مطلقا فقد احووا حتى الاول انه لو
 وقع فعله شئ متولدا لفتقر الرب بغير فعله الى السبب المتولد كما
 في افعال العباد وذلك محال على الله تعالى الثانية انه لو جاز وقوع
 التولد في افعال الله تعالى لا يمكن ان يقال بان موالنا ميات واعتماد
 الحيوانات والهيئة والمرضى وكل ما يقع على كونه مباشرا بتقدير
 الله تعالى انه متولد من الاسباب وذلك محال والحمان باطلنا
 اما الاولى وجهها الاول انه انما يلزم ان يقال ان الرب تعالى في فعله الى
 السبب ان لو قل بان المسبب لا يوجد بدون السبب وهو غير
 مسلم على ما ذكرناه من احد قول هاشميا لثاني انه وان سئل امتناع
 وجود المتولد من افعاله دون السبب فهو لا يمد على امتناع احو
 ده للالوان والاعراض المتولدة دون محل بقوته وعند ذلك فها هو
 العبد في خلق الاعراض هو العبد في المتولدات واما الحجة الثانية
 نية ان دلت على ابطال التولد عايناً فهي ايضا دالة على ابطال
 التولد شاهدا وما هو العبد في الغائب يكون عذر داغ الشاهد

التفريع الثالث اتفقت المعتزلة على ان النظر الصحيح يتولد العمل
 بالمنظور فيه وان لو رهل عن النظر وعن العمل التولد عنه في تذكر
 النظر فالعمل الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا بل بعدورا مما
 شرأ بالقدرة عن ضروري واحتمال ان العمل الحاصل عند تذكر
 النظر عن متولد من تذكر النظر بامر من الاول انه لو كان متولدا من
 تذكر النظر لكان فعلا لمن تذكر النظر من فعله وتذكر النظر ضروري
 من فعل الله تعالى فالعمل المتولد منه يكون ضروريا ولو وصفت لمعرفة
 بالله تعالى عند تذكر النظر ضرورية لخرجت عن ان يكون ماسورا بها و
 سابا عليها وهو محال باجماع الامة الثالثة انه لو كان تذكر النظر يتولد
 للعمل لولد وان عارضة سببه لان التذكر فعل معارضة
 السببه كبريها واهمها وانما باهلنا انما الاولى فمناها على
 ان الامر لا يكون الا ما هو مخلوق للعبد وكذلك الثواب وقد
 اطلنا في مسئلة خلق الافعال انما الحجة الثانية ففسده على
 حوا زعروض التشبهه عند تذكر النظر الصحيح وهو غير مسلم
 التصور وان سلم بصور عرضها عند تذكر النظر الصحيح فان
 كان ذلك مسح من تولد العمل من تذكر النظر عند عرض التشبهه
 فلا يمنع من تولد منه بعد عدم عرضها كما في ابتداء النظر فان
 عرض التشبهه يمنع من تولد العمل من النظر ولا يمنع من تولد
 منه بعد عدم التشبهه فان فعل التشبهه من فعل العبد و
 النظر من فعله فامكن ان يكون فعلا مانعا لفعله من التولد و
 التذكر ضروري من فعل الله والتشبهه من فعل العبد فلا يكون
 فعل العبد مانعا من فعل الرب بل هو علمهم الا يكون اسباب
 الا بالقوى للشئ مانعاً من الحركة الواحدة من اعتماد الريح العا
 صفة عليه بعد عدم اسباب الابدل لكونه مانعا من فعل الله
 وسواء كان محرك ذلك الجسم متولدا من الاعتماد المخلوق به
 لله في الريح او مباشر اعداد ربه عند اعتماد الريح عليه وهو خلاف
 اصلهم **التفريع الرابع** العابدون بالتولد مسعفون على ان الاصوات
 الاخرى من افعال الادميين لا يمنع الا متولدة وزاد ابو هاشم وقال

بان التالفات الواقعة من افعال الاداس من تولده من
غير تفصيل من التالف القائم بحل قدرتين من قادر واحد
كالذي تولف من اصعبه ومن التالف القائم بحسين
مباين محل العدره او حسمين احدهما محل العدره والاخر
خارج عنه وواقعه مذهب الجبائي في التالف القائم بحسين
مباين محل العدره دون غيره وخصمهم في ذلك انه لا يعقل
صوت دون اعتبارات لبعض الاحرام على بعض واصطط كان
ههنا وكذلك لا يعقل بالتلف من جوهرين دون محاوره
بيهما ولو كان ذلك مباشرا بالعدرة لما توقف على هذه الاسباب
والذي يحصر الالوه الخارج عن محل العدره والتالف الخارج عن
محل العدره ان كل ما كان من افعال العبد وهو خارج عن محل
قدرته لا يكون مباشرا بالعدرة بل مسؤولا ولعل ان يقول وان
سلمنا صحة التولد فما المانع ان يكون الصوت والالوه التالف
مباشرا بالعدرة والاعتبارات في الاصوات والالوه والمحاوره
بالسبب الى التالف شروطا لوقوعها بالعدرة من غير تولد و
احلاف الاعتمادات لا يمنع من جعلها شروطا لشيء واحد
والالوه اشترط المحل العلة وكون العالم حيا لاجلها
وهو محال والذي يحصر التالف القائم بمحل العدره وغنيانه
ليس القول بكونه متولدا لتمامه في محل العدره اولى من كونه
مباشرا بالعدرة لتمامه بمحل العدره كيف وان منى على
حوار قناه عرض واحد محلي وهو غير منصور والحق فيه
انه اذا وجد تالف من جوهرين فالتالف كل واحد مع الاخر
غير بالتلف الاخر معه فبها بالتلفان قام كل واحد منها نحو
هر عن الجوهر الذي قام بالتالف الاخر به **التفريع الخامس**
ذهب كثير من المعتزلة الى من اعتمد على غيره بصرف
او قطع كان اعتماده عليه مولد الالوه فيه وقال ابن الجبائي
على المحار من تولده ان تولد الالوه انما هو عن الوها وهو افرق

الاحراء المتولد منه الصحة وتولد الوها من الاعتماد محما
على ذلك بان وقوع الالوه على حسب الوهله في العله او الكثره
لا على حسب الاعتماد وهذا هو خاصه الاسباب المولده ولهذا
فان من اعتمد بصرفه على حارجه دفعه فبذلك المضروب
من الالوه اضعاف ما حده لو كان ذلك الاعتماد نفسه على
حارجه مكسره فوبه منه مع تساوي الاعتمادين وليس
ذلك الالوه اوت في الوها فذلك على ان الوها هو لسبب المولد
للاولاد وان الاعتماد بالضرير وهو فاسد من وجهين الاول
ان من مذهب الجبائي ان ما يتولد عن الاعتماد في العضو
الرفيق من الوها اكثر ما يتولد عنه من الوهله في العضو الكثير
القوي ولذلك كان ما يتولد عنه من احد الوها من اكثر من الاخر
واذا ما كان يكون المتولد من احد الاعتمادين المتساويين
من الوها اكثر مما يمنع من القول بان تولد الالوه من الاعتماد
وان وقع التفاوت فيه وكما ان العضو الرفيق اقبل للوها
من العضو الكشيف فذلك هو اصل الالوه ولا فرق فلا يفرق
من هذا الوجه الوجه الثالث هو ان الالوه قد سقاوت مع سقاوت
الوها وساقوى الاعتمادات وذلك كالوها الحاصل من عرر الابرة
والحاصل من عرر رباية العقر وعنده ذلك ليس القول بتولد
الالوه عن الوها مع النساء فاولى من تولده من الاعتماد مع سقاوت
وتولد لا يمكن ان يقال بساوى الالوه المتولد من الوها من
الزائد في احدهما من خلق الله تعالى او ان تولد الالوه من الوها مشروط
بالنقره او ان الالوه اللدع الزائد متولد من السيم اما الاول فلا
يمكن ان يقال بساوى تولد الالوه من الاعتماد واما الثاني فلا
يصح ان يمكن ان يقال تولد الالوه من الاعتماد مشروطا بالوها والنقره
وامكن ان يقال بوقوع الالوه مباشرة بالعدرة مشروطا بالاعتماد
والوها والنقره وليس احد هذه الاعتمادين اولى من الاخر واما
السالت فلان التولدا ما من جسم السيم او من عرض من اعراضه فان
كان الاول والاحد عن تولده وان كان الثاني فهو عود الى القول

بالطبع وهو مع بطلانه ما بعد لم يعل به احد من المعتزلة **التفريع**
السابع فسمي القائلون بالتولد الاسان المولدة الى ما تولد في
انقضاء حدوثه وفي دوامه عند ذوال الموانع كالاعتماد اللزوم السفل
والى ما تولد في ابتداءه دون دوامه كالمجاورة المولدة للبالغ الوها
المولدة للالام ولو فعلوا المجاورة الوها في ابتداءه كبره دوامه فاذا
نفسا ساء الموانع من التولد حسب اسماها الا سدا فنلزم
من كونها غير مولدة في البدوا ما لا يكون مولدة في الاسداء ومن
كونها مولدة في الاسداء ان يكون مولده في الدوام ضرورة عدم
الفرق ولو احد حصول الاسداء او بالادف بشرط ان التولد فكان ذلك
شرطا في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به **التفريع الساسع**
اختلف المعتزلة القائلون بالتولد في الالوان والطعوم فذهب بعضهم
لما جواز وقوع بعض القائلون بالتولد في الالوان والطعوم مولدة من
افعال العبد غير مباشرة بقدرهم ذلك كقول الدبس وطحمة
الحاصل من ضرب الدبس وسوطه بالمسواط وكذلك الحرارة الحما
دته في الجسم كالحمة جسم اخر والاعتماد عليه كحجر على ذلك ما حدا
احصاهم في غير من التولدات وهو حصول اللون والطعم على حسب
الضرب والسوط وزهه اكثر من الالوان والطعوم وكذلك
الحرارة لا يقع اففا العبد لا مباشرة بقدرهم ولا مولدة من افعالهم
محميين على ذلك بانه لو جاز تولد اللون والطعم من سبب الاسباب
لما احتصر ذلك الجسم دون جسم ضرورة ان الاحسام قابلة لجميع
الالوان المضادة او الطعوم وليس الامر كذلك والتولد في ذلك
الجسم لون او طعم عن ذلك اللون والطعم ضرورة كونه قابلا لكل
والكل ممسح وليس محققا لتقابلان بقول ما المانع من ان اختصاص
بعض الاحسام بالطعم واللون المتولد لاختصاصه بصفة مشروطة
في تولد ذلك اللون والطعم من السبب المفروض لا وجود لها في
غيرها من الاحسام وكذلك الكلام في اختصاص النسب بتولد
بعض الالوان والطعم من غيره وان يكون السبب المحصر بتولد
بعض الالوان والطعوم عن غيره خاصة من الاعتمادات المحصورة
لا يسهل وجود مثلها في غير ذلك الجسم ولا باليسه لالوان اخر

او طم اخر وهذه طلبات لا يخلص عنها **التفريع التاسع**
اختلف المعتزلة في الموت هل يكون متولدا عن الالام المتولدة من
الحرح فذهب قوم لا حوازه وبقا اخرين ومن سفا فقد جالف
بما س التولد ويرى الموت على الالام وهذه المبتدئ حسب
رتيب الالام على الوها والاعتمادات ومن انت ذلك كان مراغما
للدليل الدال على ان التولد راجع الامة وبصوه الكتاب ما
الدليل فيما سبق واما اجماع الامة فلان الامة مجمعة على ان المستقل
بالموت والاحياء انما هو الله تعالى واما نصوص الكتاب فقوله تعالى هو
حي ويميت وقوله تعالى اني الذي يحيي ويميت اني اعرف ذلك من
الآيات ثم يلزم الحيا في المعادل بتولد الموت من فعل العبد ان يكون
العبد قادرا على الخبا المصادرة للموت لان من عذبه ان القا
در على الشئ يكون قادرا على صده وهو حال **التفريع التاسع**
انفق القائلون بالتولد على بعد راجع حركتين متماثلتين في
حرو واحدة وقت واحد بقدره واحدة الى خلاف جهة اعتماده
ولم يمنعوا من وجود حركات كل حركة في محل بقدره واحده لكن
بشرط تفرق المجال وان تصادمت المجال لا تمت فتمسح على
القدرة الواحدة ما كان خازنها حالة الافتراق لان نفوذ محل
القدرة اعداد من القدرة موازنة لاعداد اجزاء الحركة المحمفة
فدرة تؤثر في كل حرو حركة فجميع كل حرو حركات بعد جملة
الاجزاء الحركة وعلى هذا فلو كانت الاجزاء الحركة عشرة مثلا فلا
بد من عشر قدر قامة بالتفاعل القادر على التحريك وكل قدرة فهي
موشرة في كل حرو حركة فالحركات القائمة بكل حرو عشرة هذا
اصل القوام وعليها ساقهم وهو من التحركات الباردة
والدعوى الحامدة فانه لو قيل لهم لو كانت القدرة الواحدة تحرك
الاجزاء المتفرقة ويوجب في كل واحد منها حركة ويمسح
عليها ذلك عند تضام اجزاء مع انه ما حدث بالتضام ثقل و
لا زيادة في الاجزاء ولا فارق غير الاجتماع والافتراق لم يحدثا
لالتفرق سببلا بل لو قيل لو كانت القدرة الواحدة موجهة

في كل جزء من الاجزاء المضممة حركة عند انضمام قدر اخرى
الها موارنة للاجزاء المحركة ولم يكن موثرة بافكار ما مع ان يعدو
ر كل قدرة غير معدور الاخرى ولا يتعلق بتدورنا معدور واحد
ولا يؤثر كل واحدة من القدر في القدرة الاخرى ولا في مقدورها
بل كل واحد محال انفراد ما كبح حالة الاجتماع مع غيرها ولم لا
كانت موثرة في المحالين وغير موثرة في المحالين لو وحدوا الى
الفرق بسببها ولهذا قال ابن الحياتي وغيره من فضلاء المعتزلة
لا يعرف لذلك سببا غير ان وحدنا ان ما سهل علينا حركته
عند الافتراق عسر عند الاجتماع وهذا فان كان حقا فلسن
ما يدل على وجوب اجتماع قدر موارنة لا اعداد الاجزاء المضممة
ولا ان يكون في كل حرد من الحركات ما يوازي اعداد الاجزاء بل
يمكن ان يكون ذلك لعدم خلق الله تعالى القدرة على الدفع حالة
الانضمام وخلقها في حالة التفريق بحركة حرد العادة اولتوق
الحركة والدفع في الاجزاء المضممة على وجود قدرة اخرى واحدة
بضمه الى القدرة الاولى واكثر وبالجملة على قدر لا يكون في عدد
ها موارنة لعدد الاجزاء ولا محص عنه واما الحاي فانه قال
ايضا والاجزاء مانع من التحريك ولهذا فاننا نجد العاد على
المشي مع عدم المشي بالربط والتعبد بحسب انضمام اجزاء
العبد الى رحله وهو يمشي على ارضه في حواز منع العاد وقد
ابطلناه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل
بانضمام اجزاء العبد الى رحله بل يمكن ان يكون ذلك بمعنى
تخصر تلك الصورة لا وجود له في ما نحن فيه ولا طريق الى منع
ذلك بامر يقضي على ما اسلفناه كيف والفرق واقع من جهة
ان مانع القيد لا يزول وان صناعت العبد بخلاف ما
نحن فيه فانه قال نزلوا المانع بعد ان يوصد قدر موارنة
لا اعداد الاجزاء المضممة فخلق في التحرك لها احدى
عشر قدرة فالقدرة الزائدة على العشرة اما ان يكون
مؤثر مع تأثير بقية العبد او غير مؤثرة فان كان الاول فهو محال

لانها اما ان تؤثر في حركة اخرى زائدة على حركات القدر العشرة
او في ما اثرت فيه بقية القدر لا تسلسل الا الاول للاسبغاء
عنها ولا تسلسل الا الثاني لاسماع ناتر قدر من في معدور واحد
وان كان الثاني فلسن سقوط اعتبار اى قدرة فرض دون الثانية
اولى من العكس وهذه المحالات انما لثرت بما ذكره فكون محالا
التفريع العاشر ذهب بعض المعتزلة الى ان ما تحرك به الفعل
من الاعتمادات بمنه ونسبته يمكن ان يرتفع به الى جهة فوق وخا
لفهم ابوها شروا ساعة في ذلك محض اعلمهم بما صدره كل عادل من
نفسه من التفاوت بين التحريك وحركته وبين التحريك كصعد
الكنة زعم ان ما نفس الله النقل في حركته بمنه ونسبته من الحركات
ت القاعة بكل حرد ومنه لا بد منه في جهتها لرفع مع زياده حركته
واحدة ولو نقل لو حضرت الزيادة في حركته واحدة ولو لا كانت
اكثر من ذلك دفع ما بعلم الله تعالى تحريك الفعل عندها لم يحد
الحض بسببها **التفريع الحاد عشر** ادانما على حمل ثقل ثان
سنتقل كل واحد منها بحمله بقدر انفراد به فقال عباد الفقيه
والكعبى اذ كل واحد منها منفرد بحمل بعض من الثقل لا يشاركه
فيه صاحبه ولا يسببها فلان في حرد من الفعل وقال اكثر المعتزلة
سنتقل كل واحد منها في كل حرد من اجزاء الثقل من الافكار
حالة الاصماع ما كان سبب له حالة الاغفران والمذهبان وايضا
اما الاول فلانه لا بد وان يكون فعل كل واحد منها في نفس من
في نفس الامر ما نفس لفعل زنده اولى من غيره لعدم الاولوية
واما الثلثة فلانه لو نقل اذا كان المنفرد ولا يتم حمله له دون ملية
حركة في حرد مثلا فما المانع عند اجتماعها من صدور حرد حركته
في كل حرد وكل واحد منها من غير حاجة الى مائة من كل واحد منها
لم يحدوا الى دفع سببها **التفريع الثالث عشر** بما اختلف فيه
الحجاء واسبه من ان الفعل الساكن هل يمكن ان يولد منه سكون
ام لا تسبب الحما من ذلك لا اعتقاده ان يولد السكون الحركته والحركه
وحوزه اسبه لا اعتقاده ان يولد للسكون انما هو الاعتقاد والاعتماد
على الثقل في جهة يمكن وكل واحد من القولين مقابل الآخر من

وليس

عند دليل ومن ذلك ان الحجابي احوال قام له الجسم من فعل الله
تعالى دون الوها ونفرت في الاحراء محتمل على ذلك بان الوها يضادف
الما الا كذلك فكان لازما وخالفة ابو هاشم في ذلك وقال لا يلزم
من اضراء ذلك في الشاهد اطراده في العايب لان ما حرج عن محل
العدرة في الشاهد لا يكون مباشرا بالعدرة بخلاف الفاسد
وما ذكر ابو هاشم يعرفها على القول بالتولد منفتح كنفذ ان ما ذ
كره الحجابي محتمل ان لا يكون نصه الا من دحاحة ولا دحاحة
الا من نصه ولا انسان الا من انسان بناء على الشاهد وهو
قول بعد ما العالم وذلك محتمل وبما حالف فيه ان الحجابي للعدرة
انه لم يطلق على السبب مولدا للسبب قال لان ذلك هو
انقطاع السبب عن كونه فلا لفا على السبب بل المولد
للسبب قال لان من السبب هو فاعل السبب والامر في
الاصطلاح اللغوي قريب **الاصول الثالث** انه لا يخصر
للحائزات الا الله تعالى وانه مراد لكل كاس وغير مراد لما
لم يكن ولما كان هذا الاصل من اعظم اصول الكتاب و
اغصها على ذوى العقول والالهي وحب ان يعدم عليه
وصولها هم خمسة دونها وهي سنة وصول ان اثبات
الارادة الحادثة واحكامها **باب** في اضداد الارادة الحادثة
ح في ارادة الله للشي كرامته لصدرة في ان الارادة
الحادثة لا يوحى المراد مما يجوز تعلق الارادة به وما لا يجوز
و في محض تعلق الارادة **الفصل الاول** في اثبات الاراد
ة الحادثة واحكامها كما بينت مسابلا لصفات اخلاف
الناس في معنى الارادة وما هو المختار فيها وبنائها بنفسه
في قدمه وحادثه وبنائوت العدمه منها وهذا وان
بان تنوت الحادثة منها وقد نفى العلاء على تنوت
الارادة الحادثة ساهدا عن الحافظ على ما سلفناه
مسابلا لصفات وهو مخصوص بما عده كل عاقل من نفسه
من كنهه محض حركاته المدورة بوقت دون وقت وحاله

271 دون حالة بخلاف حركاته الاضطرابه وليس ممكنة
التخصر بحاله دون حالة داخلة الى صفة الحركة المدورة
والحركة الاضطرابه بل هي راحة الى المتحرك وليس في نفس
ذاته لو وجود ذاته في الحالين فلم يتق الا ان يكون صفة من صفة
واحتصاصه بالتمكن من التخصر احدى الحالين دون
الاحرى ما ان يكون لمخصر او لا لمخصر لا حائزان يكون لا لمخصر
لما سبق في اثبات الاعراض وان كان لمخصر فذلك لمخصر ما
عدم اذ وجود لا حائزان يكون عدما لما حقوق مسألة الرؤية
ولما بان في العليل والمعلولات واثبات الاعراض وان كان وجودها
بما ذاته او بعض ذاته او زائد على ذاته لا حائزان فبانه بالاول
والثاني لكونه عاما للحالين وان كان دانيا على ذاته فليس هو
نفس الحسوة ولا العلة ولا غيره من الصفات المشتركة بين
الحالين ولا هو نفس العدة اذ القعدة ليس من شأنها
مخصر الحوادث بحاله دون حالة بل ما من شأنها ان يتاخر
الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل كما تقدم بحسبه
فلم يتق الا ان يكون زائدا على ذلك كله وهو المعنى بالارادة فيند
بذلك ان العدم مصف بالارادة والذات لا تشاركه بقوله
تعالى يريدون عرض الدنيا ان يكون العدم سريدا والمراد من قامت
الارادة على ما سبق وكذلك قوله تعالى والله يريد ان يتوب اليك ويريد الذين
يتبعون الشهوات انه يسلموا ميلا عظيما الا عن ذلك من الارادات
والدلائل الواضحة ودانث الارادة الحادثة فالقول في امساع
سماها وفي وجوب مقارنتها للمراد وامناع تعلق الارادة الواحدة
الحادثة بمراد من وفي ما يلها واحتلافها وبضادها واما هل
يفتقر في تعلقها بالمراد الى سبه مخصوصه وان فعل التاخر هل
هو مراد وان النوم مصاد للارادة وانه هل يصور وجوده
دس مراد من وان الله تعالى يريد مثل فعل العدم وانه هل يصور
وجوده مراد واحد بمراد من لم يريد واحد من جهة واحدة وفي امساع

تعلق الإرادة الواحدة بمراد واحد من وجهين فليما
سبق في العدة المحادثة من المزيف والمختار فليكن عمله الى
ههنا **الفصل الثالث** في اضداد الارادة المحادثة وهي تتسمك
اضداد خاصة ولا اضداد عامة اما الخاصة فالكرامة وفي ضد الارادة
باتفق الامة ولم يمنعوا من انصاف الرب تعالى بها خلافا للإستار
اني اسحق فانه قال الكرامة لا تصف بها الرب تعالى لان الكرامة
راحة الى النفرة عن الشيء البهيم عنده من ضروب الايمان
والرب تعالى لا يوصف بشئ من الاكوار وهو على خلاف الاطلاق
والشاع الذابع من لامة يكون الله تعالى كما ذاك كما لو كانت الكرا
مة الماء ونفرة لما ووصف بها الرب تعالى اذ هو لا يوصف بالامر
النفرة وايضا وان لو كانت الكرامة هي النفرة او ضرب من الامر
لكان قول القائل مرست عنزلة قوله بالمت وعرب ولو كانت
كذلك لما صح قول القائل مرست الامر الفلان اذ هو عنزلة قوله
بالميت الامر الفلان او يفرق الامر الفلان وهو محناه فان قيل لو
كانت الكرامة ضد الارادة لما احتما والمعصية الواقعة عنده
مرادة لله تعالى ومكر وهمله قلنا حدوث المعصية الواقعة
عندنا هو المراد وحدثها ليس بمكروه بل المكروه كونها
معصية وكونها معصية حاج عن نفس حدوث
المراد في الفعل والشهوية لإجماع منا ومن المعزلة وكل عاقل
واقع على انه لا يجمع الارادة بمعنى ان ارادة الشئ لا يجمع مع
الشهوية عن ذلك الشئ وهل لها ضدان فالذي عليه اصحابنا
النضاد خلافا للمعزلة فانهم قالوا هي غير متضادتين
وان امتنع اجمع بينهما اجمع الاصحاب بان الارادة و
الشهوية معنار يمنع اجمع بينهما المحل الواحد بالنسبة الى
شئ واحد ولا يحل فيها سابع للمنع من اجمع غير التضاد
فيها متضادان وفيه نظر اذ ليس كل مقتضى يمنع الجمع
فيها متضادان فان القدرة على الحركة على اصلها معنى للسكون

المضاد

272 المضاد للحركة المدورة معنى ولا تصور الجمع من القدرة على
الحركة والسكون ضرورة مقارنتا للعدة على الحركة للحركة
وليس العدة على الحركة والسكون ضد من بل العدة على
الحركة لا زم ضد السكون وهو الحركة وقول القائل لو يحل
من الارادة والكرامة ما يحل الجمع عن التضاد وعوي فتفر
الى العت والسر وهو عن معنى كما سلف واما حجة الخصم من
وجهين الاول لو كان السهو مضادا للارادة لتعلق بتعلقها
على صيد بتعلقها كما جاهدت لما صار العلى كما بتعلق بتعلق
العلى على العصى من يعلق العلى والسهو ليس كذلك فانه يعلق
سلبه بالعدوى والبيات مع استحالة تعلق الارادة بهما
الثاني انه لو كان السهو مضادا للارادة فهو عندكم انضامضا
للعلى ولو كان ضد لها لضادها اسود فانه لما كان ضد
للبياض والحركة كان البياض والحركة ضد من وليس العلى
ضد الارادة فلا يكون السهو ضدا والحجاب عن الحجة الاولى
لا نسلم انه لو كان السهو مضادا للارادة لكان متعلقا بتعلقا
على العصى ولا يلزم من وقوع ذلك بعض المضادات كالعلم
والجهل وقوع ذلك مطلقا كل متضاد من فان السواد و
البياض ضدان ولا يعلق لاحدهما يعلق الاخر على العصى
وكذلك الموت فانه عندنا ضد للارادة وليس هو على ما ذكره
وان سلمنا انه لا بد ان يكون الامر المتضاد من على ما ذكره
ولكن لا نسلم ان السهو الذي هو مضاد للارادة غير متعلق
بتعلق الارادة فان ارادة الشئ يصادها السهو عن ذلك
الشئ لا عن غيره وعلى هذا فلا يلزم من كون السهو عن العدى
والبيات غير مضاد للارادة الا يكون السهو عن الشئ مضادا
لارادة ذلك الشئ واما الحجة الثانية فلا نسلم ان ما ضد
مختلفين انه لا بد من تضاد المحلنه ولا انه يلزم من وقوع ذلك
في المضاد ان طرده في البيات فان عندنا الموت مضاد للعلى و
العدة والارادة ولا تضاد بين العلى والعدة والارادة وحرد
الدعوى في ذلك غير مقبول فما ليس بضروري ومن مذهب الشيخ

ان الارادة المتعلقة بالصدق في وقت واحد في محل واحد
ضدان كما تارة الحركة منة و ارادة الحركة تسره قال القاضي ابو بكر
والذي يصح عنده عدم التصاد محجبا على ذلك بان من حمل تضاد
شئين و يدر في نفسه حواجا حياهما فانه بصور من ارادتها
مع على راي الشيخ ولو تضادا لما احتض مناع الجمع بينهما بحاله
العلم دون غيره كالسواد والساخن فانها لما تضادا استجمع
بعضها مطلقا سواء علم او جهلا وفيه نظر ال ارادة على
ما جعلناه عبارة عن معنى من ستان ان يخصص به كل واحد من
الحايرين بدلا عن الاخر وما لا يكون كذلك فهو خارج عن التصدق
و النفي والشبهة والميل والعرف وليس ارادة على التحقيق
وعلى هذا فعلق الارادة بالمراد لا معنى لها عن تخصيص المراد
بها فلا يعمل بعلقها بالمراد من غير تخصيص لها وعند
ذلك فلا يخفى ان تعلق الارادتين بالصدق ممتنع سواء علم ايضا
دها او لم يعلم ضرورة استحالة تخصيصها بمقابلة وقت واحد
في محل واحد ولا معنى لتضاد الارادتين عن مساع اجتماع تعلقها
بالصدق معا وعلى هذا فالمدعيان مدحوران اما مذهب الشيخ
فلا عقبارا لانه لا تضاد بحاله لجهل واما مذهب القاضي فلا عقبارا
اسفاه التضاد مطلقا فان قال باصركلاما لتقاضين الارادة كما
دع عندكم عن تخصيص المراد كما ان القدرة الحادثة عن موثرة
في الاحاد فكيف يصح هذا الساء فلنا وان كانت الارادة الحادثة
عن موثرة في المخصص فعني بعلقها بالمراد وقوع المخصص
معا دناتها على ما تقدم ولا يخفى ان تعلق الارادة الحادثة بالمراد
على هذا النفس مما يمتنع من الجمع بين تعلق الارادتين بالصدق
على ما عرف وعلى هذا فكل صدق لا واسطة بينهما ويمتنع عن
المحل عنها فتمسح الكرامة لهما اذ من ضرورة الكرامة لهما
استناع ارادة كل واحد منهما لاستحالة الجمع بين كرامة الشئ
وارادته ويلزم من ذلك تحلوا المحل عنها محال وان كان بينهما
سطة فلا يمتنع تعلق الكرامة لهما لا مكان اجتماعها في العدم
الفصل الثالث في ان ارادة الشئ كرامة لصدقه مذهب

الشيخ

الشيخ ان الحسن وكثير من اصحابه ان عن ارادة الشئ كرامته لصدقه
ذلك الشئ ولكن مفضي اصل الشيخ وان لم يكن مصححا من
جهته ان يكون المراد للشئ على ما بان الشئ له تضاد فان من
لا يعلم وجود الشئ فلا تصور ان يكون كادها له فاذا الارادة
للشئ كرامة لصدقه حاله على المراد بالصدق لا حاله جهلا بها
وقال الاستاذ ابو اسحق ارادة الشئ لا يكون بعينها كرامة
لا تضاد ذلك الشئ مطلقا لانه لو كانت الارادة للشئ كرامته
للصدق لكان ذلك لها من صفات نفسها وصفات النفس لا ينزل
ولو كان كذلك لكانت الارادة للشئ كرامة لصدقه حاله الجهل
به وهو محال لما تقدم وقال امام الحرمين هذا هو ايضا مقتضى
اصل العاقل والمحتمل ان الشئ ان الحسن ان المراد للشئ
يلزمه الكرامة لصدقه لا محالة على ما حده كل عما قل من نفسه
والكرامة اما ان يكون عن الارادة او عن الاحراز يقال
بالمفارقة والا فذلك الغنا ما ان يكون مثلا للارادة او لا يكون
مثلا لها فان كان مثلا فالمتلا لا محتمل ان يحد احد على ما بان
في التضاد وان لم يكن مثلا فهو خلاف والخلاف اما تضاد وليس
بضد لاحراز ان يكون تضادا لما احتمل وقد احتمل وان لم يكن
ضدا فكل خلاف بين لسان الصدق يمكن وجودا صدها دون الاخر
كالعلم والقدرة وكونها وهو خلاف ما قيل من التلازم بل وان
وجود كل واحد منهما مع تضاد الاخر ضد الكرامة الارادة وذلك
بحركة حوازا ارادة الشئ و ارادة ضد ذلك الشئ معا وهو محال
لما تقدم من الارادتين المتعلقة بالصدق متضادة واد الركن
كادها لغير ما هو متدله لغير كون الارادة للشئ على الكرامة لصدقه
ذلك الشئ وبهذا عرفنا ان عن الترتيب من المشرق هو على البعد
من المغرب وان عن شغل الجوهر الحسن استقل الله عن برفق
للحسن الاخر وهو ذلك وهذه الحجة فيها نظر ان لتقابل ان يقولوا
ان المراد للشئ يكون كادها لصدقه بل غايبه ان يكون كادها
لعدم المراد اما الضد فان يكون كادها له وان كان لا يكون
وان سلم انه لا بد وان يكون كادها للصدق ولكن لا سلم ان الارادة

عن الكرامة والمختار من الاقسام انا هو الاختلاف من غير تضاد
وعلى هذا فلا نسلمها مكان وجود احد المختلفين دون الآخر
مطلقا في كل مختلفين لغير ما قبلها المانع من كونها متلا
دفعين بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر ولا يلزم من حوار الافكار
في بعض المختلفين حوازه مطلقا ولهذا فان التخصيص الجوهر
من المختلفات ولا ينفك احدهما عن الآخر على اصل المستدل
واما حجة مذهب الاستناد الى اسحق فانما يلزم ان لو قيل بان ارادة
الشيء عن الكرامة لصدف ذلك الشيء مطلقا وليس كذلك وما المانع
ان يكون الارادة للشيء عن الكرامة لصدفه مشروطا بالعلم
به بما ان اصل الكرامة للشيء اذ الارادة للشيء عن الكرامة لصدفه
لكان العلم بالشيء حركته لصدفه وهو محال فانه لا يلزم من العلم بالعلم
لسواد الجهل بالسواض وحده بلنا هذه دعوى محمودة ويمثل من
عن دليل جامع فلا يصح كيف وان الاعاق واقع على ان ارادة الشيء
كرامة لعدم ذلك الشيء اما معنى الارادة او نفسها وما لزوم
ان يكون العلم بوجود الشيء حركته لصدفه كان الجهل بالعدم عن
العلم وغيره **الفصل الرابع** ان الارادة الحادثة لا يوجب
المراد مذهب الاشاعرة ان الارادة عن موحده المراد
واقفهم على ذلك الجاه وانهم جماعة المتأخرين من المعتزلة
وزهد النظام والديان وحقق من حرب وطائفة من
تدبير البصر الى ان الارادة يوجب المراد اذا كان المراد فعلا
للمريد وكانت الارادة قصد الى انتفاء العبد المقدور عند
ذوال الموانع واما ان كانت الارادة عريضا او كانت الارادة
لعمل الغير فلا مانع اصحابنا على امتناع كون الارادة موحده
للمراد فما استلغناه في امتناع كون العدة الحادثة موحده
للمقدور فعملك متله لا ههنا واما النظام فانه قال اذا اراد
المراد الحركة لحرية التمهيد بعد ما او كانت ارادة ته قصدا
لا معارض العمل مع افعال الموانع فاما ان يقال وقوع الحركة في
خوار

الحالة

الحالة الثانية من وجود ارادة الجهة غير جهة التمهيد
او انه لا بد من وقوع ما عساه من الحركة لاحازن ان يقال بالاول
والا فتلك الحركة اما ان يقع مرادها او غير مرادها لاحازن ان يقع من
غير ارادة والا لا يمكن ذلك في كل حركة اذ ليس البعض بالاستغناء
عن الارادة اولى من البعض وان كان وقوعها بالارادة فالارادة
لها اما ان يكون مفارقتها لها او متقدمه عليها لاحازن ان يقال
لمعارضة لارادة قصد والعصاة التي يجب ان يكون متقدما
على ذلك الشيء واحازن ان يقال بعد ما علمها لا يخلو بحركته
اصحاء الارادة من لصدف مع العلم بها في وقت واحد وذلك
محال فليس في الاقسام الثلاثة وهو وجوب وقوع ما عساه من الحركة
في الوقت الثالث وهو المعنى بالحجاب الارادة للمراد واعلان هذه
الحجة انما يلزمنا ان لو قلنا بوجوب تأثير الارادة في المراد
لتخصيص وليس كذلك بل عساه انما يقول بوجوب معارضة المراد
من غير تأثير كما قلنا في العدة وليس المقول كون الارادة موحده
للمراد بسبب المعارضة بينها من غير تأثير لصدفه الاحزاب اولى
من كون المراد موحدا للارادة كما سبق في العدة وان يسمى
الارادة بوجه بهذا الاعتبار فلا منازعة معه في غير التسمية
بل هذه الحجة لازمة على المعتزلة العالين بان الارادة غير موحده
للمراد مع اعترافهم بتأثيرها في صفة المراد ولصعوبة معركتها
على اصلهم اختلفوا في حوازمها بعد الاعاق منهم على خوار وقوع
الحركة في الوقت الثاني من وجود الارادة لا خلاف حجة
الحركة المرادة فمنهم من قال بانها يقع مرادها اذ لو وقع عن
مرادة لا يمكن ذلك في كل حركة لما سبق في قوله من هولاء من قال
بان الارادة لصدف الحركة المرادة او لا يقع معارضة لها كما متقدمة
عليها حتى لا يختص ارادتها لصدف في وقت واحد مع العلم
بها اذ هو محال لما سبق وهذا قول الحبايس ومنهم من قال
انها يقع بمرادة متقدمة عليها ولو وقع ذلك لما كانت الارادة

سندته عليها ولو وقع ذلك لما كانت الارادة الاولى وهذا هو قول
ان هاشم من المعزلة القائلين باسماع احاد الارادة للرادس
قال بان الحركة المرادة تقع في الوقت الثالث من غير ارادة لاهالكات
مراده فالارادة اما مقاديرها او مستفيدة عليها الاحزان يكون
معارها لما تقدم ولا مستفيدة عليها للمحال المذكور اولاً وربما
لست بعضهم وتقعها الى الله المخصوصة وكل هذه الاحوية قد
خولة اما حواب الجاس فاما ان يقول بان كل ارادة معار المراد كما
هو المنقول عنهم من احد قولهم واما ان يقول بالمعار في صورة الالتزام
دون غيرها كما هو المنقول عنهم في قول احرافان كان الاول فلا يخفى انه
يلزم من معارته الارادة للراد مع باثر الارادة في صفة المراد
ان يكون موحه للمراد في صورة المعارفة فالنظام وموا
فقوه وان كان الثاني فيلزم منه ان يكون الارادة في صورة المقام
دته موحه وهو خلاف مذهبه فانه ليس العقول معاربه الارادة
دلة لاصد الحركتين بعد ما ارادة الاخرى عليها اولى من العكس
اما حواب اني هاشم محاصله راجع الى ان الارادة المفروضة اولا
لم تكن تقدر ووقع الحركة المضادة وهو محال لما فيه من القول
تقدم ما قبل بوجوه في وقت وجوده والقول بان الحركة المضادة
دلة بعد وقوعها لا يكون مراده بوجوب ان يكون كل حركة هكذا
لما تقدم من عدم اولوية بعض الحركات بالاستثناء عن الارادة
دون البعض وعدها سطل القول باستناد الحركة المصادرة الى البنية
المخصوصة ايضا **الفصل الخامس** في ما يجوز تعلق
الارادة به وما لا يجوز اما لا يجوز تعلق الارادة به فالمسخرات
كالجمع بين الصدين والاعلاب الحادث قدما والقدوم حادثا
لا غير ذلك ولا فرق في ذلك بين الغائب الساهر لكن مع العلم
بالاستحالة شاهدا وكذلك الحكم في ارادة القديم الواجب اذا
لارادة انما هي للتصلي وتحصيل الحاصل محال وكل ذلك مما لا خلاف
فيه من العقلاء واما ما يجوز تعلق الارادة به فكل ما هو حادث
ان يكون

ان يكون

ان يكون في نفسه وسواء كان مقدورا للمبدأ وغير معدود له سواء
كان وجودا او عدما وسواء كان المعدوم طارفا او اصليا كالارادة
الاحداث الشيء وذهب بعض المعزلة الى اسماع ارادة العدم
المحصر بينهم من حوز ذلك لكنه لم يصف العدم كونه مراديا وان
تعلقت الارادة به كما قال توهام في العلم بالمستحلات والمذ
هبان باطلان اما الاول فلانه خلاف ما يحرم كل عامل في نفسه
من ارادة الا يكون الشيء كما حرم من ارادة كونه وليس ذلك
عابدا للارادة الصدفانية بدري الا يحدث ما لا ضد له كالجوهر
وليس العارض للجوهر ليقال بتعلق الارادة به على ما سنبينه
وبعد يكون العارض فانما يكون بعد حدوث الجوهر لا قبله
فلا يمكن ان يكون ارادة الاحداث الجوهر ارادة لنفسه ويقدر
حقيق البناء بدهنه واما المذهب الثاني فظلاله بما ابطالناه
قول ان هاشم في علم لا معلوم له فان قيل اذا حوز تعلق الارادة
بكل حادث فكل باق مما ليس واحدا لنفسه حادث فليكن الارادة
متعلقة به ولو يقتل به احد من العقلاء فقد اطاب عنه الاستاد
ابو اسحق فان ارادة المعنى الذي به نفاء البنية يمكن ولا ما البنية
من نفاء فغير ممكن فلا يتعلق به الارادة وليس محققا ان كان
البنية باقيا لنفسه فالاشكال لازم وان كان باقيا معنى فلو قيل
لم لا يجوز ان يتعلق الارادة بالسابق بحوازة بقطع النظر عن
المعنى الموجب للنسأة لم يكن ما ذكره الاستاد في الحواب كما ما
والحق في الحواب به لا اسماع من تعلق الارادة بالبناء وانما
الذي يسبح تعلمها به محدد وحوادث البناء فانه محال وعلمه محرم
اما الحركتين هذا بان الله الا يصيب في تعلق الارادة بالمراد و
الواحد انما هو التفصيل في هذا الباب وهو ان معناه ان اراد
بالارادة المعنى الذي من شأنه محصر الحادث وقت حدوثه
وحالة دون حاله كما اسلفنا في تحقيق معنى الارادة فمنع
تعلقها بما لا يكون محصنة له وسواء كان حادثا في نفسه او لم

مكن كما سلفنا في الفصل الثاني من هذا الاصل وان اريد به
ما سوى ذلك من العصد او الفنى او الشهرة اذ المبل او غيره
فلم يرد على كل حال فلا تصور ان يكون الفاعل علما بفعله الا وهو
مريد له موافقه جميع المعزلة ما سوى المتولدات من الاستيغناء
محور عنده ان يكون مرادة وان كانت من افعال السنن واما
الارادة فلما ابتد الله تعالى عبده على الارادة فهذا كونه تلك
الارادة مرادة بمرادة اخرى وهل يعلق ارادته بمرادته المعبودة
ام لا فذهب اصحابنا الى وجوب ذلك لانه لا تصور فعل من فاعله
وهو عالم به ذاكر له من غير ارادة له ومنع الحاس من ذلك واصل
كون الفاعل للارادة مريدا لها بمرادة اخرى واما ابو حاشم فانه
قال ان كانت الارادة فصدا الى الفعل فناربه له او مستعدة
علمه كسند العبد على المعذرجاز ان يكون مراده والا يكون مراده
واما ان كانت مستعدة على الفعل ناربه وكانت عزيمة على الفعل
فلا بد وان يكون مرادة وكل ذلك محل دفع سوال التسلسل على
قولهم بان الله تعالى مريد بمراده حادثة لا في محل اصحابنا ان
الاجماع منا ومن المعزلة يعتقد على ان كل مدور معلوم باعد
موضع النزاع فلا بد وان يكون مراد بمرادة مخصصة له وانما
انتقل الى تعلق الارادة به من جهة كونه حازرا ان المحصر
للحائزات انما هو الارادة كما سبق بقري من مسائل الصفا
والارادة المعبودة حاضرة فكان تخصيصها منتقرا الى
محصر من جهة الفاعل لها وذلك المحصر هو الارادة ولو
امكن استيفاء حوازه عن الارادة المخصصة لاستغنى
كل حازر عن المحصر وذلك حال لما فيه من محصر بعض الحائزات
دون البعض من غير محصر فان مثل ما ذكرتموه انما يلزم
من وجود الارادة حوازه من غير محصر بعد ان يكون
مرادة ان لو لم يكن الداعي اليها كما في المحصر فلم قلتم بان
غير كاف وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ارادة الارادة لكن

معنا

معنا ما يدل على اسعاع ذلك وساسه من وجهين الاولانية
لركانت الارادة المعبودة مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة
الثانية معقولة الى تالته والثالثة الى رابعة وهما حوا
الى مالا نهيه له وهو محال الثاني انه لو صار ان مراد الارادة
لحازر ان تستمر الشهرة وان يمتنى التمسى وكل ذلك محال فلما
اماداعى الارادة لو امكنه عن ارادة الارادة لا كفى بداعى
المراد عن اراده المراد اما التسلسل فانما يلزم ان لو كانت كل
اراده مكتسبه مرادة بمرادة مكتسبة وليس كذلك بل يمكن
قطع التسلسل بالاسرها الى ارادة ضرورة حاصله للفاعل
تخلق الله تعالى فان فعل فلوك ان المراد معصية فارادته يكون
معصية لارادة المعصية معصية وهما حوا بالارادة
المخاوية لله تعالى يكون معصية ولا يكون الرب حالقها فقد
سبق الحوب عن امثال هكذا مسألة جلق الافعال و
ما ذكره وهما حوا فدعوى محرره ومثل من عن راجع فلا يصح
على ما عرف كيف وان ما ذكره لازم علمهم في الارادة على
السابقة على المراد ناربه فانها لا بد وان يكون مراده على
اصولهم كما ساء فيها هو حوا بهم فهو حوا ساهم بنا من
الفصل السادس في تحقيق تعلق الارادة ذهبا لقا
ابوبكر والبصريون من المعزلة الى ان الارادة اذا تعلق
بقول او فعل فلا بد وان سبب له حال ازيادة على ذاته انما
القول فكما لو قال المقابل لغيره افعال فان اراد ان يراى
والدبا والاباحة او السحر او السحر والتاديب الى
غير ذلك من المحال فقد نادى بمرادة قول افعال انما
حالة زائدة في كل واحدة من هذه الصور وبما بين التمايز
من هذه الجهات وان كان قول افعال يتخذ الاختلاف في
وملا الفعل فكما للسحر فانها لارادة لله تعالى سبب لم صفة
الطاعة وبما لارادة للصبر سبب لم بها صفة المعصية وان
كان السحر يتخذ الاختلاف في اليطاس ولقد قال الكعب

ان قول الفاعل وهو موجب خلاف قوله افعال وهو باد و خا
 لغزاه في ذلك بعض اصحابنا ارجح العاضى وسعوره بان الارا
 دة لا بد لها من مراد وانه سيجل وجود ارادة لا مراد لها كما
 سيجل وجود علم لا معلوم له ونذرة لا معدور لها ومتعلق
 الارادة في هذه الحركات الفعولة والفعلة ليس هو نفس
 القول او الفعل لعدم اختلاف في المراد لان يكون صفة
 رابعة عليه واصناف العاقل محدس بنفسه التفرقة بين هذه
 الاقوال والافعال ونسب التفرقة عادة الى ما بين الاساق
 من القول والفعل بل سيقا ان يكون عادة الى ما بين الفعل
 وما بين الاقوال غير ما بين الاساق وذلك هو المطلوب و
 الحق عندي في ذلك ان ما ذكره العاضى في الدلالة على ان
 متعلق الارادة في الصور المذكورة ليس هو نفس القول
 والفعل المطلق بل هو امر زايد عليها فهو مسهل لمرادته
 لكنه ان اراد به ذلك الامر الزائد الذي هو اثر الارادة صفة
 وجودية وحاله تنويه للفعل والقول في جوابه المختلفه
 فهو تيسر والاكات الارادة مؤثرة في حدوث تلك الصفة
 وتنويهها ويزفر من ذلك تثبت احص صفة القدم للارادة
 وان يكون الارادة مددة والقدرة ارادة وهو ملك بحسبه
 كل واحد من الصفتين كيف وان العاقل اذا بحث مع نفسه
 ونظر بفعله نظر بصف عليه ان قولها بل حالة كونه سوحنا
 كهي حالة كونه راديا وانه ليس لاحدها صفة تنويه بمشار
 بها عن الاخر وبسطل قول الكعبين باحلالها في نفسها وان
 اراد به ان صفة الفعل المعدورة مما خور ان ترد للوجوب
 باده وللندب اخرى وان كل واحد من الحارين متعلق الله
 دة من صفة حدوثه ووجوده وان متعلق الارادة ليس
 احد الحارين لان يوجد بالعدده بلا عن الاخر فهو الحق وان
 اراد به غير هذين فلا بد من بصوره وبيان وجوده وهو
 غير منصور ولا مرسى واذا ساء على ما ارادناه من الفصول

277 واوردناه من الاصول معودا المقصود في بيان ان كل كاس
 مراد لله وما ليس بكاس ليس مراد الفولكية ان كل كاس
 مراد لله تعالى وما ليس بكاس غير مراد الكون مذهب اهل
 الحق من اصحابنا ان كل حاز كاس فهو مراد لله تعالى وانه كل حاز
 ليس بكاس فمراد الكون وانفعوا على صحة استناد جمع
 الكتاب الى ارادة جملة بقولهم جمع الكاسات مرادة لله تعالى
 واحليلوا في حوازا اسنادها اليه بفضلا منهم من منع ذلك وانه
 بناء الكفر والفسوق مراد لله حدرا من حمل السامع ان ارادة
 هي الامر كما ذهب اليه بعض العلماء وان الكفر والفسوق ما موربه
 وعند ترفع الالباس في الاطلاق يجب التوقف في علم وورد
 الشرع به ولم يرد وهذا كما بهج ان نقاه بالاجماع وبالنص لله خالق
 كل شئ ولا نقاه الله خالق المستقدرات في الحاسيات والكلا
 والحازروان كانت من مخلوقاته وكما نقاه ان كل شئ في العالم
 لله تعالى بالاصافة الملكية ولا نقاه له الروح والاولاد وان كان
 في العالم زوجة واولاد وهم مصافون اليه اضافة تلك وليس ذلك
 الاما فنه من احتمال اللبس والتوقف على ورد والشرع بالاطلاق
 ونهم من حور ذلك وقال ان الله يريد للكفر والفسوق معصية
 معا فبا عليه ومن اصحابنا من فصل بين قول ان الله يريد بالكافر
 الكفر وبين قول يريد منه الكفر باحازا لاول ومنع الثاني لاننا به
 عن الرضى بالكفر بخلاف الاول واما المعتزلة فبانهم قالوا ما كان
 من افعال الله تعالى فهو مراد له غير ارادة له سبحانه على ما فضلنا من
 هذا الجبائي واسه فيه وما كان من افعال العباد المكلفين فان
 كان واحدا اراد وتوعه ذكوه بركة وان كان خرا ما كره وتوعه ولا
 يريد وتوعه وان كان مسدوبا اراد وتوعه ولا يكره تركه وان
 كان مكرها كره وتوعه ولا يريد وان كان مباحا فلا يريد ولا
 يكرهه وما كان من افعال غير المكلفين حجة اصحابنا في الظرف
 الاول وهو ان كل كاس مراد لله تعالى هو ان كل كاس فهو مخلوق لله تعالى

وكل مخلوق به فهو مادله فكما كان فهو مرادله اما ان المعذبة
الاولى فامرنا الاصل الذي مره الاصل واما المعذبة الثانية فقد
ان كل مخلوق به فلا بد وان يكون حازر الوحد وحازر العدم
والا كان واحدا لانه او غمضا وحج عن توبه مخلوقا فكل حازر فلا
بدله في وحدته وحدوته من محضه والكان وحود احد الحازرين
من غير محض وهو محال فاذا كل مخلوق به لا بد له من محضه وكل ما لا
بدله من محضه فلا بد وان يكون مراد الا محضه عن الادارة على
ما بعد من كل مخلوق به مراد وليس مخلوقه مراد ان محضه بادارة
عن والخرج عن كونه مستندا خلفه وهو محال فاذا كل كان فهو مراد
د لله تعالى وفي الطرف الثاني وهو ان ما لا يكون عن مراد الكون وهو
ان ما ليس بكان من الحازرات فلا بد وان يكون الرب تعالى عالما بانه
لا يكون والا كان جاهلا به والجهل على الله محال كما سبق ويلزم من
علمه بان لا يكون له محالة الكون والا لا يعلب العلم جهلا بتعدد الكون
والعالم باسحالة وقوع الشيء معلوم بالضرورة انه لا يريد دلالة
لواداره فاما ان نعم مراده اوله او لا نعم والاول يلزم منه انقلاب
العلم جهلا والثاني يلزم منه ان يكون عاجزا فاصرا عن تحقيق مراده
والكل على الله تعالى محال ونقص هذه الدلائل العقلية اجماع السلف
والخلف في جمع الاغصان والامصار على اطلاقهم ما شاء الله كان
وما لم يشاء لم يكن من غير كبر وهو دليل على الطرفين فان قولهم ما
شاء الله كان يدل على الطرف الثاني وهو ان ما ليس بكان فهو عن
مراد الكون لانه لو كان مراد الكون ولم يكن يكون على خلاف قولهم
ما شاء الله كان وقولهم وما لم يشاء لم يكن دليل على الطرف الاول
وهو ان كل كان فهو مراد الكون لانه لو لم يكن مراد الله لكان كونه
على خلاف قولهم وما لم يشاء لم يكن فان مثل لا يشاء ان كل كان
مخلوق به على ما سبق في الاصلين المتقدمتين سلمنا ان كل كان
مخلوق به ولكن لا سلمنا انه لا بد وان يكون مرادله وما ذكر
نحوه في سائر وان سلمنا دلالة عدله لكنه معارض بما يدل على نقصه

وسانه من سبعة اوجه **الاول** ان الكفر والمعاصي الواقعة منهم
وكل منهم فهو مكره عن مراد الكون لمن وجه من الاول ان لو
جمع الناهج من قولهم انهاك عن كذا وادبه منك ولست كما حاله
منك كان في نظر اهل اللسان والعقل مساويا لثبته ان قوله لا
تفعل قدس بمعنى النهي كقولهم ولا تعربوا الزنا ولا ما كلوا مال اليتيم
على غير ذلك وقد ورد بمعنى المحض كقولهم ولا تمدن عينيك وليسان
العاصية كقولهم ولا تحسب من الله غافلا عما يعمل الظالمون وللدعاء
كقولهم ولا تكلنا الى انفسنا وللناس كقولهم لا تعذبوا المومنين
للادب كقولهم لا تسلبوا عن اشياء وانما نهي عن النهي عن
غيره من المحامد بادارة ترك الفعل وتراهنة **الثاني** ان الكفر
والمعاصي من الكاسات فلو كانت مراره لله تعالى لكان فاعلمها بما
فقته لا رادة الله تعالى مطعما وبدل على ان موافقه المراد فيما
اراد طاعة هو ان من اراد اظهار الطاعة لغضبه فانه افضل
ما يريد كما يقول اى فعل ما يامر ويهتد قال الشاعر ربي من
انصت غنظا صدره قد منى في موبال لم يطع اى لم يحب الى ما اراد
د وقتها صفا لاطاعة الى الاوادة وبدل علم من السه قوله
عليه السلام لعبد طاب ان اطعت الله اطاعتك اى ان فعلت ما
اراد فعل ما يريد ويلزم من كون الكافر القاضى مطعما بكفره
ومعصية ان يكون تخفا للثواب وهو باطل بالاجماع **الثالث**
ان من حمله الكاسات السبعة والظلم فلو كان الرب تعالى
مرادله لكان سفيرا طالما على ما استمد به العرف والسفنه
الظالم مذموم ملامر والرب تعالى عن ذلك **الرابع** ان من
الكاسات الفساح واردة العنق فيسبحه فلو كان الرب تعالى
مرادله للفساح لكانت ارادته قبيحة وهو محال **الخامس** هو ان
الله تعالى لو حكمه ورعانه لصلاحه فعله واجب على ما بعد من
التحرير والتعديل ولا يصلح في ارادة الكفر والمعصية لكون
موقفا منهل كما فلا يكون مرادله **السادس** انه اذا حاز ان يكون حازقا

للكفر والمعصية ثم نرى عنه فلا مانع ان يكون جالغاله وهو
غير مراد له **السابع** المعارضه بالنصوص فمنها قوله يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والعسر حمل الكائنات ومنها
قوله وما الله يريد ظلما للعالمين والظلم من حمل الكائنات
ومنها قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباد
الله الكفر والفسر والظلم والفساد والكفر من حملة
الكائنات وقد دلت هذه النصوص على غير مراد سلمنا
ان كل ما هو مراد لله تعالى ولكن لا نسلم ان كل ما ليس بكن
غير مراد الكون قولكم لا بد وان يكون الرب تعالى الما يابنة
لا يكون مسلما ولكن لا سلمنا استحالة كون ما علم الله انه لا
يكون وان سلمنا استحالة كونه فلا سلمنا استحالة ارادة ما علم
الله انه لا يقع على وفق الارادة ولهذا فان كل واحد مراد المتقا
الف سنة او الثروان على القطع بقول هو صادق مخترع عن
الله انه لا يقع تلك المدة قولكم ولا نرا ما ان يقع مراده لم تلت
انه يسمع الا يقع قولكم بل مراد منه ان يكون عاجزا قاصرا غير
محقق مراده قلنا من يلزم منه القصور والخير فيما هو
فعله اذ لم يقع وهو مراد له اذ لا من فعله الاول سلم
والثاني ممنوع ولهذا فان في الشاهد من اراد العنام و
القعور وما هو من افعالهم لم يكن منه عدا حزا اختلاف
من اراد من غيره العنام والقعور ولم يفعل فانه لا يبعد
عاجزا والذي سلمنا انه لا يقع من مراد الله انما هو فعل غيره
لا ما هو من فعل نفسه وان سلمنا ان كان محقق العجز
بالنسيه الى فعل الغير ولكن في حق من يقدر على اضطرار
ذلك الغير الى مراده او في حق من لا يقدر الا اول ممنوع
والثاني مسلم الايمان من الكافر وان لم يكن من فعل الله
مع فهو قادر على اضطراره الله باظهار انه يطلع عهده لها
خاضعا على ما قال تعالى ان نزل عليهم من السماء آية

فطلت

فطلت عنا قهرهم لها خاضعين وقال تعالى ولو سجدوا لكل
سنة هدتها اي محونا عن الهدى فسروا قهرا والله يدل على
ذلك انه لو باضار من يقدر ضعف الملك عظيم في دست مملكة
والاعوار من حول سببه ولعنه فانا يعلم من الملك انه لا يد
ذلك منه ولا بعداه له مع العلم بقدرة على ردعه وزجره
عجزا منه ولا قصورا سلمنا ان كان العجز والعصور مطلقا
ولكن بالنسيه الى من يصبر ويصبر بموافقه ارادته ومحا
لغيرها او بالنسيه الى من ليس كذلك الاول مسلم والثاني ممنوع
والرب تعالى وبقدر من الاضرار والاستغناء فلا يقدر
قاصرا ولا عاجزا بعد موعود ارادته سلمنا ادلايه ما ذكر
نموه على امتناع ارادة ما لم يقع لكنه معارض بما يدل على تقصيره
وسانه ان الله تعالى امر بالايان والطاعة ويلزم من كونه ما
هو ان يكون مراد الله تعالى ويدل عليه وحده ان الاول انه
لوحج الامر من قول لغيره امرت بكذا ولا ارده منك كان
ما فصلا كما عرف في النهي الثاني ان قول العابد لغيره افضل
يدرد الاحاب كقولك تعالى اقم الصلاة وللذبح كقولك
وكا تو علم ان علمت فيهم حسرا وللارصاد كقولك واستشهدوا
واللا باحة كقولك فاصطادوا والباقي كقولك علمت السلم
لان عباد كل بما يملك وللارسان كقولك كلوا مما رزقناكم
واللا كرام كقولك ادخلوها سرا ما سمن ولله يد كقولك
اعلموا ما ينسب وللشجر كقولك كونوا فردة حاسيس و
للنخيل كقولك كونوا حجارة او حديدا وللهاية كقولك وق
ايك انت العزير الكرم وللشجرة كقولك اصبروا ولا
تصبروا ولا يبار كقولك كلوا وبعوا وللهداية كقولك انقلب
الله بع اغضبي ولكال العذرة كقولك من فتكون وللحقني
كقولك المشاعر الا ايها الليل الطويل لا اجنح واما سعي
للإحباب بارادة المأمور به فدل على انه قد اذ بد الامار من
الكافر لكونه مأمورا به ومع ذلك فهو غير رافع عنه واما

ما ذكره من الاستبصار بقول اهل الاجماع ما شاء الله كان
وما لم يشاء لم يكن فتمسك بالاطلاق والطواهر الطبيعية
في القطعيات وهو مسموع وايضا فان من مذهبي ان العموم
لا يصح له وعنه ذلك فلا مانع من حمل هذا الاطلاق
على بعض المرادات دون البعض وان كان طاهرا في العموم
فهو معارض باجماع اخر وهو ان الاطلاق ايضا شامع ذابح
بقولهم استغفر الله مما كره الله من غير يكره ايضا وذلك
يدل على ان المعاصي واقعة مع كراهية الله لوقوعها وبالجملة
من كونها كراهية الله لا يكون مرادها سلبا دلالة ما ذكر
تموه على ان كل كاس مراد الله به وان كل مال ليس بكاس غير مراد
الكون له ولكنه معارض بما يدل على ذلك وذلك لانه لو كان
كما ذكرتموه فكل ما هو مراد الله به فلا بد من وقوعه ومال ليس مراد
الله لانه فمسموع ووقوعه ويلزم من ذلك ان يكون العبد
مضطرا او ملجأ الى ما يفعل وما لا يفعل على وجه لا يمكن من
الفعل بدلا لترك والترك بدلا عن الفعل وهو خلاف
الحسن ويلزم منها اطال الامر والنهي والثواب والعقاب
على الطاعات والمعاصي وهو خلاف الشريعة والدين واجماع
المسلمين والحوادث قولهم لا يستلزم ان كل ما هو مخلوق
لله به بدليله ما سبق في الاصل الثالث قولهم لا يستلزم
كونه مراد الله فلنا دليله ما سبناه قولهم الكفر والمعاصي
منه عندها مسلم قولهم كل منهن يكرهه عن مراد
الكون فلنا لا يستلزم ان كل منهن عن مراد الكون والمكروه
لله من المنهي الواقع انما هو كونه معصية لا يفسد حدة
كما سبق في اصدار الارادة قولهم لو قال القائل لغزوه
اسهاك عن كذا وريد وقوعه مسك واد اكرهه كان
ما مضى لا مسلم ذلك وكيف سببهم ذلك والسيد
المعاصي من جهة السلطان على ضرب عده المتواعد
بايم عفا به اذا اعتذر عن ذلك مخالفة لهنه فعناك

انهم من يدى فيها عن فند من الافعال طلبا للخلاص من
عباد السلطان فانما فعله لا يكره منه الفعل الذي
نجاه عنه بل يكون مراد منه الا بفعل حقيقة المعاصي وسط عد
ده ومع ذلك بعد العبد مطعما بعد المحالفة ولولا ان
ماله به مني كما يحق شي من ذلك قولهم انما يحق صرف قول
لا يفعل الى النهي دون غيره من المحال بل كراهية الفعل النهي
عنه فلنا لا يستلزم ذلك وما المانع من الصرف بغير ما جرى عن
ذكره ما المانع ان يكون الصارف العراض بالدالة على اللوم
سعدرا لفعل النساء سقدرا لترك قصد قولهم الكفر و
المعاصي من الكاسات مسلم قولهم لو كان مراد الله به لو كان
الكافي والمعاصي مطعما فعبه الارادة فلنا الكفر و
المعصية من حيث هو فعل حادث مراد الله لا من حيث هو
كفر ومعصية على ما سبق وعلى هذا فلا يلزم ان يكون الكا
فر بكفره ومعصية مطعما وان سلمنا ان الكفر والمعصية
مرادان ولكن لا يستلزم طاعة بفعل المراد من حيث هو
مراد بل من جهة كونه ما مورابه يظهر الامر وشهرته بخلا
ف الارادة اذ هي كانه باطنه ولهذا يقال في العرب فلان
مطاع الامر ولا يعاه بطاع الارادة ومنه قول يع اساعن
قول موسى لهرون افقصت امرى ولم يقل ارادته والذي
يدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة امور ثلثه
الاول انه لو اراد مراد من شخص ما توقع المراد من فعل
ذلك الشخص على وقبول المرادة المراد من شعور اللب
على ارادة المراد فانه لا يكون طاعة وان يحق ما ذكره
من موافقة الفعل للارادة الثالث لو كان الفعل على الارادة
طاعة للمراد لكان من اراد فعله من فضله يكون مطعما
لنفسه بنفسه وهو مسموع ولهذا كان لما كان امثال
الامر طاعة امسح امر المرء لنفسه الثالث انه لو كان
موافقة الارادة طاعة لكان موافقة المراد في ارادة طاعة

له ولهذا فان من اراد اظهار الخسوع لغيره لا يفرق بين قول اي فاعل
لما يريد ومن قول قول اي يريد لما يريد ولو كان كذلك لكان ارادة
الواحد مساوية لاسماء وانما يطرد ليس طاعة الله تعالى لموافقته اذ
اراد الرب تعالى ذلك وهو محال بل بطل ما ذكره من قولهم ان من
اراد اظهار الطاعة لغيره قال اي افضل ما يريد واما الشرح فتعدير
ان يكون بمن محض معلوم في اللغة فلا يحتمل فيه اذ المذكور فيه المسمى
المعنى ليس باعادة والامكان الرب تعالى بمسالك كونه مراداً وموافق
المعنى ليس بطاعة بالانفاق وان قيل انه محذور بالمعنى عن ارادة
ليس اولى من القول بانه محذور عن الامر ثم وان سلمنا ان موافقة
المرايدين في ارادته طاعة ولكن مطلقاً او بشرط ان تكون الاثنية
فاصد الموافقة ارادة الاول ممنوع على ما تقدم والثاني مسلم
ولكن الكافر لا يراعى الكفر بقصد موافقة ارادة الرب تعالى ولا يكون
مطيعاً لذلك قولهم لو كان مراداً للسنة والظلم لكان سفرها ظاهراً
لما استحق جوابه في خلق الاعمال قولهم ان ارادة الله سبحانه فهو سببي
على فاسد اصولهم في الحسن والسعي الذاتي وقد ابطالناه قولهم
رعانة الصلاح في فعله واجب باطل بما سبق السعد والنجوس
قولهم اذا حاز ان يكون امراً بالشيء وليس مراداً له حاز ان يكون
حالقاً ولا يكون مراداً له فهو جمع من غير دليل جامع فلا يمكن كيف
والفرق حاصل وذلك لان الامر لا يتوقف عليه وجود المأمور بخلاف
فالارادة في الاحاد ضرورة كون الحوادث حاسراً وبمحصلة الحوادث
دون محصنة كما سبق واما البصير فقد سبق جوابها في نسخة
الارادة قولهم لا نسلمها سمحالة كون ما علم الله انه لا يكون قلنا لانه
لو وقع لا سلب علم التاكيد وهو محال وما نزل عنه المحال فهو محال
عزاً بل حالته لا لذاته بل لغيره والمحال لغيره مساو للمحال لذاته من
حريته لا يقع قولهم لا نسلمها صنع ارادة ما علم انه لا يقع قلنا
اصنع ذلك مما علمه كل احد من نفسه بالضرورة وما ذكره من
المنال فلا نسلم انه ارادة بل هو من والتمنى على الله محال قولهم العجز
والفضور

والفضور انما يلزم فيما هو من فعل نفسه لانها هو من فعل غيره فهو
سببي على فاسد اصولهم ان يوحى لقا غير الله وفاقلاً سواء وقد
ابطلناه في الاصل الثاني وسببنا لا خالق الا الله ولا مبدع سواه
قولهم انما يكون عاجراً ان لو لم يكن قادراً على اضطرار العبد
الى ما يريد قلنا الاضطرار بطريق اضطرار الالات وانواع المحوقات
اما ان يكون مقضياً الى الابدان في حق من عرف الاله اذ في حوزة
عريفه الاول ممنوع لان المعرفة حاصله له وحصل الحاصل محال
والثاني ايضا ممنوع لان من لا يعرف الله تعالى لا يعلم ان المقصود من
ذلك الاعتقاد في معرفة فلا يكون مقضياً الى المعرفة فالوهابان
الله تعالى يعصم ملكا يقول لم انك ان استخوت من هذه المبالغة
وان اصردت على كفرتك هلكت فنقول الايمان بالملائكة فرع الايمان
بالله تعالى فمن لا يصدق بالله فلا يكون مصدقاً بالملائكة ثم وان كان
ن مصدقاً بالملائكة فما الذي يؤمنه ان يكون المحاطب له اعرف
لا ملك ثم وان سلمنا ان كان معرفة بذلك ولكن لا نسلم ان
ظهور الالات وانواع المحوقات مما يوجب الاضطرار الى الايمان
وبدل عليه قولهم في قولنا انزلنا اليهم الملائكة وكلمهم بالموتى
وحسننا عليهم كل شيء فلا ما كانوا اليوسفوا وقوله تعالى وما يعنى
الالات والنذر عن قولنا يوسفون ثم وان سلمنا لزوم الاضطرار
الى الايمان من ظهور الالات غير ان القول بالاضطرار منهم لا يصح
فان المقصود من التكليف بالايمان والطاعة عندهم انما هو الفوز
بالنعيم المعتمد وازاحة العذاب الاليم وذلك لا يحصل عندهم بما
لا يضطرار بل انما يحصل بالاحتمار وعند ذلك فالتكليف بالايمان
مع عدم حصول العرض منه والحكمة المطلوبة تكون في حال الفصح
بمحصل ضرورة من الله تعالى عندهم واما ما تمسكوا من الالات
فظواهر عن نفسه محتملة للتاويل والمحصلة المعارضة
كيف وان قولهم فظلمنا عنانهم لها خاضعين وقولهم ولو سئنا
لحمتهم على الهدى اما ان يكون ذلك بطريق الاضطرار او لا بطريق
الاضطرار فان كان بطريق الاضطرار فهو صحيح عندهم على ما
سبق وان كان لا بطريق الاضطرار فلا يكون الايمان لازماً ما عدا

هذا فقد حرج الحواب عما صر به من مثال الملك قولهم انما يوصف
 بالنقص والقصور من بصره وسع فلنا فلان موعودا فلو
 الا يوصف الرب بغير النقص والقصور بعد عدم بقوله ارادته في
 افعال وهو محال بل في ايضا الا يوصف الحوادث بالنقص بظن
 له ما فاتها من كمال الحوادث لعدم بضررها واسعاها وهو
 ايضا ممسح قولهم بل في من كون الامان ما مور ان يكون مرادها
 ابطال بلاذنه الارادة للامر في مسئلة الكلام وما ذكره في النور
 من الجهتين في قوله على ما عرف في النبي قولهم ما ذكرته من الاجماع
 فامرظي فلنا وان كان ظنا فلنا نذكره الاستدلال بل انما ذكرناه
 لسان ان ما ذكرنا على وفق الدرس واجماع المسلمين بخلاف ما ذكره
 قولهم العمود عندكم لا صعبه فلنا معنى انه ليس بقرصه
 ينقض محرد ها العمود مع قطع النظر عن العراب والعراس في حرفه
 منظافه على ارادة العمود من قولهم ماشا الله كان وما لم يشا
 لم يكن فانهم انما يوردون ذلك في معرض العظم لله واعلا شانه
 ولا يمكن ان يقال محض هذا المعنى يعود مشكك في افعال دون
 افعال العباد اذ الواحد منها ايضا هذه المثابة ولا تامة في تخصيص
 الرب ^{بذلك} وما ذكره من المعاوضة بقوله نعم استغفر الله مما
 بكرة في حمله على المنزه عنه لا على ما ساقص الارادة فان لسببته
 المنزهى بكونها شايع وهو الاولي جمع من الدليلين فانه
 اولى من يعطل احدهما قولهم ما ذكره بقرصه فلنا من ان يكون
 العبد مضطرا الى احسن ما ذكره فلنا هذا لازم عليكم
 في العلم فان ما علم الله وقوعه لا بد من وقوعه وما علمه عدته
 فلا بد من عدمه وحجج العبد ذلك عن الاحساس كما قلتم في
 الارادة وما هو الحراب في العلم هو الحوكمة الارادة والله
 اعلم في اسماء الله الحسنى وشتمل
 على ثلثة قصول في اسم والتسمية والمسمى في ما
 خذ جواز معات الاسماء الحسنى في معاني اسماء الله
 الحسنى في الاسم والتسمية والمسمى وفق
 المعلاء على المقارنة من التسمية والمسمى واختلفوا في الاسم
 زدهب

فدها لا كثر من اصحابنا والخم الفقير الى ان التسمية هي
 نفس الاقوال الدالة والا سمر هو نفس المدلول وسرا كما
 المدلول وجودا او عدمه اخلا فالمدور من اصحابنا قول
 ان قول العابد معدوم تسميه لا سمر لها لظنه ان الاسم
 لا يكون الاثيوبيا ثم اختلف هو لا في الاسم هل هو سمر
 المسمى اذ لا فعال بعضهم كالاستاد ان يكون نورك
 وعنه ان كل اسم فهو المسمى فانه اذا قال العابد الله فقوله
 دال على اسم هو المسمى بعينه واذا قال عالم او خالق فقوله
 دال على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وبال بعضهم
 الاسماء بتسميه منها ما هو عن المسمى كالموجود والذات
 ومنها ما هو عن المسمى ككون اليبا خالقا وما علقات
 المسمى بكونه خالقا وما علا هو ذاته والاسم هو سمر الفعل
 والخلق وفعله وحلعه عن ذاته ومنها ما ليس هو نفس
 المسمى ولا غيره كما يضاف الرب بع صفاته البعثة
 ككونه عالما وما درار كحوة فان المسمى ذاته والاسم علمه
 وقدرة وعلمه ودرته ليس بسمر ذاته ولا غيرها كما
 سبق في الصفات وذهنا المعزلة الى ان الاسم هو التسمية
 وواقعهم على ذلك بعض المباحث من اصحابنا وذهب
 الاستاد ابو نصر بن ايوب الى ان الاسم مشترك بين
 التسمية والمسمى ذاته بدر دارة و براديه التسمية
 وتارة سراديه المسمى فاقام الدليل في عا عودا لاسم
 الى التسمية دون المسمى وبالعكس وحج اباعه والاعتنا
 على الموقف وهو مرت من مذهب الفقه اصح اصحابنا
 على ان الاسم غير التسمية بالنصوص واللغة والاجماع
 اما النصوص فعول نعم سمر ربك الاعلى اي ربك
 لا سمرية كون الاقوال الدالة عليه مسحة وايضا قول
 سارك اسم ربك والخراديه سارك ربك لا سمرية ايضا
 التسمية بذلك وايضا قول نعم ما بعدون من دون
 الاسماء والمراد به الاصل لا نفس الاقوال الدالة عليها

فانهم ما كانوا يعدون اقوالهم واصبا قول ولا ياكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه والمحرر ديه ذكر الله لا يفصل بسببه اذا
للسببه هي نفس الذكر ولو اراده لاسم نفس الذكر لكات
معناه ولا ياكلوا مما لم يذكر الله عليه وهو مجمع واما اللفظة
من وجهي الاول قول بسبويه الافعال امثله احدث
من لفظ احدث الاسماء والاحداث انما مصدر من المسميات
لا من الاقوال اثنا قول لسد الى الحور ثم اسم السلام عليكم
من سلك حولا كما ملاءم عند ر والمرا د من قولك يا سيدي
السلام نفس السلام الذي هو ساد ر الى الفهم عند
اطلاق السلام واما الاجماع فهو ان الامة من المسلمين مجمعة
فيل ظهور هذا الخلاف على ان الاسماء الحسنى كانت لله فكيف
في ازاله ولو كانت الاسماء هي السميات اي الاقوال الدالة والعبارة
لكانت العبادات الدالة مدعى او لما كانت الاسماء الحسنى قدعة و
كل واحد من الامر من تمسح وايضا فان ارباب العقول منفقون على
ان المسميات لها اسما وان سكت المسمون عن السجيت وهو
الاقوال الدالة وادانت ان الاسم يعبر للسببه فمسمع ان الاسم هو
المسمى مطلقا بل لا بد من التفصيل الذي ذكرناه لانا نعلم بالاضطرار
اختلاف المدلولات في قول القائل الله وفي قول الله عالم والله خالق
وان كل واحد من عن معنى مغاير لما ناعنه القول الاخر وذلك
مع اجماع المسمى مجمع وعلى هذا فكل سببه من حيث انها للقا
بل بها اسم لا يدخله تصديق ولا الكذب وان دخلها ذلك من
خبره كونها تسميه وليس كل اسم تسميه فان العلم اسم لمن
هو صفة له وليس تسميه لانه ليس بقول دال ولو قول الله تع
كلام صدق والاسم والسببه فيه والمسمى واحد السببه
كلامه وهو الاسم المدلول المسمى ذاته وقال تعالى انا الله فالاسم
هو المسمى والسببه كلامه وليست عن المسمى ولا غيره ولو
قال تعالى انا العا لوف بالسببه قول والاسم عليه والمسمى ذاته
وليس كل واحد من السببه والاسم والمسمى ههنا هو غير الاخر

ولا

ولا غيره ولو قال تعالى انا الخالق فالسببه قوله والمسمى ذاته
ولست السببه ههنا عن الاسم ولا غيره والاسم والخلق وهو
عز السببه والمسمى ولو قال الواحد منا الله اذ قال الله عالم
او الله خالق فالسببه هي قول الواحد منا الله وهو عن الاسم
والمسمى في جمع هذه الصور في الصورة الاولى والاسم هو المسمى
في الثانية الاسم ليس هو عن المسمى ولا غيره وفي الثالثة
الاسم عن المسمى فان قيل المراد من الصور المذكورة انما هو
المسمى بطريق حذف المطاف واقامه المضاف اليه مقامه
كلمة قولك تعالى واسئل القر تر اى اهل القرية على ما سبق فحسبه
وعليه يجب حمل كلام سيبويه و دليل التاويل ما تذكره عن
قرب والمراد بالسلامة في قول الشاعر انما هو الله تعالى اذ السلام
بن اسماء على ما بانة واما الاجماع على الاسماء الحسنى في الازل
فما لا يمكن التمسك به ابا على اصلكم فانه وان قدرت الاقوال
الحادثة ازالا لا يمكن التمسك به ابا على اصلكم فانه وان قدرت
الاقوال الحادثة في الاقوال القديمة عن مقدرة عندكم فما
المانع من ازالة الاسماء لارلية الاقوال القديمة عندكم واما
عندنا فلا نرى يجب الحمل على ان الاسماء الحسنى كانت في الازل
بالقوة والامكان وعليه يجب حمل اتفاق العقلاء على الاسماء و
ان سكت المسمون ويدل على ما ذكرناه من التاويل في جمع ما
ذكرتموه امور ثلثة الاول هو ان الاسم في اللفه ما حود من
السببه وهي العلامة وذلك انما يحقق في الاقوال الدالة دون
المدلولات الثاني انه لو كان الاسم هو المسمى للزم تعدد الالهة
ضخورة انقضاء الاجماع على تعدد الاسماء وانها تسعة وتسعون
اسما والتعدد في الله تعالى محال الثالث انه لو كان الاسم هو المسمى
لكان المسمى للينار عاضا عليها وهو محال والحولب اما ما ذكره
على النصوص وقول سيبويه فراجع الى الاضمار في الكلام بل في
وهو يمنع الاضمرورة ولا ضرورة فاستطلم ما ذكره من
دليل التاويل واما حمل السلامة في قول الشاعر على الله تعالى فبعد

لما حققناه من ان الشارح المهور هو المتبادر الى الفهم من لفظ
 السلام عند الاطلاق فلا بد له من دليل قولهم ما المانع على اصلك
 من قدم الاسماء لعدم الاقوال الربانية قلنا نحن انما ذكرنا اجماع
 من هذا الوجه بطريق الالتزام على المحصور وهم لا يصعدون قولاً
 قدما الا اننا ذكرناه استدلالات على ما تصفوه وما ذكروه من
 الخلل على القوة والامكان وما يدل لا بدله من دليل وكذلك القول
 في ما يدل اجماع العقلاء وما ذكروه من الدليل الاول لمجموعة بل
 الاسم ما حوز من السموه وكذلك تعال في تصحيره سميولا وسيم
 وفي تحويه اسماء لاوسما تروان سلمنا ما ذكروه في الابدل على
 اختصاص الاسم بالسمية فان سمة كل شئ وعلامه خصوص
 نفسه وذلك مجموع مدلول اللفظ واما الدليل الثاني فاما يلزم
 من اعتد كون الاسماء وانها منقسية الى اسماء ذات واسماء
 صفات واسماء افعال فلا يمكن بل يفرق على هذا الغايل اشكال
 مشكل وهو ان هذا وان ساعدت اسماء الذات والصفات
 والافعال في مساعدتها اسماء الذات مع تعددها واختاراد
 لذات وذلك نحو سمية ذاتا موحودا لها ولا جواب كما لا يعتد
 عدم تعدد اسماء الذات مع اختارها واعدده كل اسم الى صفة
 زائدة على نفس الذات كما ذكره القاصي ابو بكر او ان التعدد في
 السمية لان الاسم واما الدليل الثالث فانما يلزم ان لو كان الاسم
 هو القول الدال وهو المسمى وليس كذلك على ما حققناه **الفصل**
السادس في ما حذوا من تشبهات الاسماء الحسنى وليس
 ما حذوا من ذلك دليلا عقليا ولا فاسا لفظيا والاشكال
 سمية الرب تعالى كونه فقها وعاقلا مع صحة سمية هذه التسميات
 في حقه وهو العلم والعبه اولى من سمية بالمكر والحديفة و
 الكبد والوكيل مع اشكالها في طوارها بل احذ ذلك انما هو
 الاطلاق والاد من الشارع فكل ما ورد من الاد من الشارع
 حوزنا وما ورد بالمنع منه منعنا وما لم يرد منه اطلاق ولا منع
 فقد قال بعض اصحابنا ان المنع منه وليس القول بالمنع مع عدم ورود

المنع منه اولى من القول بالمنع مع عدم ورود التحوز حكما وليس
 اثبات احدهما مع عدم دليله اولى من الاخر بل الحق في ذلك الوقف و
 هو اننا لا حكم حوزنا ولا منع والمنع والمسح في ذلك من الظواهر الشرعية
 ما هو المسح في سائر الاحكام وهو ان يكون ظاهرا في دلالة وفي صحته
 ولا يشترط فيه القطع كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكن التحوز بالمنع
 من الاحكام الشرعية وان التفرقة من حكم وحكمة اشترط القطع
 في احدهما دون الاخر كما لا يدل علمه فان قيل سميات اسماء الصغيات
 وان كان مفيدا الار ما ورد من سميات الذات فغير مفيد
 لان المعصود من التسمية انا هو التعريف والتعريف بها لنفس الذات
 غير ممكن انا بالنسبة الى الله تعالى لان علمه بذاته وعبدها غير متوقف
 على سمية ولا غيرها من التعريفات والاك ان يتقدم ذلك المتعرف
 جاهلا وهو محال واما بالنسبة الى الواحد منا فلان معرفة صفته
 ذات الاله غير ممكنة له على ما سبق مسائل الصغيات فلنا ما ذ
 كرته ثم نتي على وجوب دعائه العرض والمصلحة في افعال الله
 تعالى وقد سبق بطلانه وان سلمنا ذلك ولكن لا نستل ان معرفة
 جميعه ذات الاله غير ممكنة على ما سبق ايضا مسائل الصغيات
الفصل الثالث في معاني اسماء الله الحسنى والاسماء الحسنى تسعة
 وتسعون اسما اولها الله وهو من الاسماء الخاصة بذاته لا يوصف به
 غيره تعالى وقد اختلف في ذهب ذاهبون الى انه اسم علم للذات
 لا اشتقاق له وذهب ذاهبون الى انه مشتق من الاصل فنالم
 عن امله اختلف عليه الامر للتحريم والتعظيم فقالوا الاله ولما
 كان استعمال ذلك غالبا والهمزة مستثقله حذفوا الهمزة غير انهم
 ادخلوا عليه لام التعظيم في الامر الاخرى فقالوا الله ثم اختلف هولاء
 في جهة اشتقاقه فمنهم من قال هو ما حوز من التاله وهو
 التقييد ومنهم من قال هو ما حوز من الوله وهو الحزرة وقيل
 معنى الاله هو القادر على الخلق ويرجع حاصله الى صفة القدرة
 وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل هو الغالب لذلك فقلب
 وقيل هو الذي لا يصح التكليف لانه وحاصل هذه الوجوه يرجع
 الى صفة فعلية وسلسلة **الوجه الجبر** معناه مزيد الانعام

على الخلق برح حاصلها الا صفة الارادة وها هي نزلة النذمان
والنذير والرحمن من الاسامي المحصنة باسمه تعالى دون غير مخالف
الرحيم وقال ابن عباس الرحمن جلوه جميعا والرحيم للمؤمن خاصة
وقيل الرحيم لاهل الدنيا والرحمن لاهل الآخرة وقيل الرحيم برحم خلقه
والرحيم هو العطوف بالرزق على عباده **الملك** قيل معناه انه يعز
من شئاء ويدخل من شئاء ويستعمل علمه الاول وحاصله راجع الى
صفة فعلية وسلبية وقيل هو الملك السالب فترجع حاصله
لا صفة فعلية وقيل هو الذي يول والعزل ولا يصور علمه بوليه و
لا عزل وهو راجع الى صفة فعلية وسلبية وقيل هو المشرق والغرور
السلطان اى يصف به دون غيره والعز هو العدة على ما بان في فروع
حاصلها صفة العدة وصفة سلبية وقيل هو ذوالملك والملك
خلقه وعلى هذا فسمي بالملك انما يقع مما لا يزال الازل
وقال القاضي ابو بكر هو المقادير وعلى هذا فعود الى صفة القدر
ويكون مسمى بالملك في الاول كونه قادرا ان لا الجواهر في حاله بقا
يها وان لم يكن مفدورة الاحاد فلا يخرج عن كونها مملوكة باعتبارها
بالعدة على اعيانها اما خلق المتباه لها او خلق الاعراض التي لا تتم
فناء الجواهر الا انها **القدوس** معناه انه البري من المفاتيح فيكون
صفة تعي وقيل هو الذي له كل ما في كل وصف احتض به وقيل
هو الذي لا يحدده الا وهام ولا يصوره الا بصورة الانصاف فيكون
صفة سلبية **السلام** قيل معناه دو السلامة عما
يستعمل علمه من العناصر فيكون صفة سلبية وقيل هو
ذو السلام اى ان السلامة به ومنه فيكون صفة فعلية وقيل
بل معناه انه سلم على خلقه ومنه قوله تعالى سلاما من رب رحيم
فيكون صفة كلامية **المؤمن** قيل معناه المصدق لنفسه و
دسله فيما استوعبته في بديعهم اى بالقول فيكون صفة كلامية او
خلق المعجزة فيكون صفة فعلية وقيل معناه انه يوبى عباده
من العز الاكبر اى ان خلق لهم الطمأنينة من ذلك فترجع
الى صفة كلامية وقيل معناه ان الحماق تو من كسفه فترجع الى

صفة

285 صفة العلم وصل معناه ان القول قوله لا خلاف علمه فترجع الى
صفة كلامية وسلبية وصل معناه احواله الرباى علمه فيكون
صفة سلبية **المهيمن** قيل معناه الشاهد ومنه قوله تعالى بصرفا
لما بين يديه من الكتاب ومهيما على اى شاهدها علمه ومنه قول الشاعر
ان الكتاب مهيمن لنبيتنا والحق يعرفه ذو والاميب لكن
من الامة من فركونه شهاد المعنى كونه عالما فترجع الى صفة العلم
ومنهم من فسره بالقول المصدق فترجع الى صفة الكلام وقيل
معنى المهيمن الا من اى الصادق في قوله وصل معناه الحفظ و
سيما في شرحه **العزيز** قيل هو الذي لا يرام وقيل هو الذي لا يخاف في
مراده وقيل هو الذي لا يخوف بالتهديد وقيل هو الذي لا يحط عن
مزلته وقيل هو الذي لا يمتل له وقيل هو الذي لا يحد حذو
قيل هو الذي لا يفتح عليه نقص وحاصل الكل يرجع الى صفات
سلبية وقيل هو الذي تعدت من اراد وقيل هو الذي علمه بواب
العلم اى فيكون صفة فعلية وقيل هو العادير والغرة في العدة
ومنه المثل قولهم من عزيز وقال تعالى عزيزنا ثالث اى قوسا و
ابدينا فترجع الى صفة العدة **الجبار** قيل هو ما حرد من الكبر
وهو الاصلاح ومنه تعالى حرت العظم والجبر وقيل هو الحائل
علاقة على ما يريد وقيل هو المسبح الذي لا سال ومنه تعالى للجبار
اد اطالت وقصرت عنها الايدي وقيل هو الذي لا يحصر عند
السدر ولا شفق عند السبل وقيل هو الذي لا يسمي بالايكون
ولا يلهف على ما لم يكن وقيل هو الذي لا ياتسب في فعله ولا
يطلب فعله ولا يحجر علمه في معذور وقيل هو الذي لا يحب علمه
شئى وقال ابن عباس هو العظم والعظم هو ما استوف عنه
جميع صفات النقص وحاصل الجميع يرجع الى صفات سلبية
وقيل معنى العظم هو ما يستل جميع صفات الكمال واستوف
عنه جميع صفات النقص وذلك مشتمل على الصفات النفسانية
والفعلية والسلبية **المتكبر** قيل معناه ما قيل في العظم
الخالق وهو المختص باصراع الالهاء **البارى** في معنى الخالق

المصنوع وهو المختص بأبداع التركيب وكل ذلك من صفات الفعل
الغفار معناه المراد إزالة العقوبة بعد استحقاقها وهو راجع
 إلى صفة الإرادة **القهار** ومعناه الغالب الذي لا يقبل وهو
 صفة سلبية وفعلية **الوهاب** وهو المختص بكثرة النطاء
 وهو صفة فعلية **الرزاق** هو المختص بعطيه بما يعوق ويدفع
 الملف وهو صفة فعلية **الفتاح** معناه المحض بتيسير ما
 يفسر فيكون صفة فعلية وصل هو الحاكم ومنه قوله تعالى يا أيها
 سنا ومن فوننا بالحق أي حكمته الحكمة قد يكون بالقول و
 الإصدار وقد يكون بالعصا والعدو الأول يرجع إلى صفة كلاً
 منه والثاني يرجع إلى العدة والإرادة وصل هو الحاكم هو المانع
 ومنه يقال حكمة الحاكم لمنعها من جماع الدابة وهو راجع إلى صفة
 فعلية وصل معنى الفتح حائق النصح وهو النصر ومنه قوله تعالى
 ان ستفتحوا فتحنا فتحنا ان ستنصروا فتحنا ان نصروا
 هو راجع إلى صفة فعلية **العلم** معناه العالم بجميع المعلومات وهو
 صفة علمية **الفاطر** وهو المختص بالسلسلة **الناسط** وهو المختص
 بالتوسعة والمنح وهما صفتان فليس **الحافظ** أو معناه دافع
 السلبه ومع صفة فعلية **الرافع** معناه المعطي للمنازل وهو صفة
 فعلية **المعز** معناه معطي القوة وهو صفة فعلية **الملك** معناه المحب
 لخط المنزلة وهو صفة فعلية ومعناه المحب لخط المنزلة وهو
 صفة فعلية **السميع البصير** أي هو ذو سمع وروى **الحكيم**
 معناه الحاكم وقد سبق تفسيره **العدل** معناه انه لا يفرق بين
 ما يفعل فهو صفة سلبية **اللطيف** معناه خالق اللطف
 فيكون صفة فعلية وصل هو العلم بالحساب يرجع إلى
 صفة العلم **الحبير** معناه العلم وصل معناه المحر
 فالاول صفة فعلية والثاني صفة كلامية **الحلم** معناه
 انه الذي لا يسيءه رلات العصاة **معمل العتاب** علمها قتل
 ومنها المقدر فيكون صفة سلبية **العظيم** وقد سبق معناه
الغفور معناه يريد إزالة العقوبة بعد استحقاقها **الشكور**

قل

قل معناه المحارني على الشكر وقلالة الميت على القليل
 من الطاعة بالكثير من النعمة وعلى العود من روح حاصلها إلى
 صفة فعلية وصل معناه انه المثني على من يسكن بطاعته فر
 مع إلى صفة كلامية **العلي** معناه معنى المنكر وفي معناه
 الكبر ايضا **الحفيظ** معناه العلم روح إلى صفة العلم وصل
 هو الذي لا يسئل بشئ عن شئ فرح إلى صفة سلبية وصل
 هو الذي سقى ما يريد انعام فرح إلى صفة فعلية **المقتت** مع
 معناه حالتي الاثوات وصل هو المعدر وحاصلها روح الح
 صفة فعلية وصل معناه الشهيد وهو العالم بالحاضر والفا
 ب فرج إلى صفة العلم وصل هو المقدر فرح إلى صفة لعد
 رة **الحسيب** معناه الكافي لمخلق ما يكفي العباد من مهها
 تهم فيكون صفة فعلية وصل هو المحاسب بحبار المكلفين
 عما فعلوه من حسر وشرف فرح صفة كلامية **الجليل** معناه
 معنى المتكبر كما سبق **الكره** معناه الخواد فيكون صفة
 فعلية ان صل الخواد هو ذو الخواد صفة العدة ان صل الخواد
 هو المعدر على الخواد وصل هو العلى الرسة ومنه يقال كرام المومنين
 لتقاسمها وقد سبق تفسير العلم وصل هو الذي يعفو عن الذنوب
 ويساقى شرح العفو **الرحيم** ومعناه الحفيظ وقد سبق
 تفسيره **المحب** معناه الذي يحس الادعية وصل هو
 الذي يسعف الذاعي ما اراد والا اول روح إلى صفة كلامية والثا
 نة إلى صفة فعلية **الواسع** معناه العالم وصل معناه الفخ
 وصل معناه الكافي للخلق والا اول صفة علم والثاني صفة سلب
 والثالث صفة فعلية **الحكيم** معناه الحاكم وقد سبق
 تفسيره وصل معناه العلم وهو صفة علمية وصل هو الحكم
 المدد للاشياء فرح إلى صفة فعلية **الودود** معناه
 المودود كالمحبوب والركوب بمعنى المحبوب والمركوب وهو
 المحبوب وصل هو الواد أي المحب ومعنى كونه محباً تناوه

على المطيع الدنيا وتوابعها في الآخرة فترجع إلى صفة فعلية وكلامية
المجيد معناه الجمل الافعال ومنه قول الامير الاناعي
 العرب محروبا لابل اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 في صفة فعلية ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 كقوله فتكون صفة فعلية **الباعث** معناه المعيد **الشاهد**
 معناه العالم بالحاضر والغائب فهو صفة علمية **الحق** فعل معناه
 الموجود والواحد لذاته اي انه لا يفتقر في وجوده الى غيره في
 حقه الى صفة فعلية ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 هو مظهر الحق فيرجع الى صفة فعلية ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 صفة فعلية **الوكيل** فعل معناه الكفيل اي المتكفل بخراجات
 الخلق فتكون صفة فعلية ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 معناه الممكن من كل مراد القادر عليه فترجع الى صفة القدرة
المتين معناه يعي النهاية في القدرة وهو صفة نفسية وليس
الولي ومعناه الحافظ للولادة **المجيد** معناه المحمود **المحصى** فعل
 معناه العالم ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 اي ان يطبقه ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 الى صفة العلم والثالث الى صفة القدرة والثالث الى صفة الكلام
المبدئ وهو المحصر باسداء التفصيل فهو صفة فعلية **المعيد**
 معناه المحصر باعادة الخلق وهو صفة فعلية **الحي** معناه خالق
 الحياة فتكون صفة فعلية **التميت** معناه خالق الموت و
 هو صفة فعلية **الحي** ظاهر وهو صفة نفسية **القيوم** فعل
 معناه الدائم الباقي ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 فالاول صفة ذات والثاني صفة فعل **الواحد** فعل معناه
 انه الغني الذي لا يعجز عنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 حيث سكنتم من وحدكم ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 سلسلة والثاني صفة ذاتية ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 تروى فهو صفة فعلية **الماجد** فعل معناه المربيع البالي
 ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس

والثاني صفة فعلية **الاحد** سبق تفسيره في اثبات الوجود
الصمد فعل معناه السيد ومنه قول الشاعر الامير الاناعي
 عز بن اسد لعرو من مشعور وبالسيد الصمد هو فعل
 السيد هو المالك ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 له فتكون صفة فعلية والاول صفة نفسية ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 الصمد انه ليدزل **القادر** المعتد معناه ظاهر وهو انك
 العدة وهو صفة نفسية **المدبر** المعنى معناه المختص
 مدبر من شاء وباحتر من شاء **الاول** الاخر معناه انه
 ارى ولا يزال وانه فعل كل شيء وليس له شيء ولا يعد كل
 شيء وليس بعده شيء وها صفتان سلسلة **الظاهر** فعل
 معناه القادر والغالب ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 اذا ظهره فتكون صفة فعلية ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 طقة **الباطن** فعل معناه المحتجب عن حواس خلقه بحيث
 لا يتركه في الدنيا فتكون صفة نفسية ومنه قول الامير اذا صادفت مرعى حبيبا فتكون راجعا على النفس
 الامور فتكون صفة نفسية **الولي** معناه المالك لكل شيء
 والقادر عليه فتعود الى صفة نفسية **المتعال** ويقرب
 معناه من العلى وقد سبق تفسيره **البر** معناه البارى
 فاعل البر وهو الاحسان الى الخلق وهو صفة فعلية
التواب معناه انه يرجع بفضل واحسانه على عبده
 اذا غار واعر معاصيهم ونا بوالديه فان التوبة بمعنى
 العود والرجوع ثم ياب عليهم لسببواى يرجع عليهم
 لرجوعوا وهو صفة فعلية **المنتقم** معناه المعاف
 لمن عصاه وهو صفة فعلية **الرزق** معناه المرود
 للتحقق عن العهد **المالك** معناه المنتقم في
 المخلوقات على حسب ما شاء واختار فترجع الى صفة
 فعلية **ذو الخلال والاکرام** وهو قريب من معن الجليل

المتوسط معناه العادل ومنه يقال قسط الرجل اذا عدل
قسط اذا جاز وهو صفة فعلية **الجامع** معناه المحض جمع
الخصوم يوم القمعة والقصاص وانصاف المظلوم من الظالم
وهو صفة فعلية **الغني** معناه الذي لا يفتقر الى شيء وهو صفة
سلبية **المغني** معناه المحصل لاصول الخلق وهو صفة فعلية
المانع معني المانع لمن شاء من المنافع وهو صفة فعلية **النافع**
نفع معناه حال الضر والنفع وهو صفة فعلية **النور** سبق
تفسيره في النسب **الهادي** معناه المحض نحو الهدى وهو
صفة فعلية **البدع** فل معناه انه المبدع الخالق وصل
انه لا يطر له **النابع** معناه لا آخر له وهو لا يتصور عليه العدم
وهو صفة سلبية **الوارث** معناه الباقي بعد فناء الخلق
والمالك بعد ذوال كل ما سواه **الرشيد** قيل معناه انه
موصوف بالعدل وقيل معناه المرشد الى مثل الخيرات
الصبور معناه الحكيم وورد سبق تفسيره فلهذه جملة معاني
اسماء الله الحسنى جنبها الى غاية اليجاز والاختصار يميز
لبعضها عن غيرها ففهمها على القاصرين واعلم ان الاسماء الحسنى
قد تنقسم وجوها منها العينية لا بد من الاشارة اليها مبالغة
في التفسير لغير المتدربين الا ان من الاسماء الحسنى ما
يفسر ذاته ومنها ما يحذف ذاته ومنها ما ليس في نفس الذات
ولا غيرها كما سبق تعريفه الثامن الاسماء منها ما هي صفات
نفسانية كالعلم والقدرة ومنها ما هي صفات فعلية كالخالق
والرازق ومنها ما هي صفات سلبية كالغني الثالث ان
منها ما لا يعنى الذات كالله ومنها ما يعنى العالم والعا
د رفاعة يعنى المعلوم والمعدود الرابع ان الاسماء منها ما لا
يسمى بها غير الله كالاله والرحمن ومنها ما يسمى بها غيره اما
مطلقا كالعالم والقادر واما ما لا يضافه كالعاقب والباسط
فانه لا يعنى لغيره قابض باسط مطلقا بل قابض الما والباط
الخبر الحاسر ان من الاسماء ما يدل عليها فعله كالعلم يدل عليه

الابتداء ومنها ما يدل عليه صفة من صفاته كالحق يدل عليها
العلم السادس الاسماء منقسمة الى ما هي قد تدعى كصفات
الذات والى ما هي حادثة كصفات الافعال السابع الاسماء منها
ما هي قائمة بذات كاسماء النفسانية ومنها ما هي حادثة
عز ذات كاسماء الافعال الثامن الاسماء منها ما هي معناه واحد
كالعالم والقادر ومنها ما هي مركبة من صفة فعلية وسلبية
او نفسية وسلبية او صفة نفسانية وفعلية او من الصفات
المعسانية والفعلية والسلبية التاسع الاسماء منها ما هو
مستق على معناه ومنها ما هو مختلف فيه واعلم ان ذلك
بما استلغناه ولا يهتدوا الكلام من القسم الاول واجب
الوجود في الوجود والممكن الوجود
يسمى على مقدمة وحمسه اصول ما المهدية ففي بيان حصر
في الجوهر والاعراض واما الاصول فالاول منها في بيان الجوهر واحكام
مربها والثالث فيما يوصف به الجوهر والاعراض والرابع في بيان حدود
ث الجوهر والاعراض والخامس في ما الجوهر والاعراض المقسمة
لا يعرف خلافها من الفعل في حصر الوجود الممكن في الجوهر والاعراض
وان اصلفت مسائلهم في جهة الحصر واقسام كل واحد من القسمين
ولذلك مسلك الفلاسفة في ذلك اولادهم على ما فيه من عطف
على مسلك اهل الحق ثانيا اما الفلاسفة فعندما قالوا بالوجود الممكن
اما ان يكون وجوده في موضوع اولي في موضوع وهذه قسمة با
رتق بين النفي والاثبات فان كان الاول فهو العرض وان كان
الثاني فهو الجوهر وانما القول في موضوع ولو يقولوا في محل اخر اذا
عن الصورة الحسنية فانها عندهم جوهرية قائمة في محل هو
المادة الحسنية ولست المادة عندهم موضوعا للصورة بل
محلها والمحل اعم من الموضوع اذا الموضوع عندهم هو المحل
المنقوض ذاب المقوم لما محل في الجسم بالنسبة الى الاعراض
الغائية به وليس كل محل لشيء يكون معوما للمحل فلهذا المادة يا
لنسه الى الصورة الحسنية فانها عندهم معومة للصورة الحسنية

بل الصورة الحسمة هي المفومة لمحلها واذا عرف ذلك قالوا الجوهر
اما ان يكون بسيطاً اي لا من كسب فيه لو مركباً فان كان بسيطاً
فاما ان يكون داخل في المركب واما ان يكون داخل في المركب فاما
ان يكون منفصلاً عن المركب او لا يعلق له به فان لم يكن به فهو العقل
وعنواعه باقية الموحودا للممكن المبراعين المادة وعلاقتها وان
كان متعلقاً بالمركب فهو النفس الفلكنة والاشياء وسببها
معناها واما ان كان داخل في المركب فاما ان يكون محلاً للحزب والآخر
من ذلك المركب او حالاً فيه فان كان الاول فهو المادة الحسمة
وعنواعها المادة بانها باعتبارها وحدها يكون المركب مو
جوداً بالقوة لا بالفعل المحسنة وغير واعينها وذلك في ضرب
المثال كالحسب بالنسبة الى السرير وان كان الثاني فهو
الصورة الحسمة وغير واعينها بانها التي باعتبارها وحدها
يكون المركب موجوداً بالفعل لا بالقوة وهي في ضربها مثال كصو
رة السرير وتشكله بالنسبة الى السرير وان لم يكن بشكل
السرير صوره جوهرية بل عرضية واما ان كان مركباً فهو الجسم
وهو اما بسيطاً اي غير مركب من اجسام مختلفة الطبقة ما
مركب فان كان بسيطاً ما لا يكون قابلاً للكون والفساد او
يكون قابلاً فان كان الاول فكالاتك وان كان الثاني فاما ان
يكون حاراً او بارداً فان حاراً فاما باسراً ورطباً فان كان
يابساً فهو النار وان كان رطباً فهو الهواء واما ان كان بارداً
فاما رطباً او باسراً فان كان رطباً فهو الماء وان كان يابساً
فهو التراب وهذه البسائط الاربعه هي العناصر عندهم واما
ان كان الجسم مركباً من اجسام مختلفة الطبقة فكالاتك
وانواع الحيوانات والمعدسات واما العرض فقالوا اما لا يوجد
بفعله العقل ام خارج عنه او يوجب فان لم يوجب بفعله
بفعل ام خارج عنه فهذا اما ان يعدد بحزبه او لا يعدد فان
يعدد بحزبه فهو جنس الكرم وهو اما ان يصفل احراوه عند حد
حد ولا يصفل فان كان الاول فاما فان الذات او غير قادر الذات

فالتار

فالتار منه هو البعد وغير العاد منه هو الزمان وان كان الثالث
فهو العدد وان لم يعدد بحزبه فاما ان يوجب من احرازه نسبة
فان كان الاول فهو جنس الوضع والوضع حاله بوجد للجسم
سبب نسبة احرازه بعضها الى بعض بحالة الجسم عند
اسم او العصور او الاسطاح ونحوه وان كان الثالث فهو
جنس الكيفية وهو منه فاره للجوهر لا يوجب بفعله العقل
ام خارج عنها وعن حاملها ولا يوجب قسمة ولا نسبة
في احرازها ولا احرازها ودليل ذلك لا يشكال في الزوجة
والفردية والاعتقالية والانعقالات كالحرارة والبرودة
والجلاوة وحرر المحل وصرر الوحل والقوة والافوة كما
لمصر اعده وعسى القوة التي مرها بصرع العنر وحركة والحرا
ضنه ومع القوة التي مرها بقول الجسم للمرض سرعه و
المصفاحة ومع القوة التي مرها لا يصفل البدن المرض
سهولة والحكالات غير المحسوس كالعلة والظن والصفة
والهيات البنائية التي عنها صدور الفصائل والردايل و
نحوه واما ان يوجب بفعله العقل ام خارج فذلك الخارج اما
ان يصفل عليه في الفهم والوجود او لا يصفل فان انعكس فهو
جنس المضاف كالبوه والنبوة ونحو ذلك وان لم يصفل عليه
فهو اما جوهر او عرض لا حازان يكون جوهر او الجوهر من حيث
هو جوهر ليس لمنسوب ولا مضاف وما وقع منه مضافا فليس
الا بعارض فيه كذات الارب وان كان عرضاً فهو اما ما من قبل
المنسوبات والالتسلسل وان كان ليس من قبل المنسوبات
فليس عنراً كرم والكيف والوضع فان كان مضافاً الى الكرم فهو اما
فارا او عروداً فان كان قاراً فاما ان يصفل بالانفال او ليس
فان يصفل بالانفال فهو جنس الملك وهو عبارة عن حالة يوجد
للجسم سبب نسبة الامانة او لبعضه يصفل بالانفال ان يصفل
والكرم ونحوه وان لم يصفل بالانفال فهو جنس الارب وهو عبارة
عن حالة يحصل للجسم سبب نسبة الامانة او بعضه يصفل بالانفال

فهو جسمي وهو عبارة عن حالة يحصل للجسم بسبب نسبة
الذات الى دمانه واما ما اضيف من الكيف فاما ان يضاف
اليه على انه منه او فانه فان كان الاول فهو جنس الفعل كالسود
والنصر وان كان الثاني فهو جنس اسفعل كالنسر و
النصر فهذه حمله الاجناس العالمة للموجودات الممكنة وهي عشرة
الجوهر والكم والكيف والاضافة والاسم ومعنى الملك والوضع
واسفعل واسفعل ومن اراد معرفة انواع كل واحد من
هذه الاجناس وانواعها الى الانواع التي لا يوجب حتمها على
طريق الاستيعاب فعليه مراجعة دقائق الحقائق ورموز
الكنوز وهذه السمة وان اذمى اليها فضل بنا حركي الفلا
سفة فهي مدحولة وغير وافيه بالعرض اما ان فلا تزامان
يريد بالموضوع مطلق محل او محل خاص فان كان الاول فيلزم
على اصلهم الا يكون الصورة الجسميه جوهر القيام بها للمحل
وهو المادة وقد قالوا انها جوهر وان كان الثاني فاما ان يكون
هو ما نسر والموضوع به او غيره فان كان غيره فلا بد من
بصوره والدلالة عليه وان كان ما نسر والموضوع به فقوله
الموضوع هو المحل المتقوم ذاته اما ان يريد وان يكون متقوم
الذات انه لا يتقرر وجوده الى محل اخر يعويه وان لا يتقرر
في وجوده الى ما قام به او معنى اخر فان كان الاول فلزم
الا يكون العرض عندهم موضوعا للعرض لا معاد كل عرض الى
محل يعقوبه وقد قالوا ان الحركة موضوع السرعة والسطح
موضوع الملاسة والحسونة والحركة عرضها لا يتفق و
السطح احد انواع الكم عندهم فنكون عرضا وان كان الثاني
فالمادة الجسميه بالنسبة الى الصورة الجسميه اما ان يكون
مفتقرا الى ما قام بها من الصورة الجسميه في وجودها او لا يكون
مستقرا فان كانت مستقرة وجودها الى ما قام بها من الصورة
فالصورة ايضا مستقرة وجودها الى المادة لكونها محلا لها
ووجود الصور دون محلها محال وهو دور ممتنع من جهة
توقف المادة في وجودها على تمام الصورة بها وتوقف وجود الصورة

على وجود المادة وان لم يكن المادة معفورة في وجودها الى
ما قام بها من الصورة الجسميه فهو حلا فاصلهم على مراتب ثم
يلزم منه ان يكون المادة موضوعا للصورة ضرورة كونها
متقومة الذات دون الصورة وانها معفورة للصورة في وجود
دها ويلزم من ذلك لا يكون الصورة جوهر ابل عرضا ولم
يقولوا به وان كان الثالث فلا بد من بصوره فالدلالة عليهم
ثم وان سلمنا صحة ما قالوه في تفسير الموضوع فقوله السبب
الخارج عن المركب اما ان يكون متعلقا بالمركب او لا يكون متعلقا
به فان كان الاول فهو النفس وان كان الثاني فهو الفعل اما ان
يريد واما لتعلق مطلق متعلقا وحصانا فان كان الاول فيلزم
حتم ان يكون نفسا اذا لم يعول عندهم متعلقه بالمركب اذ هي
على وجود الاول لا ذلك عندهم ولا معنى للفرق بين الفعل والنفس
على هذا وان كان الثاني فاما ان يريد واما لتعلق الحاضر بوقف
وجود السبب على وجود المركب وان متعلق به بمعنى انه المدبر
له والمتصرف فيه او معنى اخر فان كان الاول فسنبيك ابطال
قولهم فانه وان كان الثاني فلزم من خروج النفس عن حقيقتها
بعد معارف الابدان فانها موجودة عندهم وليست مدبرة
للابدان وان كان الثالث فلا بد من بصوره كيف وان ما ذكره
من قسمي العقول والنفس ثلثي على تصور وجوده
وسبق ابطاله عن قرب ثم وان سلمنا صحة ذلك فقوله
الداخل في المركب اما ان يكون محلا واحالا لا ينسب الحصر وما
المانع من ان يكون محلا واحالا كما يقولون في الاحسام
المولفة من الجوهر المفردة فان بعضها ينسب محلا للعرض واحالا
فيه وان يكون محلا بالنسبة وطا بالنسبة وان سلمنا صحة
ذلك ولكن لا ينسب انقسام المركب الى ما فعل الفسار والى
ما لا فعل الفسار وسبب انه من جسم لا وهو قابل للفسار
وان سلمنا صحة الانقسام ولكن لا ينسب انحصار العاقل للفسار
فما ذكره من الانقسام الادوية وما المانع من ان يكون لاحار او لا

باددا ولا وطبا ولا باسا وكذلك يكون باردا ولا يكون رطبا ولا ما
ساوان سلمنا الحصار الحوهر فما ذكر من الانواع فقولهم العرصار ما
لا يوجب فعله بفعل امر خارج عنه او لوحد وان سلمنا صحة
فنه ولكن لا يشارحه انفسا ما يوجب فعله بفعل امر خارج
عنه الى ما عكس عليه في الدم والوجود والى ما لا يعكس ذلك
ان كل شئ يوجب فعله على فعل غيره فباددا وان يكون له الية
بسببه واصله من ضرورة كونه مضافا الى ذلك الشئ ان
يكون الشئ مضافا اليه ايضا اللهم الا ان ينظر الى المضاف اليه لا من
حيث هو مضاف اليه بل من جهة كونه انا فان لا يلزم ان يكون
من حيث هو ذات اسن عمرفانا اذا نظرنا الى المكانة او الى عمود من
حيث هو ذات او جمعه ما لا يكون مضافا اليه ولو كان ذلك يمنع
من كونه مضافا من جهة اخرى فهو ان سلمنا صحة العسمة ولكن قول
ان العكس فهو حسن الاضافة بل هو علمهم ان يكون الاضافة من
الاعراض الوجودية ضرورة كونها جنسا من اجناس الاعراض المجر
ده ويلزم من ذلك ان يكون الرب لها مضافا بصفتها عصبه
وجودته ذاته على ذاته ضرورة كونه مضافا الى صفات الاضافة
عندهم فهو خلاف اصلهم ولا يخلص لهم عن ذلك الا بحال الفاصد
اصلهم وهو اما اعتقاد حوازا يضاف اليه بقا صفات وجودته
زايدة على ذاته او باعتقاد ان الاضافة ليست من اجناس المجر
ذات الممكنة ولم يقولوا شئ من ذلك وان سلمنا صحة ذلك و
لكن قولهم وان يعكس عليه فهو ما هو اعرض مسال ولكن
لا نسلم امتناع كون المنسوب اليه جوهر اذ لو لم لان الحوهر من حيث
هو جوهر ليس مضاف اليه ولا ينسب وما وقع مضافا فلا يكون الا
بعارضه كما ذكرنا من ذلك الا يكون منسوبا ايضا
الى الكرم والكف تكون الانتفاضة من اذ هو من حيث هو كرم او كيف
انصاعا عن مضاف الا بعارضه عرض وان سلمنا امتناع كونه
جوهر ولكن لا نسلم امتناع كونه من قبل المنسوبات قوله
لانه يلزم منه السلسل انما يلزم ذلك ان لو كان المنسوب اليه

عب ان يكون منسوبا الى ما هو منسوب اليه انصاعا وهو
غير لازم وان سلمنا امتناع ذلك ولكن لا نسلم الحصار ما ليس
منسوب في الكرم والكف والوضع وما المانع من كون الملك
حالة يحصل للحسم بسبب نسبه الى ماله او لبعضه بفعل
ما سقاه انه نفس النسبه كما ان الاس عبارة عن حالة يحصل
للحسم بسبب الى مكانة ومن حالة يحصل للحسم بسبب نسبه
الى زمانة والوضع حالة يحصل للحسم بسبب نسبه احرارته ولا
فرق وان سلمنا الاحصار في الكرم والكف والوضع غير انه
لم يفرج على ماله نسبه الى الوضع مع ادخاله في القسمة ومع ذلك
فلا مانع من وجود قسم غير ما ذكر من الاقسام بسبب النسبة
الى الوضع اللهم الا ان ينس امتناع النسبة الى الوضع وليس
في كلامه ما يدل عليه وان سلمنا احصارا بالمنسوب اليه في الكرم
والكف فقول ما اصف منه الى الكف ما ان يضاف اليه على
انه منه غير مسال وما المانع ان يضاف اليه بحره اخرى
حاصل بسببها جنس احرار ليس ما ذكره من الحصر دارا من
النفي والاثبات ولا هو معلوم بالضرورة وان سلمنا ذلك
ولكن ما ذكره من الحصر في اجناس الاعراض غير غاوي لكل عرض
فان الحركة عرض وعبر داخله في شئ من اجناس المذكورة
وكذلك وجودات الممكنات عندهم عرض راد على ذات الممكنات و
ليس داخل تحت شئ من اجناس المذكورة ولا هو نوع منها
لانه محمول على كل جنس منها والنوع لا يصدق جملة على جنسه
واذا لم يكن الحركة ولا وجود نوعا داخل تحت شئ من هذه
الاجناس وها عرضها اجناس الاعراض كما ان يكون اكثر مما قيل
وان سلمنا الحصر فما ذكر ولكن ما المانع من ادخال بعضها
في بعض وان يكون عدد الاجناس اقل مما قيل فانه لو قيل
لهم لا يسلم ان الاس حالة لوحد للحسم بسبب نسبه
الى زمانة وكذلك في الوضع والملك بدل الاس بسبب النسبة
الى مكانة ومتى بسبب النسبة الى زمانة وكذلك في الوضع و
الملك لم يحد والادوية سلسلا وعند ذلك فيكون الاثر متى

والوضع والملاك داخل تحت جنس المضاف و يعود عدد على
الاحساس لانه كنف وان شرط الاحساس عندهم ان يكون مقوله
ما حرم بالتواطى فولا داسا وان يكون الاختلاف فيما يجب كل جنس
واحد من الاحساس بالذوات لا بالعرض ولو طوليا وجمعوا كل واحد من
هذه الامور لم يحدوا الله سلسلا فهذا ما عندهم فيهم واما مسلك
اهل الحق في الحصر فانهم قالوا الموجود الممكن اما ان يكون في محل او
لا في محل فان كان لا في محل فهو الجوهر وهو اما لا يكون مولفا او يكون
مولفا فان كان الاول فهو الجوهر المفرد وان كان الثاني فهو الجسم
وان كان في محل فهو العرض وهو اما ان يكون مشروطا بالحياة او
لا يكون مشروطا بالحياة فالاول كالعلوم والعدد والارادات
والارذالكات والكلام والثاني كالالوان والطعوم والارباح وحق
ذلك مما ياتي بحسبه وهل الاحساس العرضية الداخلة تحت المشروط
بالحياة وغير المشروط بالحياة متناهية ام كانا بحسب
لا يدخل تحت المقدور منها الا ما هو متناه اذ غير متناهية
امكانا بار يكون في الامكان وحوادث اعراض اخرى الاعراض
المعروفة الى غير النهاية فذلك مما اختلف فيه وذهب كثير
من اصحابنا واكثر المعتزلة الى القول بوجوب النهاية وذهب
الفاضي ابو بكر في اكثر احواله الى القول بعدم النهاية في الاحساس
والله ذهب الاحساس ومنتعوه والذي لم يسل المحققين من اصحابنا
نا وهو الحق انه لا مجال للتفكير في الفصاحة كان عدم النهاية
ولا لعدم امكانه لعدم مساعده الدليل العملي على عدمه اثباتا
بل الواجب انما هو الوقف والتشكيك في الامكان وعدمه الى حين
فانما الدليل عليه ودرود السمع به ولا بد من الاشارة الى ما صدر
القائلين بالامكان وعدمه والسنة على ما فيها من الغالبين بما
حصر فقد احوال احسن الاولى ان القول بحسب وجوده حصر خارج
عن الاحساس المعروفة بحسب وجوده حصر من الممكنات ليس
جوهر وهو يمنع باجماع المسلمين الحق الثانية ان القول بعدم
عدد على الاحساس المعروفة متعادل وليس يجوز عددا الى من
حوز عدد والمجان ضعيفتان اما الاولى فدعوى مجردة من غير
دليل

292 دليل فلا يكون حجة كنف وان اعسام الحوادث الى الجوهر واجب
للعنسية الحاضرة الدارين بين النفي والاثبات كما بعدم وجود
واسطة بين النفي والاثبات ممسح فطما بخلاف الاحساس
العرضية الداخلة تحت المشروط بالحياة وغير المشروط بها
على ما بعد ما زاد دليل على الحصر العاطف فيها واما الحق
الباينة فالمرم عليها احاد كل جنس من الاحساس المعروفة
فانها غير متناهية امكانا مع وجود ما ذكر من تعادل الاعداد
فما هو جواب عن احاد كل جنس فهو الجواب عن اعداد الاجناس
واما حجة التعادلين بعدم النهاية فانهم قالوا احاد كل
جنس ما يعصى العقل فيها بعد من النهاية وعدم الوقوف على
عدد ليس وراء عدد فلذلك عدد الاحساس ولا يخفى ما فيه
من الدعوى المحررة والحق بخلافه فيتمسك عليه من
غير دليل جامع ولا يعقل واذا اطلق ما حد كل واحد من
القولين ولم يتق الا ما ذكرنا من الوقف وعدم الحزم لكل
واحد من الطرفين **الاصلا الاول** في الجواهر واحكامها و
يستعمل على ثلثة انواع الاول في احكام الجواهر مطلقا
الثاني في احكام الجواهر المفردة الثالث في الاحسام و
احكامها **النوع الاول** في احكام الجواهر مطلقا يستعمل
على سبعة فصول في حصة الجوهر ومعناه **ب** في معنى
الحزب والحزب والحزب **ج** الجوهر غير مركب من الاعراض **د**
ان الجواهر متجانسة غير محددة **هـ** ان الجواهر غير متجانسة
اخلا **و** امتناع وجود جوهر من مكان واحد وامتناع
وجود جوهر واحد في مكانين **ز** امتناع تعدد الجوهر
عن الاعراض وتعدد فصولها **الفصل الاول** في حصة
الجواهر ومعناه وقد اختلفت عبارات فيه فقالت الفلاس
سنة الجوهر هو الموجود لا في موضوع وعنوانا لموضوع ما
اشترتا الله في المعهنة ويلزم على ان يكون الرب في
جوهر ادهو عن موجود في موضوع ما ذكره وهو محال لما

عدمه انطال السببه فان قيل الجوهر هو الذي له ما
و وجود زائد على ماهية انا واحد كان وجوده لا في مو
صنع والرب تعالى لسببه وجوده ايد على ماهية بل دارة وجوده
وجوده دانه فلا يدخل حسابا للمذكور فيقول هدا وان
ارحم الله فاصل متاخر بهم فبني على ان وجود الجوهر ايد على
ماهية وقد اطلنا بهما بعد وسأني لم يرد في اطلنا
انفصا صما بملة للمعدوم وبالتا انصار الجوهر هو الموجود
العام بمسسه وبنا اطلنا به ايضا فاما عدم في الرد عليهم و
قالت المعتزلة الجوهر المحي في الوجود وهو غير مطرد على هذا
هب من يرى منهم كون الجوهر جوهر في حالة عدمه اذ هو غير
محيز في الوجود ما عدا ما يصحنا فيه وان كانت مختلفة
فكلها سدد جامع مانع لا يخرج منها شئ من الحدود و
لا يدخلها ما هو خارج عنها فمنها قولهم الجوهر ما يمت
العرضي يكون محلا له بان فلهذا سطل سرعة الحركة فانها
قائه بالحركة وهي عرض والحركة محلها ولست بالحركة جوهر
وكذلك الملاسه والحسنة فانها عرضان قائمان لسطح
الجسم والسطح ليس جوهر بل عرض فلنا ما بالسرعة فلا نسلم
انها عرض فلا معنى لسرعة الحركة عندنا غير عدم محلل
السكنات من اجزاء الحركة والعدم لا يكون عرضا وان سلمنا
انه عرض ولكن لا نسلم ان محله الحركة بل الحركة والسرعة عرضان
قائمان محل الحركة وهذا يكون الجواب عن الطوائف اما الملا
والحسنة فلا نسلم انها عرض اذ هي عادية لا قصر في الطاهر
من الجسم وعدم بغيره وان سلمنا انها عرض فلا نسلم ان
السطح الطاهر من الجسم عرض بل هو عادية عن الجواهر الطا
هرف من الجسم وان سلمنا ان السطح عرض فلا نسلم ان السطح
سه والحسنة بل هما والسطح من عوارض الجسم ومن العبا
رات قولهم الجوهر هو الذي له حظ من المساحة ومنها قولهم
الجوهر هو الذي لا يوجد حيث وجوده وجود جوهر اخر بخلاف

العرض

293 العرض فانه يوجد حيث وجود الجوهر الذي هو فيه ومنها
قولهم الجوهر هو الذي سائر الله بالتصدي الاول ومنها قولهم
انه الجوهر اى ماله محم ومنها قولهم الجوهر هو المتحرر واما من
قال الجوهر هو الذي لا يوجد حيث وجوده مثله فنحن ننقص
بالعرض فانه ليس بجوهر وان لم يوجد حيث وجوده مثله
لاستحالة الجمع بين المماثلان كما باقي في التصار **الفصل**
الثاني في معنى المحي والحيز والحر واما المحي فهو الموجود
في الحيز واما الحيز فهو المكان او بعدد المكان والمراد بقدر
المكان ان كان كونه في المكان وان لم يكن في المكان وانا قلنا
الحيز هو المكان او بعدد المكان ولو فصل هو المكان لان المحي
عندنا هو الجوهر والحيز من لوازمه ليس الجوهر لا انفكاك له
عنه فلو كان الحيز هو المكان لا غير لكان كل جوهر يقتصر
الى المكان في وجوده وليس كذلك لانه لو اقتصر وجوده
ده الى المكان فذلك المكان اما جوهر او عرض فان كانت
جوهر كان مفسرا في مكان اخر في التسلسل والذكر
وها محالان وان كان عرضا فلا بد فان يكون قائما بجوهر
اخر غير الجوهر الممكن فيه والكلام في ذلك الجوهر في الكلام
في الاول وهو محال لما عرف ومن اصحابنا من زعم ان الحيز
هو نفس المحي كما ان الوجود هو نفس الموجود وهو يوجد
لانه يصح ان يقال فلان في الحيز العارضة والجواهر هي كذا
دون كذا فبصاف المحي الى الحيز بانه فيه ولو كان الحيز
هو المحي لكان الشئ مضافا الى نفسه بانه فيها وهو
محال وهذا بخلاف الوجود مع الموجود فان الموجود لا يضاف
الى وجوده بانه فيه فافسقا واما الحيز فبصافه عن سبه
الجوهر الى الحيز بانه فيه واذا عرف ذلك فقد اختلف اصحابنا
بيننا والمعتزلة فذهب من قال من المعسلة فان المعدوم
الممكن هو ذات في حالة العدم الى ان الحيز ليس من
صفات نفس الجوهر فان الجوهر لا يوصف به حاله عدمه

العرض

وانما هو من تواع الحدوث والوجود للجوهر وذهب اصحابنا
وكل من واقفهم على ان ذات كل شئ هي وجوده الا ان المختص من
صفات ذات الجوهر ولو اذ منه التي لا انفكاك له عنها وليس
من صفات المانع فان مثل معنى لخص الجوهر عن اضافته الى
الجزء واحتصاصه به وعلى هذا فما المانع ان يكون اختصاصه بالجزء
لكونه اوج اختصاصه به ولا يكون ذلك تقضي ذات الجوهر ولا
من صفات نفسه اجاب بعض الاصحاب بان الخبر انما هو عبا
ة عن نفس الجوهر وكونه حرما لا يختلف وان اختلف كوانه واعرا
ضنه ولو كان ذلك ثانيا لوصف من الاعراض وكونه من الكوان
لاختلف باختلاف تلك الكوان وايضا فان كونه حرما لا يعقل
الجوهر دونه ولا هو دون الجوهر فكان صفة من صفات نفس
الجوهر ولو كان ذلك بالاعا لكونه من الكوان الخارجة عن ذات
الجوهر لا يمكن لعقل الجوهر دونه قالوا وعلى هذا ما لا كوان وان كانت
ملازمه لذات الجوهر فلا يكون من صفات ذاته لانها مختلفة
الاجناس وصفه النفس لا يختلف وعلم الباري تعالى وان بعدد
تقديره ذاتا دونه فلس لان من صفات الذات بل لضرور
ة قدمه ولهذا فانه تصور العلم بذاته مع الجهل بعلمه حتى تقوم
الدليل عليه بخلاف صفة الذات واعلم ان هذا الجواب انما يصح
بمعنى القول بان الجوهر نفس الجوهر وقد عرف مافيه ولا
يصح على القول بالمعارة بين الجوهر والجزء والحق كما حققناه ولنا
طريق الجواب بغير ما على هذا الرأي ان يقال خصوص احاد الجوهر
باحاد الاحاد وان كان معتق الى محصور وكونه موجب
وليس صفة من صفات نفس الجوهر على ما فرده في ذلك غير لازم
في ما استحقه لذاته من الجوهر مطلقا غير محصور دون جوهر
والفرق بين الامر بظاهره ولهذا فانا لا نعقل الجوهر دون
نعقل كونه محجز في الجملة بخلاف كونه محجزا لخص
فان مثل اذا كان الجوهر هو الجوهر والعرض هو العارض بالمحجز

والمو

والموجود الممكن عندكم لا يخرج عن المحجز والعامة بالمحجز
الرد على من يفسد وجوده بل ليس محجزا ولا قائما بالمحجز
كما يقوله الفلاسفة في العقول والنفوس العقل والاشياء
بانه كما سبق في حلق الاعمال فيقول هذا السؤال بما صعب
موقفه على حلق المتكلمين والائمة المحجزين حيث ان
منهم من لم يحرفه حوايا ومنهم من حبط بما لا يقع به
المحصلون وما يحجزه من كبروه ومنه على ما فيه فيقول الذي
ذهب اليه المعزلة وكثير من اصحابنا ان الكوان وجود
ممكن ليس محجزا ولا قائما بالمحجز مما لم ينظر بالذات العقل
ولا دل عليه دليل من عقل ولا يقبل فلا يكون باسما لنفسه
وحاصل يرجع الى اسما المدلول لا سماء ولله وقد عرف
بطلانه في الدليل ومن اصحابنا من قال لو قدرنا موجودا ممكنا
ليس محجزا ولا قائما بالمحجز لم يعد ان يدعه الباري تعالى
حيث وجود محجز ويلزمه من ذلك جواز قيامه بذلك المحجز
ولا معنى لقيامه غير المحجز بالمحجز غير وجوده في حيث محجز
وما جاز قيامه بالمحجز حيث قيامه به وكل ما هذا شأنه فهو
عرض قائم بالمحجز وليس قسما لثا وهو ضعف ايضا فانه
ما المانع وجوده بالسن محجزا ولا قائما بالمحجز ومسح اختراعه
حيث المحجز كما انه مسح اختراع العرض غير قائم بالمحجز
وان سلب جواز اختراعه حيث المحجز ولكن لا سلب وجوب
قيامه بالمحجز ولكن لا سلب وجوب قيامه بالمحجز وما المانع
من جواز قيامه بالمحجز اذا خلق في حيث هو وكونه قائما
بفسه اذا لم يخلق في حيث المحجز به يوصل عن العرض
حيث انه لا تصور وجوده الا في حيث المحجز وربما اورد
بعض الكبار ههنا مجتبطات وعبارة عبرة عن التحصيل
لغيرها من له ادنى شبهة باويل النظر اثرنا الاعراض عن ذكرها
سحا على الرمان بصدقه في ذكرها لا بعدد ولا قرب في هذا الباب

ان تناه وجوده يمكن ليس محضاً ولا قائماً بالمتخيز بما له لخصه الله
عقل ولا دل عليه دليل كما قيل في المسلك الاول وما هذا شأنه
فلا سبيل الى اثباته وسواء كان باسما في نفس الامر او لم يكن
تاسا وما يحيل ذلك على ذلك فقد ابطالناه في الرد
على الفلاسفة حين قالوا وجود خالق غير الله تعالى فهذا ما
عدي منه وعسى ان يكون عند عري عنده وعلينا الاجتهاد
في حل الاشكال ان قدرت **الفصل الثالث**
في ان الجوهر غير مركب من الاعراض مذهب الاستاعة وغيره
من اهل الحق ان الجوهر مركب من الاعراض خلافا للنظام والحار
من المعتزلة فانها فالجوهر اعراض متجمعة وقد اجمع اهل
الحق على النصفه المسلك الاول انهم قالوا الاعراض التي
عن اجتماعها يكون الجواهر اما ان يكون تماثله او مختلفة
فان كانت تماثله فهو باطل من وجهين الاول ان الحكم
الذي لا تثبت بالشيء الواحد لا سبب تماثله والجوهر لا تثبت
بالعرض الواحد منها فلا سبب تماثله ويدل عليه ان الحوة
الواحدة لما لم توجد حكم العالمه لم يكن ذلك واحداً
حمل الحياة الثلاثة انه ليس بعض اعداد التماثلات او كونها
ذلك الحكم من البعض الا حروا ان كانت الاعراض مختلفة
فاما متضادة او غير متضادة فان كانت متضادة فهو
محال لان حكم الضدين لا يجتمع في الجوهر الواحد ضرورة
وان كانت غير متضادة فاما ان يقال لحوار بطلان صفات
اجناسها واعلاها عنها اولاً فقال بذلك فان كان الاول
لزم منه انقلاب الحقائق فان بصير السواد سائداً وحركة
وبالعكس ولم يقل به ما بل من المحصلين لم يلزم منه حواز
انقلاب الاعراض المفروضة جوهرية ويلزم منه الا يكون
الجوهر مركباً من الاعراض وفنه سلم المسئلة وان لم يقل حواز

بطلان

بطلان صفات اجناسها اسنوع ان يكون الجوهر من اجتماعها
وذلك لان كل واحد منها غير محض نفسه بالافتاق فلو
صارت جوهرها بالاجتماع لصارت محسرة لنفسها ضرورة
بحر الجوهر لنفسه وفي القول بعلب الاحساس وابطال
صفات نفسها وهو محال وفيه نظر اولها بل ان يقول ما المانع
ان يكون تماثله فوالله لان الحكم الذي لا يثبت والواحد
لا يسهل مثاله ممنوع ولا يلزم مما ذكره في الحياة والعا
لمه طرد ذلك فيما سواء الا بدليل ولا دليل يولزم عليه الجوهر
الفرد على راي هذا القائل فانه لا يثبت له حكم الجسميه بانفراده
وما لم من ذلك امتناع الحكم بالجسميه عند ضمه الى مثله
قولهم في الوجه الثالث ليس بعض اعداد ذلك او لم من البعض
ممنوع وما المانع من ان يكون ذلك بشرط اتصال الاصحاء
وان لم يكن ذلك من امين يولزم على ما ذكره الحكم
بالجسميه عند ضم الجوهر الى مثله لا امتناع ذلك عند انفراده
ثم وان سلم امتناع اليها بل فما المانع من كونها متضادة قولهم
لان الحكم الضدين لا يجتمع في الجوهر الواحد اما ان يراد به ان
الصدرين لا يعومان بالجوهر الواحد ولا تثبت فيه حكمها
او انه لا يكون الجوهر الواحد منها فان كان الاول فهو
مسلم ولا يلزم من امتناع اجتماع الضدين في المحل
الواحد وما حكمها بما امتناع بركب الشيء الواحد منها
من عند دليل يدل عليه وان كان المثلث فهو دعوى محل النزاع
والمضادة على المطلوب ثم وان سلمنا امتناع التضاد
فما المانع من الاختلاف من غير تضاد قولهم اما ان يقال
بطلان صفات اجناسها اولاً فقال بذلك قلنا ما المانع ان
يقال بالفتسر الثالث قولهم يلزم من ذلك ان يكون الجوهر من
الاعراض ممنوع قولهم لان العرض غير محض لنفسه عند
الانفراد وبصير محض حاله الاجتماع قلنا ما المانع ان
يكون عدم التماثل ذاته مشروطاً بالانفراد والمحر لذاته
مشروطاً باحتماعه وليس في ذلك ما يوجب قلب الحقيقة

ويطلق صفة الجنس **المسلك الثالث** فالوالمجر
الفرد اذا كانت به الحسوة فامر ضروري من الاعراض كالعلم
والمعدة والارادة والالتم والادراك وغيره كما تبين الاعراض
بما يوجب ما احتماها المحض لكما تبين هذه الاعراض الزائدة على
الجوهر موجبة لزيادة في المحض وليس كذلك والاكات هذه
الاعراض شاعلة عن جوهر المحض والحي وصادق جوهر ثانياً عن
قائه بالجوهر الحي وهو محال وهذا ضعف ايضا اما الاول فلان
الحصم يمنع تصور قيام الحسوة بالجوهر المفرد اذا السبب المحسوس
عنده شرط في قيام الحسوة بالجوهر واما ثانياً فلانه وان سلم
حوازه فامر ما ذكره من الاعراض بالجوهر المفرد ولكن لا يلزم
ان يكون موجبة لزيادته في المحض ولا يلزم من كون الاعراض
التي ركت منها الجوهر المحض ان لا يلزم من كون الاعراض التي
ركت منها الجوهر المحض ان يكون كل الاعراض كذلك الا ان
من التماثل بين ما منه تركب الجوهر وهذه الاعراض المنفرد
لا تسيل اليه **المسلك الثالث** فالوا الاعراض التي على احتمال
عنها يكون الجوهر اما ان يكون موجودة بحسب عرض واحد او كل
واحد منها بحسب نفسه فان كان الاول فذلك العرض اما ان
يكون محض او غير محض فان كان محضاً فهو محال كوجهين
الاول انه لو كان محضاً لا يخصص خبره وجزوا يستدعي قيام
كونه موجباً خصصه بذلك الحسودون غيره والكوة عرض
بجزءه فجزءه لا يتبين بجزءه وقيام العرض مع غيره كما تبين الثاني
انه اذا كان محضاً فهو جوهر وليس بعرض فانه لا معنى للجوهر
عن المحض وان سمي عرضاً فهو نزاع في التسمية وان كان
غير محض وليس وجود غيره من الاعراض مع مساواتها له في عدم
المحسوس حسه اولى من وجوده في حشرها وان كان الثاني وهو
ان كل واحد منها بحث نفسه والقول باحتمالها جميعاً لان كل
واحد منفرد بنفسه وهو غير محض وما هذا شأنه فلا تصور فيه
الاجتماع فان الاجتماع انما يكون بين محضين ليس منها بعدد
حزباً وهو ضعف ايضا اذ لتقابل ان يقول قولكم اما ان يوجد

بحث

بحث عرض واحد او ان كل واحد منها موجود تحت نفسه اما ان
يراد به انها بوحدة حيز عرض واحد وانها تكون فاعده او معنى
احرفاً ان كان الاول مفروضاً حال اذا الاعراض غير محسوسة وان كان
الثاني فهو ايضا محال اذ العرض لا يقوم بالعرض عندكم وعلى
ما تبين وان كان الثالث فلا بد من بصوره واقامه الدليل
على ابطاله وان سلم صحة الفسفة فيما للمناع ان يكون متو
حودة في حيث العرض الواحد منها قولكم ليس ذلك اولى من
العكس انما يلزم ذلك مع التماثل وهو غير مسلم وان سلم
اسماع ذلك فيما للمناع ان يكون كل واحد بحسب نفسه في
لان الاجتماع انما يكون بين محضين ليس منها بعدد حيز
اخر محسوس ولا يلزم كون ما ذكره احتمالاً لا يكون الاجتماع
هكذا فان الاعراض المختلفة القاعة بالجوهر المفرد عند
هذا القابل محتمة وليس الاجتماع منها على ما قل اذ هي غير
محسوسة **المسلك الرابع** فالوا الجوهر المفرد محض بالاتفاق
فلو كان مركباً من الاعراض فكل واحد منها عند الاجتماع اما
ان يكون محضاً او لا يكون محضاً فان كان الاول بكل واحد
جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر المفرد مركباً من جواهر وخرج
عن كونه مفرداً وهو خلاف العرض وان كان الثاني فصم
مما لا يحتمل في ما لا يحتمل لا يكون موجباً للمحسوس وهو ايضا
مدخول لما اسلفناه في المسلك الاول والمعتمد في المثلة
مسلكاً في الاول انه لو كان الجوهر مركباً من الاعراض فذلك
الاعراض اما ان يكون مفسرة له محل يقوم به او لا يكون كذلك
فان كان الاول فذلك المحل اما ان يكون جوهر او عرضاً
فان كان جوهر فاما ان يكون ايضا مركباً من الاعراض
والكلام في تلك الاعراض كالللام في الاول وهو تسلسل
ممسوع وان لم يكن مركباً من الاعراض فهو المطلوب و
ان كان ذلك المحل عرضاً فالللام منه كالللام في الاول

وهو سلسل جمع كنف وان ذلك يعنى المقام العرض بالعرض
وهو جمع على ما بانى واز كان التثنية وهو لا يكون مفتقره الى محل
يقوم به ففى جواهر سماها الحصر اعراضا فابا لا يعنى الجوهر
غير الموجود الممكن العاين بعينه وهذه الطريقة الرشيدية
بما لها صدها لاحد عبرى **المسلك الثاني** ان الجوهر لو كان مسمى
من الاعراض لما قامت الاعراض بالجواهر والاعراض قائمة بالجواهر
بان المقدمة الاولى فلا لو قامت الاعراض بالجواهر لكانت
قائمة بالعرض وهو محال لما بانى واما بان المقدمة الثانية فلا
الاتفاق من ان الحصر واقع على الجوهر يصح اضافة الحنوة
والعلم والقدرة وغير ذلك من الاعراض فان كل ما ذكرتموه
وان دل امتناع تركب الجوهر من الاعراض فهو معارض ما يدل
على بعينه وسانه هو ان لو قدرنا اسما الجوهر امسح معه
بعينه العرص ولو قدرنا اسما الاعراض امسح معها بقدر
الجواهر وذلك دليل الاتحاد فلما ذكرتموه غايته انه يدل
على التلازم من الجوهر واحاسن الاعراض وليس فيه ما يدل على
الاتحاد بما ذكرتموه سقضى عليهم بالحصل الواحد من الاعراض كما لو
مثلا فانه ملازم للجوهر بحسب لا انك لا احد ما عزا الا حرولا
بذل ذلك على ان الجوهر هو الكون والكون هو الجوهر **الفصل**
الزيج ان الجوهر بحسب التسمية غير محددة انما العاين
فقد انفتحت الاتساع واكثر المعنى على ان الجواهر متماثلة
متجانسة وذهب النظام والبخار من المعنى له ساء على قو
لها مركب الجوهر من الاعراض الى ان الجوهر ان ركبت من
الاعراض المختلفة فهو مختلفه فالاول هذا فاننا نذكر اختلاف
من بعض الجواهر كاختلاف الراق من النار والهواء والماء و
التراب ضرورة كما نذكر اختلاف من السواد والبياض
والحرارة والرودة والرطوبة والسوسه وسائر الاعراض
المختلفة وهو باطل ما كون الجوهر مركبة من الاعراض فيما سبق

واما

واما ما نذكره من اختلاف من الجواهر كالا مثله المضروب فلا
سئل انه عاين الى اختلاف الجوهر في انفسها بل هو عاين الى الاعراض
القائمة بها واختلاف الاعراض لا يدل على اختلاف المعروض له في
نفسه فان كل ما ذكرتموه وان دل على ابطال ما حذرا
لعابدين بالاختلاف فما دل على التماثل والجانس وليس قلم
دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر في صفات نفس الجوهر وهو
الحنى وصول الاعراض والتمام بنفسه فليس وما المانع من
كون الجواهر مختلفه بدوانها وان اشتراك فيها ذكرتموه من
الصفات فانه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة
لها وانما ثبت كون ما ذكرتموه صفات نفس الجوهر ان لو لم يكن
الجواهر مختلفه وهذه اعراض عامة وانما امسح كون الجواهر
محمليه وان هذه اعراض عامة لها ان لو كانت هذه الصفات
صفات نفس الجوهر وهو دور ممسح واعلم ان طرق اهل الحق
اثبات المحاسن وان اختلفت عباراتها فكلها اناه الى ما ذ
مثل علمه من الاشكال فلا رفر لا يخلص عنه الا بان معاه حنرا
يعنى يتجانس الجوهر غير كونها مشتركة فيما ذكرناه من الصفات
وعند ذلك فما حصل النزاع يرجع الى التسمية لا الى نفس المعنى و
اما ان الجوهر غير محددة فلنا تعلم بالاضطرار ان ما شاهدناه
بالامس من الجبال الراسية والسهول والارض هو غير ما سنا
هذه اليوم وكذا تعلم ايضا بالاضطرار ان من فاحصا في كلام
هو غير ختم الكلام معه وان عى روجه الانسان بالامس
واولاده وامواله ومعارفه اليوم هذا و ايضا فانه لو كانت
الجواهر محددة لما مات حى ولما احى مسلان مات عن الذى
اخرى والذى حى غير الذى مات وذلك كله مكاررة للعقد وما
هيه للضرورة وذهب النظام والبخار بنا على اصلها ان الجوا
مركبة من الاعراض واز الاعراض محددة الى ان الجواهر محددة
وقد سنا بطلان اصلها ذلك بما سبق وما يدور عنه من
المحالات فان كل الاشك في ان ما سراه من الاجسام والجواهر

كروما

بالاسم عن ما شاهدوه المور فكذلك لا شك في ان ما شا
هد من الالوان في بعض الاجسام من ساعة هو عن ما شاهدته
الان ومع ذلك فليتم بها الالوان وجميع الاعراض بمحددة قلنا
فدسا ان الضرورة تشهد باسم الجواهر وما ذكره فتشكك
على الدينها فلا يفسل كيف وان الدليل يدل على امساع نقاء
الاعراض على ما تاتي وهو غير مساعد في الجواهر فلا بد من الاشتراك
في الحكم **الفصل الخامس** في ان الجواهر لا يدخل وقد
اتفق العقلاء على امتناع نداخل الجواهر وجود جوهر حيث
وجودها اخر خلا والنظام من المعزلة فانه قال نداخل الجوا
هر وان اذ احرق عملة من الجواهر حار وجود حمله اخرى من الجواهر
في حيث وجودها وطريق الرد عليه ان يقال لو كان نداخل الجواهر
فاما ان يقال عند التداخل باحد الجواهر المتداخلة او تعددها
فان قيل بالاحاد فاما ان يقال باستمرار وجود الجواهر المتداخلة
او بعد مرها او استمرار البعض وعدم البعض فان كان الاول فالقول
بالاحاد مع استمرار الجواهر المتداخلة محال وان كان الثاني فلا مدا
خل بل هو فساد لما كان من الجواهر وكون لا مر احروا ان كان الثا
لت فلا يدخل ايضا بل هو فساد وعدم البعض مع استمرار البعض
وان قيل بعد الجواهر مع بداخلها ووجود بعضها حيث البعض
الاخر فلو كان البعض منها السواد والبعض نضر فاما ان يراها
دون الاخر ولا يرى واحدا منها فان كان الاول فاما ان يكون
ما يراه اسود فهو عن يراة ابيض وان ما يراه اسود غير الذي
راه نضر فان كان ما يراه اسود فهو عن ما يراه نضر فهو محال
ظاهرا كحال وان كان ما يراه اسود عن ما يراه نضر فلا يدخل
بل كل واحد تحت نفسه وان كان الثاني وهو روتنا صدها دون
الثالث فليس احدها اولى من الاخر وان كان الثالث وهو الذي
واحدا منها فهو ايضا محال وذلك لان اللون القائل بكل واحد
منها من السواد والبياض لا ينافيه اللون القائل بالآخر و
رة تعدد محلها ومع تعدد المحل فلا منافاة بين البياض القا

ثم

ثم باحدها والسواد القائل بالآخر ومع القول بالاشيئته و
نفا كل واحد محاله والقول بعدم الروية محال وانصافا فانه لو قيل
له اذا حورت مداخلة لاخرى فاما ان يجوز مداخلة غيرها وعنها
او لا يجوز ذلك فان قال معي حوار مداخلة حمله اخرى لم يجد
على الفرق سسلا وان قال جواز المدخله بلزمه حوار مداخلة
كرة العالم للحركة الواحدة ويلزمه على مسان ذلك ان
يكون الحركه المبروصة فيها وجود عوالم متعددة عن
هذا العالم وكما يمكن ذلك فممكن ان يفصل عنها وجود عوالم
متعددة مع بقائها على ههنا ذلك كله محدد للضرورة كما
سرة العقول وهو بالاربعه عاقل لنفسه وليس امتناع التداخل
بين الجواهر معللا بحرها كما قالت المعبر له والامساع
التداخل بين الاعراض لعدم محرمها بل امتناع التداخل
الدائرا لا والله لا يتبع التداخل بين الاعراض لغيره محرم لعله
الفصل السادس في امساع وجود جوهرين في مكان
واحد وامساع وجود جوهر واحد في مكانين اما امساع و
وجود جوهرين في حرو مكان واحد من غير بداخل فطاهر
لا خلاف فنه بين العقلاء لكن اختلفوا هل امتناع ذلك معلل
ام لا فذهب بعضهم الى انه عن معلل بل امساع اجماع الجوه
في الحس الواحد لانهما عن معلل بمصاد عرضين اخرين كما
ان امساع الجمع بين السواد والبياض كما تراه الا لمصاد عرض
ها والبياض العاصي له كمن والاسناد ان استحق في قولهما
عن ان القاضى امساع من اطلاق اسم التضاد على الجواهر
باعتبار امتناع احتمالها في الحس الواحد لذواتها ولعله
راعى في التضاد تعاقب المصادين على المحل المقوم كما في
بصاد الاعراض وذلك غير مصور في الجواهر واما الاستناد
فانه لم يمسح من اطلاق اسم التضاد على الجواهر بهذا الاعتبار
وذهب آخرون الى امتناع الجمع بين الجواهر في الحس الواحد

لا لذواتها بل هو معلل كمن اختلف هو لا ذهب بعضهم
 الى ان ذلك معلل بصدا الوان المكان اذ المكان له كون عيبا
 وجود احد الجوهر من فيه مضاد لكونه باعتبار وجود الجوهر
 الاخر فيه وقد قال به الاستاذ ابو اسحق في قول ورنما طن
 امتناع ذلك لتساوي الصاد في اكون بالجوهرين بسبب
 كونها في المكان الواحد وهو فاسد من جهة ان تصاد
 الاكون غير بصور بالنسبة الى محلين مختلفين وذهب
 القاضي ابو بكر في قول اخر الى امتناع اجتماع الجوهرين في
 المكاد الواحد باعتبار ان شرط وجود كل واحد من الجوهر
 فيه عدم وجود الاخر فيه وعند الاجتماع فقد يقد هذا
 الاشتراط والاسسه من هذه الاقوال انما هو القول الاول
 فانه قد يعلل استحالة جمع الجوهرين في المكاد الواحد لعاقلة
 عن تصاد ما قبل من الاكون وباعتبار ما قبل من الشرط
 واما امتناع وجود الجوهر الواحد في مكانين في حالة واحدة
 جده في الاحلاف ايضا منه من العقلاء لكن منهم من علق
 ذلك بتصاد كونيه بالنسبة الى المكانين ومنهم من علق استحالة
 الجوهر في استحالة انقسامه بتقدير كونيه في المكانين معا
 لكن هذا القائل يفتقر في حوازم كون الجوهر مع اتحاده ملا
 بالنسبة حوازمها ان كونها في مكانين معا يفتقر في
 انقسامه مع ابتكاره فذلك القول علا فانه لتسه جوهر
 ضرورة ان مانه ملا فاه كل واحد منه عن مانه ملا فاه
 الباقي والا لزم التداخل وعند ذلك فتح نعم الحكيم
 اما المنع مطلقا او الحوازم مطلقا ضرورة امتناع الفرق
 ويمكن ابعاد القول بان امتناع ذلك لذات الجوهر او
 لان شرط كونيه في احد المكاس لا يكون في المكان الاخر
 كما في امتناع كون الجوهرين في المكان الواحد **الفصل**
السادس في امتناع تفرق الجوهر عن الاعراض بتسلسل قولها

لها

لها مذهب اهل الحوازم الجوهر المتخيز لا يخلو عن شي من الاعراض
 او عن صفة وذهب بعض الدهر الى ان الجوهر كاس حالته
 عن جمع احاسن الاعراض لا دون لا يزال وذهب الصالح
 من المعزلة الى حوازم تفرق الجوهر عن جمع الاعراض لا يزال
 وذهب البصريون من المعزلة الى امتناع تفرقها عن الاكون
 دون غيرها وقد اعتمد اهل الحوازم ذلك على مسائل لا يعوي
المسلك الاول انهم قالوا من قال بحوازم حلول الجوهر عن
 الاعراض موافق على امتناع حلولها عنها او عن اضدادها
 بعد تمامها بها ويلزم من ذلك امتناع حلولها عنها في اول حال
 وجودها وذلك لان امتناع حلول الجوهر عن العرض او عن صفة
 بعد تمامه به اما ان يكون لان العرض بعد وجوده لا لعدم
 الاطر وصدقه وكذلك الكلام في الضد على ما هو مذهبهم
 واما لكون الجوهر قابلا للعرض واما لذات الجوهر لا حوازم
 معاه بالاول فان الصدا لعدم لا بصور وجوده الا بعد
 عدم الصدا السابق وعند ذلك فلا يكون مؤثرا في عدم الصدا
 السابق فلم يبق الا التسليم في الثالث ويلزم من ذلك
 امتناع عرض الجوهر عن الاعراض في اول حال وجوده ضرورة
 تحقق القول وذات الجوهر فيه ولما قيل ان يقول مبني هذه
 الطريقة على تسليم الخصم امتناع تفرق الجوهر عن الاعراض
 بعد تمامها فلا يكون حجة مطلقة بالنسبة الى غير المسائل
 لذلك ولا على المسائل ايضا بعد ان يعترف بخطا في القول
 بامتناع عرض الجوهر عن الاعراض بعد تمامها بها وتقدر بان
 يكون حجة عليه فلا تسلح الحصر مما ذكر من الاقسام الثلثة
 ولا دليل عليه غير البحث والسير وهو يقتضي لما سبق بعبارة
 وسدر تسليم الحصر مما المانع ان يكون ذلك لكون العرض
 لا لعدم الاطر وصدقه قولهم ان الصدا لا يوجد الا بعد
 عدم الصدا الاخر متنوع وما المانع ان يكون وجود الطاري
 وعدم السابق معا وتقدر امتناع ذلك مما المانع ان كونه

عدم العرض بعد وجوده مشروطا بضعف ضده له في الحال او
 بما لا رنة لان يكون الصده هو المعدوم ليلزم ما قبله وان
 سلم ان عليه امتناع التعريف ذات الجوهر او كونه قابلا للعرض
 فما المانع ان يكون ذلك مشروطا بضعف ضده في الاعراض
 بالجوهرا وبما لا رنة واذا كان كذلك والواحد ان يورد ذلك
 مع عرض المطالبة للخصم جهة الفرق من ما بعد تمام الاعراض
 وما قبل ذلك فانه لا يحد كمال الفرق بسلا ولا يترك ذلك في
 معرض الاستدلال لما ذكرناه ويمكن بعد هذا الملك توجه
 اخر وهو ان يقال امتناع عرض الجوهر عن الاعراض بعد تمامها
 به اما ان يكون لذاته او لا لذاته فان كان لذاته لزم امتناع
 غيره عن الاعراض لما سبق في المسئلة الذي قبله وان كان
 لا لذاته فاما ان يكون ذلك لمعنى او لا لمعنى لاحراز ان يكون
 ذلك لا لمعنى والاما كان امتناع العرض او لا من عدمه وان
 كان ذلك لمعنى فذلك المعنى اما لازم لذات الجوهر او لللازم
 ذاته وعلى كل بعد من امتناع عرض الجوهر عن الاعراض
 في اول حال حدوثه ضرورة محقق الذات وان يلزم من
 حقيقتها محقق لادمتها ولا يلزم لادمتها وهذا وان كان اقرب
 من الاول لانه يحجه عليه ما اخذه على الاول من كونه الزمرا على
 الخضروانه لا يمتنع ان يكون ذلك لذاته او لللازم ذاته
المسلك الثالث
 مشروطا بتمام العرض به كما عدم
 وكحصر الفاتل من كماله تعري الجوهر عن بعض الاعراض دون
 البعض كالبرص والبغداد من قولهم اذا سلم امتناع حلول
 الجوهر عن الاكوان او الالوان فلا يحلوا ما ان يكون ذلك لنفس
 الجوهر او لكونه قابلا له واي الامر من قدر فيلزم مساله في تمام
 الاعراض ضرورة ان نسبه ذات الجوهر وهو قوله في جميع
 الاعراض نسبه واحده وهو صنفنا بصانظر الى امتناع
 الحصر فيما ذكر من الاقسام على ما تقدمه وبعد الحصر فلا
 يمتنع ان يكون الجوهر لذاته او لللازم ذاته موحيا لامتناع غيره

عن

عن بعض الاعراض ولا يلزم التعيين ضرورة اختلاف الاعراض
 وان ما اقتضى شيئا عن الاخر ان يكون مفتضا للحال نفسه
المسلك الثالث ما ذكره الاستناد ابو اسحق وابو بكر
 بن ثورك وهو انها فالاداء ادرك المدرك جوهر اخر قام به
 سواد قادره مع السواد فانه يحد من نفسه بفرقه ضرورة
 من حال الجوهر قبل ان يصاب بالسواد بعده وهذه التفريقه اما
 يعود الى سبب وليس ذلك هو الجوهر والسواد اذا الجوهر
 مستتر في الحال تنوع مع البفرقه فلم يتبق الا ان يكون البفرقه
 راجعه الى السواد ويكون اخر صله وهو ضعف ايضا ان
 يمكن ان يقال يعود البفرقه الى ادراك الجسم ولا دون
 غيره وادراكه ثانيا مع غيره ولا يجزى ان رونه شيء واحد
 متميز عن رونه سبب والمعتهد في المشله ان يقول اذا
 فرضنا جوهرين محترزين فلا يحلوا ما ان يكونا مجتمعين او
 مفترقين او مجتمعين ومفترقين معا او لا مجتمعين ولا مفتر
 فين لا يبرار يقال بالثالث انه هو معلوم البطلان با
 لضرورة ولا حاز ان يقال بالرابع فان من ضرورة كون
 الجوهرين محترزين ان يكون احدهما ملاصقا للآخر
 او لا يكون ملاصقا له واك اول هو الاحتماع والثاني هو الافتراق
 ولا تصورا ان يكون لاحد صفا له ولا غير ملاصق فله
 سبق الا ان يكونا مجتمعين ومفترقين والاحتماع والافتراق
 كونان واك كون اعراض على ما ياتي وفي ذلك تصرخ بامتناع
 خلق الجواهر عن مطلقا وهو دليل على الدهرية وفي قولهم
 يجوز خلق الجواهر عن الاعراض في الازل وعلى الصالح في لادن
 زال وعلى البغداديين في قولهم يجوز خلق الجواهر على الاكوان
 دون غيرها فان قيل اذا كان معنى الافتراق بين
 الجوهرين ان احدهما غير ملاصق للآخر فهو سلب
 التلاصق وعدم صرف والعدم لا يكون عرضا وعلى هذا فنقد

الافتراق يكون الجوهر حلقا عن الكون ثم واز سلمنا من هو
الافتراق امر عرضي ولكن ما ذكرتموه يلزم منه ان يكون الرب
لما لا يخلو عن احد الكونين وان يكون محلا للاعراض وهو
محال ذلك لان الرب بعو العالم اما ان يكونا مجتمعين او مفتق
فمن الى اخر القسمة والثالث والرابع محال لما ذكرتموه فل
بقى الا الاول والثاني ما لزم عنه المحال فهو باطل وان سلمنا
دلالة ما ذكرتموه على امتناع خلو الجوهر عن الاعراض لكنه
معارض بما يدل على نقصه وساقه من ثلثه او جبه
الاول هو ان الجوهر والعرض هو حودان حادثان بفعل فاع
عل مختار وهو الله تعالى فلو لم يفرس وجود الجوهر وجود العرض
وامنع حلوله عنه لكان الرب تعالى مضطرا الى احداثه
عند احداث الجوهر وخرج عن كونه فاعلا بالاحسار و
هو ممسح الثاني هو ان ما من معلوما لا يحوز ان يحلوا لله
تعالى للعدا لعل به والمعلومات غير متناهية فاذا علم
العدد بعض المعلومات دون البعض فاما ان يقولوا بان
يعوم بذاته بدل كل علم ليحلفه الله له مسددا وان تغري
ذاته عن تلك العلوم واصدادها فان كان الاول لزم
ان يعوم بذاته اصداد لانها به لها ضرورة ان ما لم يعلم
غير متناه وان كان الله قد حوز ثم عرو المحل عن العرض
العابل له وعرضه وابطلتم اصلكم وهو المطلوب الثاني
لت هو ان الماء والهواء لا يكون لها وكذلك المحادة والحب و
شجر الخوز واللوز لا طعم لهما والجواب اما السؤال الاول فمندفع
من جهة ان معنى الافتراق ليس هو سلب الاحتمال وانما
هو اختصاص كل واحد من الجوهرين بغير ملاءمة حتى
الاخر وهو معنى وحوري لا سلبى وخرق بين سلب الاحتمال
وبين الاختصاص الموصوف بعدم الاحتمال واما الالتزام فهو
ايضا مندفع اذا اجماع والافتراق انما يقبل روايت

الاحتمال والرب بعو مختص فلا يقال انه مفارق للعالم ولا يجاز
له حيث انه لا يخص غير لاني قد لانه بعد وما ذكره من الوجه
الاول في المعارضة فهو لا يزم عليهم امتناع وجود العرض دون
الجوهر وامتناع وجود العلم دون الجوهر ولزم علم من حيث به
الافات بعد امتناع الافات المتنافية من العلم فها هو العزيمة صور
اللزامة هو عذر بل محل النزاع وهو ايضا لا يزم على المتعادلين بامتناع خلو
الجوهر عن الاكوان دون غيرها وعلى المتعادلين بامتناع خلو الجوهر عن
الاكوان دون غيرها واما الوجه الثاني فقد قال الاستاذ ابو يحيى حوايه
ان من قام به علم من المعلومات فبغير العلم ضد ما لم نعلمه من
العلوم وما يعوم به من العلوم لا يكون الامتناع هيا وناه على
اصلة ان العلوم وان كانت محتله فلا يجمع كل واحد انما يحد من
العلوم المجتمعة لنا فلست قارة محل واحد بل كل علم قائم بجزء من
الغلب غير ما قام به العلم الاخر قال وان لم يقدره علم اصلا فلا بد
ان يصف بافة يكون مع احادها مانعة لجميع العلوم التي
لانها ته لها ومضادة لها كالموت وعلى كلا التقديرين فلا يلزم
ان يعوم به اصداد لانها ته لها عن ما ذكره مني على ان العلوم
المختلفة متضادة وقد سبق ما في ذلك احكام العلوم وقال
الاستاذ ابو بكر المعلومات وان كانت في نفسها غير متناهية
امكانا فلا نسلم بقول الانسان لعلوم غير متناهية وجود ما
لا يباح واذ لم يكن قابلا لما يتناع من العلوم فلا يلزم ان يعوم به جلوه عن
العلوم التي لانها ته لها اصداد لانها ته لها فان الضد
انما يكون بدل ما المحل قابله والمحل غير قابل لما ساء وهو
اشد من الاول وقال القاضي ابو بكر من قام به علم ببعض
المعلومات دون باقي المعلومات فاستفاء باقي المعلومات
انما هو باء مضادة لها دون ما قام به من العلم هذا ولا يفتقر
الى قيام اصداد لانها ته لها وهو من انصار على هذا فلا يلزم
ان ما كان من الافات مانعا من العلم ببعض الجواهر ان يكون مانعا

اجزاء جميع الاجسام في عدم النهاية ومع الاستواء وذلك
 فلا تفاوت في الاجزاء ولا زيادة ولا نقصان ومع امتناع
 الزيادة والنقص في الاجزاء والتفاوت في ابعاد الاجسام
 واتحادها يكون مستغافرا اذا ثبت الملازمة فلا يخفى امتناع
 اللزوم فان الاجسام متقاربة في احجامها حساد وهذا
المسلك ضعيف اذ تقابل ان يقول لا يستلزم الملازمة و
 ما ذكرتموه من لزوم المساواة والتفاوت من احجام
 الاجسام بسبب المساواة في الاجزاء والتفاوت
 فيها مسلم ولكن لا يستلزم بلزوم كون الاجزاء الوهمية
 لانها تعد دها في كل جسم امساع التفاوت فيها ولهذا
 فان اعداد عقود الحساب لانها لها امكانا ومع ذلك
 فاننا نقطع بان اعداد عقود العشرات اكثر من اعداد عقود
 المئتين وكذلك كل رتبة بالنسبة الى مماثلها ثم وان
 سلمنا التساوي في العدد وولكن انما يلزم التساوي
 في المحوران لو تساوت الاجزاء في الصغر والكبر وهو غير
 مسلم فان اجزاء الحركة وان كانت مساوية لها في المنة
 المتصلة ولهذا فاننا لو فرضنا فطريق التوهم زيادة على
 الجمل بامثاله الى غير النهاية وزيادة على الحردلة بامثالا
 لها الى غير النهاية فانه لا يلزم ميزان يكون ما حصل
 من مجموع احد الامرين مساويا في الحجم ما حصل والثاني
 للتساوي في الضعف لما كانتا لضعفات المضاعفة
 على الحردلة كل واحد منها اصغر من احد كل واحد من
 الاضعاف المضاعفة على الجمل واد كان ذلك مما لا يتوهم
 في طرف الزيادة والضعف فكذلك في طرف الانقاص
 والنقص **المسلك الثاني** فالواحد ثبت ان زيادة
 بعد الجسم على حد زيادته اجزاء فلو كانت اجزاء كل
 جسم لانها لها في التقليل كما ان بعد كل جسم لانها

له في التقليل ايضا والرفق لا يقطع متحرك بالحركة من
 جهة ان قطع ما لا يساه بالحركة بحال وذلك لان قطع
 المتحرك لما لا نهاية لاجزاء اما يكون بقطع جميع اجزاء
 او ما من جزء بعد قطعة الا ولا بد ان يكون بعد قطع قبله
 اجزاء لانها لها وهو محال وكل ذلك خلاف المحسوس
 فنه بطراد لنا بل ان يقول اجزاء بنفسية الى اجزاء
 سدا حله ومعناه ان يكون الشيء المفروض له جزء وجزءه
 جزء الى غير النهاية والى اجزاء غير متداخلة ومع الاجزاء
 المتماثلة الداخلة في الشيء المركب وعلى هذا فله ان يقول
 الاجزاء التي باعتبارها زيادة بعد الجسم هي الاجزاء المتدا
 او غير المتداخلة الا اول ممنوع والثاني مسلم ولكن لا يلزم
 منه عدم النهاية في بعد الجسم اذا الاجزاء المتماثلة في كل
 منها هبة فلا يوجب غير المتماهي وما لا يساه هي الاجزاء
 المتداخلة فلا وحب بعدا غير متماهي وعلى هذا فلا يمنع
 قطعة بالحركة كيف وان ما من حركة يمكن فرضها الا وهي
 ايضا غير محيرة الى ما لا يساه على نحو حركي الاجسام
 عند الجسم و قطع ما لا يساه من اجزاء الجسم بما لا يساه
 في زمان لا يساه غير ممنوع **المسلك الثالث**
 قالوا لو كانت اجزاء كل جسم لانها لها عقلا فهي مجتمعة
 وكل حروس مجتمعة يمكن تقدر افتراقها وهلم جرك
 غير النهاية ولهذا فاننا لو فرضنا حمله متركبة فانها بنا
 لنصف تفرق وسبيل التفرق في البعض كسبيل التفرق
 في الكل واذا اجاز التفرق في البعض وحب القول بحواز
 التفرق في الكل ونقدر بفرق الاجزاء لم يتبق منها ما له جز
 ومجامع له وهو المطلوب وهذه الطريقة في غاية والصعوبة
 الا ان يقال ان يقول اذا كانت اجزاء المفروضة غير
 سناهية فالقول بحواز الافتراق على كل واحد واحد

خلة

من اجزاء المجتمع من اجزاء الجملة لا يلزم ان يكون حكمها على الجملة
لما عرف مراراً فيما تعدد **المسلك الرابع** قالوا اذا فرضنا
خطا فطرف الخط لا يقسم فاذا فرضنا قائلنا على مسطح
جسم من الاجسام فلا بد وان يكون ما ليقاها من ذلك
الجسم ايضا غير يقسم والا كان ما لا يقسم ملاصقا
مطابقا لما يقسم وهو محال وذلك هو المطلوب وايضا
فانا لو فرضنا الخط القائم متحركا على الجسم من موضع ^{هنا}
مفترقا عليه الى احره من الجانبين لا حرا فملاقاه من اول حركته
الى اخرها لا يكون الا غير متحرك وهو ما اردناه وهو ضعيف
ايضا اذ لتقابل ان نقول طرف الخط الملاصق للجسم اما ان
يكون عدما او وجودا فان كان عدما فلا يسلو بصور ملا
قائه للجسم واز كان وجودا فاما صورا وعرض فان كان
جوهر افلا يسلم انه غير يقسم وعلى هذا مما يلتقا يكون
مفتقرا ايضا وما هو طرفه لا يكون خطا وان كان
خطا فليس الا بمعنى انه لا يقبل التسمية بالفضل في
غير الطول وطرفه وان كان كذلك فاقبل التسمية بالفضل
فلا يمتنع ان يكون قابلا لها بالقوله وان كان عرضا
فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ويكون بالعرض حركته
لغير ذلك الجوهر **المسلك الخامس** قالوا انفق
العقلاء على ان النقطه غير منقسمه وهي اما ان يكون
قائمه بالجوهر ويلزم من كونها غير متحركه ان يكون موضوعها
وهو الجوهر ايضا غير متحرك والا كان غير المتحرك حاله في
المتحرك وهو متسع ولتقابل ان يقول هذا الناسيتم ان كانت
النقطه امر وجوديا وهو غير مسلم بل هي بمعنى محض وعدم
صرف والعدم لا يكون جوهر او عرضا وان سمي ان يستمر
النقطه امر وجودي وهو غير خارج عن طرف الخط وطرف
الخط وان سلم ان يسمى النقطه امر وجودي فهو غير خارج

عن طرف الخط وطرف الخط وان سلم انه غير قابل للمحرك فليس
الا بالفضل والاشبهو محسرا بالقوة الى غير النهاية كما سبق لغيره
المسلك السادس قالوا انكره الحسنة اذ لا تقبل سطحا
مستويا فانه الملاصق منها اما حركته ومنها او عرضا فالحركه
منها وعلى كل تقدير فذلك الحركه اما ان يكون قابلا للقسمة
بالقوة او غير قابل لها الا حازان يكون قابلا لوجوده ثلثه
الاول ايه يلزم ان يكون سطحا مستويا ضرورية مطابقه
للسطح المستوي و بعد بدحرجا عليه الحان بين الملاقاه
للكرتين الاول المعروض يجب ان يروى الملاقاه بذلك
و يحدث حركه واخر الكلام فيه كالكلام في الاول ومثله
عند ذلك فاما ان يكون الاتصال بين كل حركتين على الاستتقا
او على زاوية فان كان الاول لزم ان يكون الخط المحط بالكره
مستقيما وذلك محال وان كان الثاني كان شكل الكره
مصلعا الا كرتيا وهو خلاف الفرض الثاني انها اذا لا تقبل
المستوي حركه وهو سطح مستوي يمكن ان يفرض من نقطتين
منه خط مستقيم وذلك الخط المستقيم على ظاهره دائرة
الكره وقد علم الراهبان في الشكل الثاني من المقالة الثالثة
من اقليدس على ان كل خط يصل بين نقطتين من دائرة
فهو وان كان داخل تلك الدائرة وهو محال لما فيه من جعل
الخط الخارج داخلا والداخل خارجا الثالث انه اذا كان ما به
الملاقاه من الدائره سطحا مستويا وان كان يفرض بين
منه خط مستقيم فامكن ان يصل بين نقطتين الخط المنزوع
ومن مركز دائرة الكره خطين مستقيمين تحت حدث
من ذلك مثلث داووديه نقطة المركز وقاعدته الخط
المعروض ورواياه حاربه وان يخرج من نقطة زاوية المركز
عمود مستقيم الى وسط الخط المعروض تحت يقسم ذلك
المثلث الى مثلين كل واحد منهما له زاوية قائمه والخطان
الخارجان من المركز الى طرفي الخط الاول المعروض متساويان

الزاوية الفاسية والعمود والزاوية الحادتين اللتين
 عند قاعدتي المثلث الذي راوته نصف مركز الدائرة ولا يفي
 ان دور الحادة من المثلث يكون اقص من دور العانة من ف
 العمود يكون اقص من ضلعي المثلث المروض مع حروح الكل
 من مركز الدائرة لا محطها وذلك محال وهذا المحال
 انما يلزم من القول بحري احري الذي دعوت به الملاقاة
 من دائرة الكره فتكون محالا بل سبق الا القسمة الثانية
 وهو المطلوب وقد نظر اذ يقال ان يقول لا ينظر وجود
 كره جفته في الفعل وان تصور ذلك في الحس لئلا يفتريا
 ذكر تموه وانما تصور وجودها كره حقيقه اذ لو كانت احري
 الدائرة المحطه بها غير قابله للحري عقلا وانما يكون قابله
 للحري عقلا ان لو اسكن وجود كره حقيقه في الفعل وهو
 دور ممسوع والذي يدل على استحالة الكره الحقيقه
 في الفعل انما لو فرضنا حطام كره احري غير قابله للحري
 عقلا فاما ان يمكن فرضه مستديرا او لا يمكن فان يمكن
 فرضه مستديرا فلا بد وان يكون احريه متلافيه من
 من جانب باطن الدائرة وعند ذلك فاما ان يكون انصاف مثلا
 من جانب ظاهرها او غير متلافيه فان كانت مثلا
 من جانب باطنها ان يكون مساحه باطن الدائرة مساوية لمساحه
 ظاهرها وكذلك اذا فرضنا حطام احري على الدائرة المحرو
 ضه او لا فحسب ان يكون ظاهره مساويا لمساحه باطنه
 وان يكون مساحه باطنه مساوية لمساحه ظاهر
 الدائرة الاولى ضرورة مطابقتها له وظاهر الدائرة الاولى
 مساوية لمساحه باطنها فظاهر الدائرة المحاربه يكون
 مساويا لمساحه باطن الدائرة الناحلة وهو محال وكما
 ازدادت الدوائر بحيث يظهر البجامة كان ظهر في الاحا
 له واما ان لم يكن احريا الدائرة متلافيه من جانب ظاهر
 الدائرة فقد وجد من كل حرو منها ما هو ملاق للحري الذي يلبه

وما

وما ليس ملائمه له ويلزم منه الحري في كل واحد من اجزاء
 الدائرة المفروضة ويلزم منه ان يكون ظاهر الكره غير
 كوي بل مصلعا وان لم يكن فرض الحطام المعروض مستديرا
 فعلا مسع فرض وجود الكره الحقيقه او الكره الحقيقه
 لا بد وان يحطها حط مستديرا غير مصلع **المسلك**
السابع قالوا لو كان ما من حري الا وهو حري غير النهاية
 لما تصور وجودها وانه حاده غير مفسسه وهو محال ولما
 بل ان يقول وجود الزاوية التي لا تقسام لها فرع وجود حري
 غير حري فاذا كان وجود الحري الذي لا يحري مستديرا على وجود
 الزاوية التي لا يحري بها كان دورا وعلى هذا فلا مانع ان
 يقال وجود الزاوية الحادة غير مفسسه بالفعل وان كان
 بت مفسسه بالقوة الى غير النهاية **المسلك الثالث** من قالوا
 القول بوجود احري حريه بالقوة الى غير النهاية يلزم منه
 وجود احري موجوده بالفعل الى غير النهاية ووجود احري
 به موجوده بالفعل غير مساهمه محال كما بان في الرد على
 النظام كيف وان ذلك مما لم يدل به قائل من العباسيه وبيان
 الملازمة ان لكل واحد من الانقسامات المفروضة خاصية
 لا وجود لها في غير من الانقسامات كما خصصه مطع النصف
 بالنصف والثلث بالثلث الى غير ذلك ولا معنى لكون كل واحد
 من الاحري موجودا بالفعل لا بمداه وهو صنفان يصاد ليعاين
 ان يقول انما يلزم من هذه الاحتصاصات وجود احري النهاية
 لها بالفعل لو كانت هذه الاحتصاصات لها وجودا
 بالفعل في الحس واما اذا كانت محفوه في البره فلا يكون
 الانقسامات التي لا نهاية لها محفوه بالفعل **المسلك**
 في ذلك مسلك الاول انه لو كان كل حري حري
 منقسم بالقوة الى غير النهاية لما وجدت الحركة
 الكاسية مطلقا واللازم من مجموع بيان الملازمة انه لو

كان جوهر متجزئاً بالقوة لا غير النهاية لكاتب آخر، كل ما
فيه فرض من متغيرات الاحكام كذلك وكل مساوية فانه
يمكن قطوعها بالحركة فذلك للحركة مطاوعة لها واحرارها
طاعة لاجراء المسافة والتثنت من كل الحركة مطاوعة
لذلك كل المسافة وكذلك النصف وسائر الاجزاء والمطا
وع الحركة يكون محراباً بالضرورة واذا سبب لزوم انقسام
اجزاء الحركة بالقوة الى غير النهاية فاجزاء الحركة التي بها قطع
المسافة غير موجودة معادل متعاقبة محددة وما به
قطع النصف الاول من المسافة لا وجود له مع ما به قطع
النصف الاخر منها وكذلك في كل حروف تعرض مع غيره فكما
حرف ومنها لا يكون موجوداً مع فرض وجود الحرف الا بل معدوماً
فالحاضر منها لا وجود له مع الماضي والمستقبل وكذلك
المستقبل لا وجود له مع الماضي وعند ذلك فاما ان يوجد
منها شئ في الحاضر ولا يوجد الا حازراً في حال الوجود فان
ما من حرف وتعرض حاضراً وهو يفسد الى غير النهاية فاذا
بعض اجزائه باصراً ومستقبل والحاضر منها لا يوجد مع الما
ضي والمستقبل فلا يكون ما في حاضره هو خلاف العرض
في الكلام في كل حاضر تعرض في الكلام في الاول وهو محال
ولا وجود لشي من اجزاء الحركة حاضراً واداً لو وجد
منها حرف في الحاضر فلا وجود للماضي والمستقبل لان
الماضي هو ما كان حاضراً والمستقبل ما يقع بصورة
واداً لو يوجد معها ما هو حاضراً مستقبلاً ولا ما ضراً فلا
حركة اصلاً واما بيان امتناع اللازم فهو بالحركة و
الاسفار في المسافات من مكان الى مكان ومن بلد
الى بلد شاهد معلوم الوجود بالضرورة واذا سبب
الملازمة واسفار اللازم لزوم اسفار الملازمة بالفروقة
وهذا رهن توى نفسى المادة صحح الصورة لاعمار عليه

عند

عند المحصلين وعلى ما حققناه من لزوم امتناع وجود الحركة
بل من امتناع وجود الزمان ضرورة مطاوعته للحركة وامتناع
وجود اجزائه معها ولا يخفى ضرورة **المسلك الثالث** ان لو
فرضنا سبباً للحركة مكانه لقطع مسافة اجزاء الحركة
حركته غير موجودة مع ما سبقت وعند ذلك فلا بد للحركة
من اول واحر ضرورة سلمها من الطرفين واذا ذلك فافرض
منها اولاً واجزاً اما ان يكون محراباً او غير محراب الاول محراب
والا لما كان ما فرض من اولاً او لا واجزاً اجزاً بل بعضها وهو
خلاف الفرض وان كان الثلثة فلا بد وان يكون ذلك الحرف
من اول الحركة واجزاً مطاوعاً لاجزاء المسافة واجزها
الاول الاول والآخر الآخر ويلزم ان يكون اول حروف من
المسافة واجزها غير محرض ضرورة مطاوعته لما ليس محراباً
وهذا الحرف على هذا الوجه له احدى لا حدى غيرى وهو في غاية
الوشاق والظهور لمن تأمله فان قيل ما ذكرتموه وان
دل على امتناع الحرف فهو معارض بما يدل على الحرف و
بانه من سبعة عشر وجهاً **الاول** انه لو وجد حروف
محرر غير قابل للحرف عقلاً فلنا ان تعرض جسمه اجزاء
حصل منها خط وفرصنا مسامحة كل واحد من طرفه حراً
والحران محركات على السوتة كل واحد نحو الاجزاء فاما ان
تلتحقا اذ لا تلتصبا والقول بعدم الالتصاق محال اذ قد فرض
حرك كل واحد منهما نحو الاجزاء فلو بالالتصاق فلما
ان تلتصبا وبها سبب على حروف واحد حروف لا حازراً ان يكون
السواء على حروف والركان احدهما وقد قطع اكثر
من الآخر وهو محال العرض التحرك على السوتة فلا بد
وان تلتصبا على حروف واحد وهو الوسط وعند ذلك
فاما ان يكون ملافاه كل واحد من الحروف بكلية ذلك

الحزب والملتفا عليه او ان مالا فاه منه غير مالا في منه الحزب
 الا حرا حازان يقال ما من كل واحد من الملتفين ملاق الكلمة
 الملتفي عليه والا فصي الى التداخل وهو محال لما سبق وان
 كان القسم الثاني فقد لزم الحزب **الثاني** ان لو فرضنا حزا
 من حزب من فاما ان يحب احدهما عن الآخر ويسع من الياس
 سبهما او لا يسع لاجازان يقال بالثاني والاول التداخل
 هو محال وان كان الاول فاما ان يكون باساس من المتوسط
 لاجدهما هو ما سببه الا حزا وعنه وان كان الاول فهو محال
 لما ذكرناه من التداخل وان كان الثاني فقد لزم الحزب **الثالث**
 ان اجزاء دائرة القطب من الرجا اقل اجزاء من دائرة طورها
 فلو كانت من اجزاء مساوية فعند فرض حركتها الرجا اما ان
 يكون كلما قطع حرو من دائرة الطوق حروا من المسافة قطع
 حرو من دائرة القطب حروا من اجزاء المسافة او العكس فان
 كان الاول لزم ان يكون الحزب من دائرة القطب قد قطع
 مسافة دائرته والحزب من دائرة الطوق لربما تبا على
 بعضها اذ هي اكثر اجزاء وهم حلف وان قيل بالثاني فقد لزم
 الحزب وليس قطع الحزب من دائرة القطب لمسافة دائرته با
 لطرافت بحث يحصل فحد من المسافة بعد حصوله في
 حد من غير مجادة او بما سببه لما سببه من الحدود والمتوسطة
 لما تبا في ابطاله ولا يسب سكون دائرة القطب وحركته
 الحزب من دائرة الطوق ونقصك اجزاء الرجا بعضها
 من بعض حركته البعض وسكون البعض كما ظن قوم والا
 لاختلف ذلك باختلاف الجسم الدائر من الصلابة واللين
 في صغوته الثقك وسهولته ولا حصل الخطوط المفروقة
 والعلامات المرسومة على الجسم الدائر وهو خلاف
 المحسوس **الرابع** ان لو فرضنا حزا ادا راسي دائري فاما
 ان يكون كلما قطع حرو من دائرة الطوق وحاذ له قطع حزا

من دائرة القطب اقل فان كان الاول لزم ان يكون قد
 حاد اجمع اجزاء دائرة القطب لمرحاد من دائرة الطوق
 الا بعضها وان كان الثاني فقد لزم الحزب **الخامس** ان وضع
 حزا على ملسو حرو من ممكن وانما لو فرضنا حزا متوازيين
 محاذت اطرافها وكل واحد رة اجزاء وفرصنا على طرف
 احدهما حزا او فرضنا على طرف الاخر حزا في مقابلته
 وفرصناهما بحركتي على السوية وكل واحد يطلب الطرف
 من بعده فلا بد لهما من ثلثة احوال محاذرة ومخاذاة و
 انفضال فاد احوالها فاما ان يحاديا حروا واحد من الحظن
 او على ملسو حروا لاجازان يقال بالاول والاكرا احدهما
 قد قطع اكثر من الاخر وهو ممسح على خلاف فرض
 التساوي وان كان الثاني فقد بصور وضع حروا على ملسو
 حروا وعند ذلك فاما ان يقال بان حادها او احدهما
 او بعض كل واحد منها لاجازان يقال بالاول والاكرا ان الوا
 حد مساويا للآخر وهو محال ولا حازان يقال بالثاني
 اذ هو خلاف العرض فلم يتق الا الثالث ويلزم منه الحزب
السادس ان الظل الحادث عند طلوع الشمس اذا كانت
 في محامها حائل فلا يتك ان ما يحدث منه من الزيادة
 والنقصان انما هو على حسب سير الشمس مطرح شعاع
 عنها من الارض وعند ذلك فكلما قطب الشمس
 حزا من الغلث اما ان يقطع الظل الكامن على الارض
 حزا امثله او ازيدا او انقص لاجازان يقال بالاول
 حزا امثله او ازيدا او انقص لاجازان يقال بالاول
 والا كان مسافة قطع الشمس من مسافة قطع الظل
 وهو مشاهد الطلان والقسم الثاني ما ظهر في الفساد
 من الاول وان كان الثالث فقد لزم الحزب **السابع**
 ان لو فرضنا حشبه واحد طرفها على الارض والاخر على
 مرتفع على الاستقامة بحث يحدث من قامة على الارض

زاوية قائمة ومساوية بعدى الزاوية من بقية الى طرفي
 المحشية على السواء ثم فرضنا احدها من اسفل فاما ان يكون
 كلا القطع طرفيها الا على حدة قطع طرفيها الاسفل جزءا من
 الارض او ازديدا وانقص العول بالاول والثاني محال اذ هو
 خلاف الحس والعيان وان قطع انقص بعد لزوم
التاسع ان لو فرضنا سطحيا من بقايا الزوايا من
 اربعة خطوط كل واحد من اربعة اجزاء فطره لا يزيد
 على اربعة وهو اول الاول وثاني الثاني وثالث الثالث
 ورابع وعند ذلك فاما ان يكون من اجزاء القطر فرجات
 اولها فان لم يكن منها فرجات كان بعد القطر مشا وبالبعد
 الصانع وهو محال وان كان منها فرجات فهي ثلاثة فرجة
 من الاول والثاني ووجه من الثاني والثالث ووجه
 من الثالث والرابع اذ ذلك فاما ان يكون كل فرجة مسا
 وة لجوه فرديا واكبرا واصغرا لاجاز ان يكون مسا
 وة والا كان بعد القطر مسا وبالبعد الصانع من
 المربع اذ هو كما من مقدار سبعة اجزاء وبعد الصانع
 كذلك فان حرو الزاوية من الصانع واحد معدود
 مع كل واحد منها ولا حاز ان يكون كل وجه اكبر من
 جوه فرديا والا كان الصانع اقص من بعد القطر وهو
 محال فلم يبق الا ان يكون اصغر ويلزم منه التحري
السادس ان التفاوت من الحركة السريعة والبطيئة
 ليس بسبب تحلل السككيات كما ياتي خمسة وعند
 ذلك لو فرضنا ان السرعة قطع في زمان مفروض جزء
 غير متجزئ وفي صاحبة الحركة البطيئة مثل ذلك الزمان فاما
 ان يقطع مثلا يقطع السرعة او ازديدا وانقص الاول
 والثاني محال فلم يبق الا الثالث ويلزم منه التحري
العاشر ان لو فرضنا سفينة طولها خمسون ذراعا وفي

موجوها رجل فاذا فرضنا حركة السفينة خمسين ذراعا
 وفرضنا حركة الرجل من موجها الى جهة مقدمها مثل
 حركة السعة فاما لعلم ان السفينة اذا اهتت الى مقورها
 فليس الرجل حركة الى ذلك المقر الذي انتهى راس السفينة
 انما هو ثابت اليه فيكون بعد قطع السفينة خمسين ذراعا
 والرجل مائة ذراع وهو مسافة طول السفينة والمسافة
 التي قطعها السفينة وعند ذلك فاما ان يكون كلا قطع
 الرجل حركة جزءا قطع السفينة مثله او ازديدا
 او انقص لاجاز ان يكون مثله والا لقطع السفينة
 مائة ذراع وهو خلاف العرض ربه يطل قطعها الا كثر منه
 فلم يبق الا ان يكون كلا قطع الرجل حركة جزءا وقطع
 السفينة اقل منه ويلزم منه التحري **الحادي عشر** ان
 لو فرضنا برآقي وسطه حشيشه وفيها حل مشدود
 وطرفه الاخر منه الى اسفل البر وفيه دلو مسدود
 وفرضنا حلا رسل من اعلى البر الى حد الحشيشه وفي
 طرفه الاسفلى كلاب فاذا وضع الكلاب في طرف
 الحبل المشدود في الحشيشه لم يحدب فانه ياتيها الكلاب
 الى راس البر يكون اسرها الدلو الذي على ما هو المشاهد
 وعند ذلك فلا حلو فاما ان يكون كلا قطع الدلو
 في صعوده حروا من مسافة البر قطع الكلاب
 في صعوده حروا او ازديدا وانقص لاجاز ان يقطع مثله
 والا كان اذا انتهى الكلاب الى راس البر انتهى الدلو
 الى وسط البر وهو محال ويربطل القسم الثاني فلم
 يبق الا الثالث ويلزم منه التحري **الثاني عشر** ان لو
 انتهى الجسر الى الجزل بحر اوها فكل واحد اما
 كرى او مصنع فان كان كريا فاذا ضمننا بعضها

الى بعض فلا بد وان سعى ههنا تخرج وهما اما ان يكون اكبر من
 الاجزاء المفروضة او مساوية لها او اصغر منها فان كانت
 اكبر فيمكن ان يملأه باجزاء اخرى الى ان يصير مساوية او اصغر
 فان كانت مساوية فالجزء من الزاوية منها اصغر من
 جزء الصلح فيكون محزنة وما ساواها محزان يكون
 محزبا وان كانت اصغر فقد لزمت الحزب وان كان شكل
 كل واحد من الاجزاء مصلعا فلا يخفى ان ما يلي منه الزاوية
 اصغر مما يلي الصلح فيكون محزبا **الثالث عشر** انما لو فرضنا
 خطا مولفا من جزوين وفرضنا على احد الجزوين حزبا
 اخر حدث من ذلك زاوية فليدورها ان كان من جزوين
 نور الزاوية القائمة مساويا لحد صلوعها وان كان ثلثه
 نورها مساويا لصلوعها وهو محال فلم يسع الا ان يكون اكثر
 من جزوين بل من ثلثه وثلثه من الجزب **الرابع عشر** انه
 ما من جزو يفرض الا وهو ذو وجهات فان كان ما منه
 الى كل جهة هو ما منه الى الجهة الاخرى فهو محال وان كان
 غيره فقد لزمت الحزب **الخامس عشر** انما لو فرضنا سطحاً من
 حواضير حرة عدداً فانه يصير احد وجهيه مصعباً باشتراك
 السر عليه دون الاخر والمضي منه غير ما ليس بمضي فيكون
 محزباً **السادس عشر** انما لو فرضنا خطا مولفاً
 من اجزاء ثلثه وثلثه مساوية كل واحد من طرف
 جزءا فاما ان يكون بين الجزوين المعروضين مسافة
 يمكن ان يتحرك فيها كل واحد من الجزوين الى الاخر او
 لا يكون لاحازن ان يصاد بالثلاث والا كانا مما سبقت
 بلزم ان يكون الخط المؤلف منها مساوياً للخط الاصل
 المعروض ضرورة فرض مساوية الطرفين وهو خلاف
 فاذا الحركة عليها حازنة فاذا الحركة معا فاما ان
 يلبس على الوسطا وعلى احد الطرفين فان كانا لثقتا

على احد الطرفين لم يتحرك احدهما وهو خلاف الفرض وازال السبا
 على الوسط فقد لزمت الحزب لكن لما بلان بقول على هذه
 المشبهة انه وان امكن فرض تحريك كل واحد من الجزوين
 على انفراد فلا ينسلك حواجز حركتها معا وهو يمنع لاحواب
 عنه واما الباقي فاشكالات مشككة والزمامت معطلة
 محاذ العاقل المصنف في الا انفصال عنها وفي جهة جلها
 وعائنه لزوماً لتعارضها وبين ادلة اهل الحق ووجوه
 الوقف في هذه المسئلة باسبا مجامعه من فضلاء
 المتكلمين وعسى ان يكون عند غري غير هذا **النصل**
الثاني في ان الجوهر المفرد لا يشكك له وقتل الحوض في
 المنق والاثبات لا بد من خمس معنى الشكل فقول
 الشكل هو ما يحيط به حد واحد او حدود مختلفة
 فالاول هو الكري والثاني هو المصلع والمراد بالحد ههنا
 الشئ ومقطعه واذا عرف ذلك فقد انفق المتكلمون
 على ان الجوهر المفرد لا يشكك له وان كان له قدر وحط
 من المساحة واختلفوا في انه هل يسه بعصر الاشكال
 لكن مرهولاء من قال بانه يسه الكري دون المصلع
 لان اجزاء المصلع مختلفة والمتساوية للتحالف يكون ايضا
 مختلفا وما كان مختلفا لاجزاء فهو محزب والجوهر المفرد
 ليس محزبا ومنهم من قال يسه المرزولانية قد سركب
 من اجزاء المفردة حط مستقيم والكري لا ياتي منه
 ذلك الا بفرج ومنهم من قال انه يسه المثلث
 انه هو السبب الاشكال المصلعة ومنهم من قال وهو
 احسار الفاضل في كبر قول انه لا يسه شكلا من
 الاشكال لان ما سبب الشكل لا بد وان يكون شكلا
 والجوهر المفرد ليس شكلا وانما هو جزو من شكل يتقدس
 بالثبته مع غيره وبعد من النالف جميع الاشكال يمكنه
 للمركب منه واذا كان يفرض هذه الاقوال على القول بان

الجوهر لا تشكل له فلا يخفى ان ما ذكره القاضى اسند واوله غير
 ان ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر
 المفرد نظرا فان ادا كان الشكل هو ما يحيط به حد واحد
 وحدود على ما ما قبله والحد هو النهاية فلا يخفى الجوهر له
 نهايه وحد يحيط به وذلك الحد ما ان يكون واحدا او
 متعددا فان كان الاول فهو مركب وان كان الثاني فهو
 مصلح اللهم الا ان يكون اطلاق الشكل عليهم على
 ما يحيط به حدا وحدود من المركبات فالجوهر المفرد على
 هذا لا يكون مستكلا وهو غير مركب ولا يلزم من
 الشكل حاله المتكرب وجوده الجوهر المفرد حاله الا اذا
 خلاف سائر الاعراض فان كل ما اخرنا جوهر المفرد
 من الاعراض حاله التركيب فان يجوز قيامه حاله
 الافراد كالالوان والالوان والطعوم والارواح والحيوة
 والعلوم والقدرة وغير ذلك من الاعراض المما
 سه باتفاق اصحابنا

اتفقوا الفراع منه في يوم الاثنين الثالث من شهر
 ربيع الاول لسنة اربع وثلاثين وما تروى الف
 على بد اضعف عباد الله تعالى واخوجهم الى
 غفران محمد بن سنان الادريزي حامدا لله تعالى
 ومصليا على نبيه يتلوه في النصف الثاني النوع
 الثالث في الجسر واحكامه

Süleymaniye U Kütüphanesi	
Kismi	Esat ex.
Yeni Kayıt no	
ESK Kayıt no	1137

