في الكلام

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : Carullah ef.
ESKİ KAYIT No. 1730
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

١١٤٠

ب الرحيم يا من من من من من من من من من من من من

في الالهيات من المباحث

بيهانه وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلذا جعل
صل الاول في تقرير ما دلة على وجود الواجب تع وعلى تحقيق
تعريف اثبات وجود الواجب به عند الحكماء انه لا شك في وجود
لعالم وان كان ممكنا فلا بد من علة يها يترجح وجوده وينقل الكلام
س وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث
ت وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتس وهو محال واما
ص الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب فكلا الطريقين منع على امتناع وجود ممكن او
وعلى استحالة الدور والتس والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات كان اثبات
جب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات ولا وضاع
ولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المجردات دون العلل المؤثرة
ين وجود هاهنا وجود المعلول ونحن نعلم بعضهم انه يمكن له استدلال على وجود الواجب
بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح وان يقال لا بد وان يكون في الموجودات موجود لا يتوقف
الغير دفعا للدور والتس ولا معنى للواجب سوى ذلك وفيه نظر لان مجرد لا يستغني عن الغير
ب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني
ة وجود اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغير بل بمجرد لا تتوقف
صحة لك استدلال بحيث لا يتوقف الى ابطال الدور والتس وذلك لوجوه لا ول لو لم يكن
ب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لجوازاتها وهو محال وفيه نظر
انه انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التس
ت من حيث هو فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا
ابطال التس وبهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التس وتقرير ان
لمأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن نطرف لا ول وكل ممكن فله بالضرورة
مستجمع بجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو
منه والا لزم منه تواردة العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشئ علة لنفسه

جواهر العقود

ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل
بعلة اخرى بطل الاستقلال وله بعض له جزء منه عالما
ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التس
مستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا
بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر
شئ من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع
عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان
لبطلان التس وقد سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوا
الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجو
وجوده فلم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب المجموع المركب من الممكنا
ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة تغتقر وجوبها فلا تتحقق
بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا الخلاف
من الواجب والممكنات فان بعضهم اعني الواجب حيث تعين للعلية وتحقق الوجوب
اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد للمجموع
من فاعل مستقل عنه بالنظر الى وجوده ولا شئ من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في
رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التس وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض الى نهاية
كذلك اي يجب بوجود المجموع ويمنع عدم الوجه الرابع ان العلم التام للحادث المقارن له
في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لو لم يكن واجبا او مشتملا
عليه لزم الخ لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان تكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج
الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هذا خلف واما ان لا تكون لها علة من خارج
فوجودها ان يمتنع وجودها قبل الحادث فيلزم لا انقلاب من لا امتناع الذاتي الى لا امتناع الذاتي
واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالوجود المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلانا نختار
بالجملة المشتملة على الواجب والوقوع الوقوع واما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث
يمتنع دائما ومعه ممكن دائما فلا انقلاب وانما يلزم لو امتنع قبل الحادث وامكن معه
على ان الظرف متعلق بالامتناع وقد سبق مثل ذلك قوله المبحث الثاني وقد سبق الدليل على

ات ... الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات
... للجمهور في اثبات ما هو معظم المطالب العالية ببيان
... م من كل فلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية
... صفات لها واحوال وقد صرح له مستدلا ببدوانها و
... وجود صانع قديم قادر حكيم فيما تى اربعة طرف من الشايعين
... ثنين موضعا من كتاب الله تع كقوله تع ان في خلق السموات
... والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء
... ونها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر
... ان لقوم يعقلون وكقوله تع ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر
... مر وكقوله تع ستريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تع الم تخلقكم
... وكقوله تع ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير
... ضع له ويشاد الى له مستدلا بالعالم كله على من له فلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها
... ال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرايب امتزاجاتها وله نادر
... العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما له نسان فما اودع بدنه
... ما يشهد به علم التشريح وروصه مما ذكر في علم النفس وبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد
... والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطر وان فاعل الغرايب والعجايب على الوجه له وقف
... له صح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جسما
... روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين
... ان الصانع بمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده
... لذاته فيكون الدليل من له فقناعيات وله مستكثار منها كثيرا ما تقوى الظنون الحيث تفضي الى اليقين
... الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا
... فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب الى غير النهاية لظهور بعض اولئ بطلان التسلسل فيكون
... المنتهي الى الواجب تع وبهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون الثالث
... ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدا والمنتهى
... وله كما هو المنبئ وكونه ملجاء الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من

التنزيل

التنزيل كقوله تع فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين وكقوله تع امن يجيب المضطر
اذا دعاه وكقوله تع ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها
على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور حتى المعترفين
بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب المهدى اليه بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي
انه قال البعرة تدل على البعير وآثار له قدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج له تدل على اللطيف الخبير وخالف المحدثون في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم
ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود
والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال
له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب ولا ممكن اغناء في التنزيه ولا اخفاء في انه هذيان بين البطلان
وقوله المبحث الثالث الخ ان الواجب تع يخالف الممكنات في الذات والحقيقة
اذ لو شاركها امتاز كل من له عن خصوصية فمثل الوجوب وله مكان اما ان يكون من لوازم
الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي
نعم يشاركه ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره
صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما
بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مفهوم والاولة المذكورة
في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن وصحة الحمل بالمطلق مع التردد في
الخصوصية وفي اتحاد المقابل لا يفيد الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات
من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات
الواجب تماثل سايل الذوات وانما تمايز باحوال اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر
عنه بالوجوب والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه
الاربع تمسكا بالوجود المذكور غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل كيف يلزم
المتكلمين القائلين بتماثل وجوه الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب
والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لساير الماهيات والوجود زايد عليها قوله المبحث
الرابع قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب
الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما

هذا عند ابي هاشم

هذا عند ابي هاشم

اقتصروا البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه
ازليا ابديا فيتنبه له قل بانه لو كان حادثا لكان له محدث فيتسلسل وبانا سنقيم الدلالة على ان
المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا
او منتهيا اليه بطريق لا يجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك
قوله الفصل الثاني في اثبات صفاته اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول
في نفي الكثرة عنه بحسب اجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الخارج بان يكون الموجود واجبين
او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير
ممكن لان ذاته من دون صلاحظة الغير لا تكون كافية في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له
خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسيبطله او لا فيحتاج الواجب
الا الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا فيلزم امكان الواجب
اولا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب
بوجوه الاول لو كان الوجوب متواردا بين اثنين لكان بينهما تباين لامتناع ان تشتركا بكل معنى التمايز
وما به لا متياز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين بما به الاشتراك وما به
الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز
ان يكون عارضا وله اشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصيته لا يوجب التركيب لانا نقول
وجوب الواجب نفسي ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها
لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب
واذا كان الوجوب نفس الماهية كان له اشتراك فيه اشتراكا في الماهية فالماهية مع الخصوصية
مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية
او بما تقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب لا تكون بدون تلك الخصوصية
او بامر منفصل فيلزم ان يحتاج الممكن لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا بان
يقال لو تعدد الواجب وان كان معللا بامر منفصل فله وجوب بالذات لامتناع احتياج
الواجب في تعيينه الى امر منفصل وهو ظاهر ضرورة اما ان يكون بين الوجوب والتعيين لزوم او لا
فان لم يكن بد من جواز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعيين وهو محال لان كل موجود متعين او
جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين

بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وان كان الوجوب الذاتي
بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو
تعدد الواجب لان التعين المعلول لا نم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب
بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بالغير احدهما
الامر المنفصل وهو ظاهر قوله الوجه الرابع مشروع في طرف المتكلمين فمنها انه لو وجد الهان يتصفان
بصفات لا لهية من العلم والقدرة وكونه واحدا وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور
معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بينهما فيلزم مقدور بين قادرين
مستقلين بحسب استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك اما ان يكون بامرهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات له وللمقدورية امكان المحل فنسبة الممكنات
الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا تقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم الخ
او يقع بهما جميعا لا بكل منهما لانا نقول لا وقت بط للزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه
باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا القول في ان التقدير استقلال
كل منهما بالقدرة وكونه واحدا الوجه الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالهية فاذا اراد احدهما
امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الآخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض
تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مراد هما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع
مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة عن امر ما هو المفروض و امتناع
لاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض عدم خلق المحل عنهما الحركة جسم وسكونه في زمان معين او
يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث الضدم
لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه واراده والمقدمات
كلها بينة سوى هذا فانها ربما تمنع ويقال انا لا نم ان مخالفة احدهما للآخر واراده ضدها اراده ممكنة
حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط كالكون في
الحيز حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع انقلاب الممتنع
فيما ذكر من الحيز الجسم هو له اجتماع اعني كونه في آنين واحد في حيزين فكذا ههنا ممتنع اجتماع الارادتين
وهو لا ينافي امكان كل منهما فنتعين ان لزوم الخ انما هو من وجود الالهين فان قيل لم لا يجوز ان يقع

بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في احد الضدين امتنع ارادته لكن خرقنا لو سلم كون الارادة
تابعة للمصلحة نعرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في
الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح
للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على سقوط القدرة ليس عجزا بل الحال للقدرة محال في عدم القدرة
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه اشار
بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون بتقدير انه لو تعدد لما لم تكونا
السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان
كل آلهة تحمل القدرة واما الثاني فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فنقدر انه لو تعدد
كل آلهة لجاز بينهما التمانع والتغالب وتغير صنع كل عن صنع كل لخرج كل اللزوم العادي فلم يحصل بين
اجزاء العالم هذا التلاؤم الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ولتحلل ذلك نظام الذي به بقاؤه
وترتب عليه ثار الوجه السادس انه لو وجد آلهان فان اتفقا في ايجاد كل مقدور لزم التوارد
وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجح بلا مرجح الوجه السابع لو
تعدد كل آلهة لجاز ان يكون من لوازم كل آلهية ضرورة امتناع اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها
فيرتفع كل آلهية فيلزم جواز وصف كل آلهين وملزوم الوجه الثامن ان الواحد كما انه والادلة
على التاسع فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود تبصره اليوم غير الذي كان بالامس
ونحو ذلك فان قيل كان الله في كل زمن ولا دليل لنا على وجوده في كل زمن قلنا دليل وجوبه في
نفسه ولنا دليل على وجوده في كل زمن وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه
والله الواحد قد قام علم الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في كل زمن بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل
فاما ازلي وهو محال لانه لا يلزم افتقار الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي
مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا الماخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لتعدد دون عدد
فلو تعدد كل لم يتحقق عدد ولا لزم بطلان ما سبق من الدلالة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق
ضعفه الوجه العاشر ان بعثة كل نبي وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز
التمسك بالادلة السمعية كما جاز لكل نبي ان يدعو الى التوحيد ونفي الشرك ولكل نص خاص قطعي
من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم كل ما عرف من ادلة التوحيد وعلم
ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم تثبت اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لان غايته

استلزام الوجوب الوجود لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة
بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته ولو سلم خاتم حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها
ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق كل جسم واستحقاق العبادة وقدم ما يقدم نفسه
كلها من الخواص ونعني بالقدم نفي عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس
الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة
غير الذات والمعتزلة انما يقولون لخالق العباد ولا فعالهم دون غيرها من كل عوارض ولكل جاهل نعم
تفويضهم تدبير شطر من وجودات العالم وهو الشرور والقبايح الى الشيطان على خلاف مشيئة
الله تعالى وان كان بارادته وتمكينه خطب صعب منهم واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول والنفوس
المنفصلة وبعضها كل جاهل تفويض تدبير علم العناصر الى ما دونه فلا كل فرجع التوحيد عندهم الى وحدة
الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق و
الكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للاجسام واما المشركون فمنهم
الثنوية القايلون بان للعالم النيرين نورا هو مبدا الخيرات وظلمة هو مبدا الشرور ومنهم المجوس
القائلون بان مبدا الخيرات هو يزدان ومبدا الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا
قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدا الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا و
شريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع
استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية ما مر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهور
ومنع غلبة شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل
فبخل نعم ان جعل ابقاءها حاجزا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما زعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته
وافقدار وتمكينه من الغواية فلعل نفس خلق الشرور والقبايح ايضا كذلك فلا تكون شرا وسفها
ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا
كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قدرية بالزمان شفعاء العباد عند الله مقربة اياهم اليه واما
الاصنام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام فلهم في ذلك تاويلات باطلة
الاول انها صور اشخاص تدبر امرهم ونعتني باصلاح حالهم على ما سيجيء الثاني انها صور الكواكب التي
اليها تدبير هذا العالم فوضعوا لكل منها باسناسب ذلك الكواكب الثالث ان لكل وقت صالحة للطلسمات
العقلية لكنها ثار لا توجد الا احيانا من انضم منتظرة جدا فعلوا في ذلك الوقت المطلوب خاص يعظمونه ويرجعون

اليه عند طلبهم الروايح انهم اعتقدوا ان الله تع جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا
بالغة في تحسينها وتزيينها وعبدوها الذكل الخامس انه لما ثبت فيهم من طلب الكامل المرتبة عند الله تع اتخذوا
تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله وتوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزيرا ابن الله تع لما احياه
الله بعد موته وكان بقي التوراة عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد
بلا اب وورد في كل نجيل ذكره بما يلفظ الاب ولا بن والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى كونه
الوحيد كونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كالابن السبيل او قصد التشريف
والكرامة ولهذا نقل في كل نجيل مثل ذلك في حق كل امة ايضا حيث قال الى صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة
فنفي التركيب في كل الوهية ثابت عقلا ونقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا
الها واحدا لا اله الا هو سبحانه وتعالى عما يشركون قوله المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم
مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل وخارجية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفرد وكل
مقدار تتهي كل بعاض وكل مركب محتاج الى اجزائه ولا شئ من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض
محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى للعرض سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او حاله اذا
وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زايدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة
لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة
اسم لمنتهى ما اخذ له شعاع ومقصد المتحرك فلا يكون الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك والمتكلمين خصوصا
القدماء منهم في هذا التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه والعرض
لما يتحيل بقاؤه وان كان يعرض في الشاهد ان كل جوهر قايم بنفسه وكل قايم بنفسه جوهر وكل عرض قايم بالغير
وكل قايم بالغير عرض الا ان اطلاق اسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان
يجري على جوهر الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهرته اي محكم له صدا جيد الصنعة وهذا كلام عارض
اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا دوام ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون
الصفات القائمة بذات الله تع اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه لكل ان كل جسم حادث لما سبق ثم ان
كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سياتي ثم ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات
كل جسم فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشئ فيلزم انتفاء بعض
لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم
احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص او يلزم الترجيح بلا مرجح ان كان للمخصص نحو انه لو كان

جسما

جسما الكان متناهيا لما مر من تناهي كل بعاد فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وح
اما ان يكون على جميع الاشكال وهو ترجيح او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم كل حتياج اولا لمخصص فيلزم
الترجيح بلا مرجح لكل هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفات
كمال يتصف بها الذات واضدادها صفات نقص يتنزه عنها الذات بخلاف كل ضداد المتقارنة على الكمال
فانها قد تكون متساوية كل قدام وفي نفي الحيز والجهة لكل ان لو كان الواجب متحيزا لزم قيام الحيز ضرورة وجوده
امتناع المتحيز بدون الحيز ولكل لازم بط كما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان
في مكان كان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه
لا مكان المكان والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض
ان الواجب هو المتمكن لا المكان وفيه نظر لان الواجب هو الله تع وتقدس عما يشركون قوله المبحث الثالث الواجب ليس بجسم لان كل جسم
مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل وخارجية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفرد وكل
مقدار تتهي كل بعاض وكل مركب محتاج الى اجزاء ولا شئ من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض
محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى للعرض سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او حاله اذا
وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زايدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة
لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة
اسم لمنتهى ما اخذ له شعاع ومقصد المتحرك فلا يكون الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك والمتكلمين خصوصا
القدماء منهم في هذا التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه والعرض
لما يتحيل بقاؤه وان كان يعرض في الشاهد ان كل جوهر قايم بنفسه وكل قايم بنفسه جوهر وكل عرض قايم بالغير
وكل قايم بالغير عرض الا ان اطلاق اسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان
يجري على جوهر الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهرته اي محكم له صدا جيد الصنعة وهذا كلام عارض
اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا دوام ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون
الصفات القائمة بذات الله تع اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه لكل ان كل جسم حادث لما سبق ثم ان
كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سياتي ثم ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات
كل جسم فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشئ فيلزم انتفاء بعض
لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم
احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص او يلزم الترجيح بلا مرجح ان كان للمخصص نحو انه لو كان

وجوه م

اما ان يكون في جميع الاشكال وهو ترجيح او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم كل حتياج اولا لمخصص فيلزم
الترجيح بلا مرجح كل هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفات
كمال يتصف بها الذات واضدادها صفات نقص يتنزه عنها الذات بخلاف كل ضداد المتقارنة على الكمال
فانها قد تكون متساوية كل قدام وفي نفي الحيز والجهة كل اولا انه لو كان الواجب متحيزا لزم قيام الحيز ضرورة
امتناع المتحيز بدون الحيز ولكل لازم بط كما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان
في مكان كان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه
لا مكان المكان والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض
ان الواجب هو المتمكن لا المكان وفيه نظر لان الواجب هو الله تع وتقدس عما يشركون قوله المبحث الثالث الواجب ليس بجسم لان كل جسم
مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل وخارجية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفرد وكل
مقدار تتهي كل بعاض وكل مركب محتاج الى اجزاء ولا شئ من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض
محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى للعرض سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او حاله اذا
وجدت كانت لا في موضوع فيكون وجوده زايدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة
لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة
اسم لمنتهى ما اخذ له شعاع ومقصد المتحرك فلا يكون الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك والمتكلمين خصوصا
القدماء منهم في هذا التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه والعرض
لما يتحيل بقاؤه وان كان يعرض في الشاهد ان كل جوهر قايم بنفسه وكل قايم بنفسه جوهر وكل عرض قايم بالغير
وكل قايم بالغير عرض الا ان اطلاق اسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان
يجري على جوهر الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهرته اي محكم له صدا جيد الصنعة وهذا كلام عارض
اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا دوام ومنه العارض للسحاب ومن ههنا لا يجعلون
الصفات القائمة بذات الله تع اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه لكل ان كل جسم حادث لما سبق ثم ان
كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سياتي ثم ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات
كل جسم فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشئ فيلزم انتفاء بعض
لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم
احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص او يلزم الترجيح بلا مرجح ان كان للمخصص نحو انه لو كان

فيها اما جسم او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لان كل حال في جسم محتاج اليه فيكون ممكنا والواجب ليس كذلك فيتعين ان يكون جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في متحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما منفصل عن العالم او متصل به والثاني ايضا ان كان متصلا به اما في جهة منه وهو يدعى في صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشئ ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين اما مبني على احكام الخاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثاني فكقوله وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله الرحمن على العرش استوى الله

حادث على ما هو المتنازع وهذه البينة هي العمدة في نفي المجوز بين فلا يكون واردا في محل النزاع
وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فنعم القديم والحادث واما مع قيد القدم
اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزءا للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح
ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين في مفهوم
الوصفية ولو سلم جواز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا اخترنا المانعة بوجوه له وقد انه لو جاز اتصافه
بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال
كان الخلو عنه مع جواز اتصافه به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات
الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف به يلزم ان يكون صفة كمال والا واعترض بانا لا نسلم ان
الخلو عن صفات الكمال نقص وانما يكون كذلك لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل
لا حق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون لحصول كمال شرطا
بل لاستمرار الاتصاف غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع
بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبانه يلزم مما ذكرتم انه
لا يخلو الواجب عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في كل زمان يكون خاليا عن كل فرد من افراد اشتاع
الحادث في كل زمان فيكون ناقصا التالي هو المعقد عند الحكماء ان لا يتصف بالحادث تغير وهو على الله
محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع واه اريد
تغيرا في الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلولا للذات
بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية مثلا صفة له فراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء
ما قبله كحركات الافلاك فلا يكون عندهم التالي انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث
وهو باطل ضرورة ان الحادث حالة اول وله في حالة اول له وجه اللزوم انه لجواز اتصافه بذلك الحادث
في كل زمان اذ لو امتنع له يستحيل انقلابه الى الجواز وجواز له يصاف بالشيء في كل زمان يقتضي وجود ذلك
الشيء في كل زمان فيلزم وجود الحادث في كل زمان وجوابه ان كل ما لزم من استحالته انقلاب جوازه له يتصاف
في كل زمان على ان يكون فعل الاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث يعني ان ممكن في كل زمان وجوده في الجملة وهذا
مما نقول ان قابليته كذلك له لا يجاد العالم صحيفة في كل زمان لحاله وقد بلغته لا يجاد العالم في كل زمان اي ممكن
في كل زمان ان يوجد وليس ممكن ان يوجد في كل زمان ومبنى الكلام على ان تعتبر الحادث شرط الحدوث

والله

والا فلا خفاء في امكان وجوده في كل زمان الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلقه عن الحادث
فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك واما الملازمة فلوجهين احدهما
ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث وكل
شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته
وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول وهو محال وكلا الوجهين
ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلانم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجودا كان او عدميا فنم ان عدم كل شيء ضده ويستحيل
الخلو عنهما فلانم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الوجود خاصة
فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير
مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم لكن زوال الحادث واما الثاني فلان القابلية باعتبار معقول معناه امكان لا تصاف ولو سلم
فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق

قوله الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب
بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة ولا حيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات
ولا فعال مثل كونه العلي والعظيم وله ولي وله ضر والقابض والباسط والحافظ والرافع ونحو
ذلك وانما الخلاف في الصفة الثبوتية الحقيقية مثل كونه عالما والقادر فعند اهل الحق نصرهم الله
له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير
والمتكلم وغيرة ذلك وهو اختلفوا في البعض وفي كونها غير الذات بعد له تفاق على انها ليست عين الذات
وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط لحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم
ان تقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وانزوا ان تقال هي قائمة بذاته
او موجودة بذاته ولا تقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا
على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالغلاة سفعة و
المعتزلة ومن جرى مجراهم من اهل البدع ولا هواء وسموا القائلين بها صفاتية ثم اختلفت عبارات
فقيل هي حي قادر لنفسه وقيل لنفسه وعلى كونه على حاله هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لمعلل
وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع وتمايل الى ان عتزال حيث قال

قوله فعلم جواز ازليته الحادث

قوله للقصور

الذاتي لا ينافي عروض له حتياج فلا ينافي الثالث ان الحلول في الغير اذا لم يكن صفة تحال وجب نفيه عن الواجب
وان كان لزوم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شئ لزم تحيزه لان المعقول
من الحلول بانفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري
تع فالعقلاء سفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها
على معنى اختصاص الثامن انه لو حل في جسم علم ان عدم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم ان لا يقوم
او في جزء منه فيكون اصغر لا شئ آخر وكلاهما باطل بالضرورة ولانه معارف السادس انه لو حل في جسم
وكل جسم متماثل لتركبها من الجواهر الفرد المتفقة الحقيقة على ما بيتن فيجوز حلوله في اصغر لا شئ و
ارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع قوله والقول بالحلول
الخ يعني فقد قامت الدلالة على امتناع الحلول ولا اتحاد عن الذات فكذا عن الصفات بل اولى لاستحالة
انتقال الصفة عن الذات ولانه ضم الاله التي تذهب اليها اوهام المخالفين في هذه المسئلة حلول ذات
الواجب او صفته في بدن كما فان اقنوم الوجود وكذا لا اتحاد والمخالفون منهم النصارى ومنهم منتمون الى الاسلام
اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تع جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر
عنها عندهم بالاب والابن بروح القدس على ما يقولون أبا إبنا وحا قدسا ويعنون بالوجود
القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات
واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة
الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوتيته بطريق كالخمر بالماء عند الحلوليتين وبطريق كاشراق الشمس من كوة
على بلور عند النسطوريين وبطريق كانقلاب الجماد دما حيث صار كلمة هو المسيح عند اليعقوبية
ظهر ٥ وهنهم من قال اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في الصورة البشرية وقيل تركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات
وقد تفارقه فيحله الآلام وكله قالوا في غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام منهم بعض
غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبرئيل في صورة دحية الكلبي رضي
وكبعض الجن او الشياطين في صورة الناس ولا يبعد ان يظهر الله به في صورة بعض الخواص
واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعالم في الكمالات
العلمية والعملية ولهذا كان يصدر عنهم في العلوم وكل عمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض

المتصوفة القائلون بان السالك اذا اتعب في السلوك وخاض لجة الوصول فنى عما سوى الله تعالى
عما يقولون فيه كالنار في الجمر بحيث لا يتميز انا و تحديد بحيث الاثنينية والاتغاير وصح ان يقول
هو انا وانا هو وح يترتب كل امر والنهي ويظهر من الغرايب والعجايب ما لا يتصور من البشر وفساد
الوجهين غني عن البيان وههنا مذهبان اخران يوهمان بالحلول او كل اتحاد وليسا منه في شئ الاول ان
السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته
وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا هو الذي يسمونه بالفناء
في التوحيد واليه يشير الحديث كما سبق ان العبد لا يزال يتقرب الي حتى احببته واذا احببته كنت
سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الحديث وح ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او
الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ومثل على ساحل البحر تتعرف
من بحر التوحيد بقدر كمالك وتعرف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق و
المستعان الثاني ان الواجب تع هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا فانما الكثرة في الاضافات
والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب او الظل الحقيقة واحد فيتكثر على المظاهر كالبطريق
المخالطة ويتكثر في النواظر كالبطريق لا نقسام فله حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية
وكلامهم في ذلك طويل بل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من
يضلل الله فما له من هاد قوله المبحث الرابع المجمود على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث
اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب ولا اضافات الحاصلة بعد ما لم يكن كاونه
غير رازق لزيد المتيقن رازقا له بعد الوجود وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات كاونه عالما بهذا
الحادث قادرا عليه مجازين وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات
عند ابي الحسين البصري على ما سيجئ تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول
بكون الواجب محلا للحوادث لا نم على جميع الفرق وان كانوا يصرحون عنه اما لا شاعرة فلان زيدا
اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما لم كان فاعلا له عالما بانه موجود مع صدر الصورة ساقطة
لصورة امره بالصلوة والزكوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكا
لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية للحادث من كل صوت وكل لون وكذا بتجدد
العالمية بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان للمبدع اضافة
الى الحادث ثم هي بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وظاهر انه لا قول بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بوجودات

حادثة على ما هو المتنازع وعدم البينة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع
وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فنعم القديم والحادث واما مع قيد القدم
اعني كونه غير مسبوق بالعدم وبلوغ عدمي لا يصلح جزءا للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح
ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين في مفهوم
الوصفية ولو سلم لجوز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا اصح المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه
بالحادث لجاز انتقاضه عليه وبالطبط لا بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال
كان الخلو عنه مع جواز اتصافه به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات
الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف به يلزم ان يكون صفة كمال والا عرض بالاتفاق لان
الخلو من صفات الكمال نقص والا لكون كذلك لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال وذلك بان ينصف والا بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل
له حق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات لكن فالخلو عن كل فرد يكون لحصول كمال شرط
بل لاستمرار حالة غير متناهية فلا تكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع
بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة وبانه في ذلك يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع
الحادث في ذلك ويكون ناقصا التالي هو المعتمد عند الحكماء ان له يتصاف بالحادث تغير وبلوغ على الدوام
ممنوع واعترض بانا نريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع واما نريد
تغيرا في الواجب او تاثر او انفعالا عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات
بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية مثلا صفة له فراد مشروطا ابتداء كل بانتفاء
ما خر كحركات له فلا كان عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث
وبالطبط ضرورة ان الحادث حاله اول وله زلي حاله اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث
في ذلك اذ لو امتنع لا ستحال انتقاله بنا الى الجائز وجواز له تصاف بالشيء في ذلك يقتضي وجود ذلك
الشيء في ذلك فيلزم وجود الحادث في ذلك وجوابه ان كل لازم من استحالة له نقلاب جواز له تصاف
في ذلك على ان يكون قبل الاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث بمعنى ان يكون في ذلك وجود في الجملة وهذا
كما نقال ان قابليته كل له لا يجاد العالم صحيحة في ذلك محله وقبل ليست له لا يجاد العالم في ذلك اي يكون
في ذلك ان يوجد وله يكون ان يوجد في ذلك ومعنى الكلام على ان تعتبر الحادث شرط الحدوث

والا

والا فله خفاء في امكان وجوده في ذلك الزمان انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث
فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك واما الملازمة فلوجهين احدهما
ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث وله
شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته
وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول وهو محال وكلا الوجهين
ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلانم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فنمنع ان عدم كل شيء ضده ويستحيل
الخلو عنهما فلانم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة
فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير
مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم كما في الحادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان له تصاف ولو سلم
فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق
قوله الفصل الثالث في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب
بالسلبيات مثل كونه واحدا محمدا ليس في جهته ولا حيز له يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات
وكذا بالافعال مثل كونه العلي والعظيم وله ولي وله ضر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو
ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق نصرهم الله
له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حياة وكذا في السميع والبصير
والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد له تفاق على انها ليست عين الذات
وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم
ان تقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل تقال هو قديم بصفاته وآثروا ان تقال هي قائمة بذاته
او موجودة بذاته ولا تقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا
على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالغلاة سفهم و
المعتزلة ومن جرى مجراهم من اهل البدع وكله هواء وسموا القائلين بها صفاتية ثم اختلفت عبارات
فقيل هي حي قادر لنفسه وقيل بنفسه وعلى كونه على حالة هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لمعان
وكلام كله مام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع تتمايل الى انه عتزال حيث قال

فيلزم جواز ازلية الحادث

بعده

لا يخلو

لا يخلو

في المطالب العالية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة
قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من
زعم ان العلم صفة توجب العالمية واهناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبنى ان المتعلق هو العلم
او العالمية ليكون هناك امور اربعة او كلها مما لتكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا
نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعى انها امر زايد على الذات موجود فيه
للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما
لم يكفه نفى هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات
الموصوفة بامر يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس له ضافة وقد صرح
هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا امرا اضافيا لتوقف
ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود له مور له ضافيه مشروط بوجود المضافين لكن
المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله تع المتوقف على كونه عالما قادرا
قول لنا وجوه له ولى طريقه القدماء وهو اعتبار الغايب بالشاهد وتقريره على ما ذكره
امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغايب الحكم لكونه جسما محدودا بناء
على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت
في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة
في محققه كتقرر حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلوله عقلا كدلالة الاحداث على المحدث
لزم اطراد ذلك في الغايب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم
عالما معلل بالعلم فيلزم القضاء بذلك في الغايب وكذلك الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج
على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغايب على الشاهد عند شرائطه ويكون هذا له حكام في الشاهد
معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع له من توجه ما قيل ان هذا له حكام انما تعلل
في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغايب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت
لاحدهما ما ثبت للآخر وهذا له حكام مختلفة غايبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول وكلا شمول
وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يعلل
الا بالواجب والجايز يعلل بالجايز وانه لا اختلاف لهذا له حكام ولا للصفات فيما تتعلق بالمقصود فان
العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الذي

حيثم

ان الله تع

الصفة ح

للعباد ح

مثل م

سموع ما ح

ان الله تع عالم وكل عالم فلم علم اذ لا نعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرير آخر ان الله تع
معلوم وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما
لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زايدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها
ان له يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا لانسان بشر والذات والعالم والعلم
علم وثانيها ان يكون هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تباين اصلا لانها كلها نفس الذات
فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كانت الذات
نفس القدرة ضرورة وثالثها ان لجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا سميعا حيا بصيرا من غير
افتقار الى اثبات ذلك البرهان لان كون الشئ نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود
لذاته قابلا بنفسه صانعا للعالم معبودا للعابد حيا قادرا سميعا بصيرا متكلما لا غير ذلك من
الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله تع نفسه فهو كافر فان قيل
يكفي في علم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من
كل صفة مغايرا للمفهوم من كل اخرى وهذا لا نزاع فيه ولا تستلزم الزيادة بحسب الوجود لما هو الحق
الا ترى ان حمل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان يفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد
الذات وعدم لزوم كون الكاتب هو الضاحك او العالم والقادر قلنا ليس الكلام في العالم والقادر
والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا باشتقاق
فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات
مع الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب العشار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات
من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل عالما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه
بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات
وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز له عتبارات بعضها عن البعض
من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف لا شيئين ثلث للثلثة وربع للاربعة
وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والجمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون
الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية
والثلثية وانما هو عالم وقادر في الكلام في ماخذ له شتقاق اسمي العلم والقدرة وانه لا بد وان يكون
معنى وراء الذات لا نفسه وله يفيد كه تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من له عتبارات العقلية

ان الله

التي لا تخلف لها في كيان بمنزلة الحدوث وليكن مكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات
فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المط وايضا وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية والمقدورية
انما تتحقق بعد تمام التعلق فهي ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في
التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما وكل قدرة وهو المراد بالمعنى الزايد على الذات والحاصل
انه لا نزاع في انه عالم قادر حي وغير ذلك وهذه كلها الفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة
معناها اثبات ما هو مأخذ له اشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك
فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه
المعاني يمتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني
وراء الذات والمعتزلة مع انكارهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون راسا بواس بل
يباهون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات
العلم والقدرة بحيث لا تحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل الله اي ملتبسا بعلمه بعض
انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم منزلا فيجيء تاويله وكقوله تعالى ان القوة لله جميعا وقوله
ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ولم تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي الصفات تشبه بعضها
على اصول الفلاسفة سنة تمسكا للفلاسفة سفه وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات
اهل السنة على احد الطريقين ودفعها ولم يصح في المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر
في المقدمات كقوله ولو سلم فلاسفة سفه لو كانت له صفة زايدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا
عن الوجوب كيف وقد ثبت انه الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود وواهب الوجود وصفاته
فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق لا يجاب لا بطريق القصد ولا اختيار ليلزم كونها
حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير
صفاته واما استناد الصفات عندهم الى ذاته فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة لا تحتاج الى المؤثر
هو الحدوث دون لا مكان ينبغي ان يحقق لغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصصات في لا حكام العقلية بعيد
جدا ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان يكون اثر الله لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكماله الى
الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو بوط الامر وا جيب بالمنع لم لا يجوز وقد تقدر لزوم كونه الفاعل بان
جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الزامي والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة سفه اثر للغير وان كانت بالاخرة
منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل لتلك الصفة الزايدة اذ لم تكن كمالا يجب تقيمها

عنه لتنزيهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا
واجيب بانا لا نم ان ما لا يكون لذاته يكون نقصا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره
ولو سلم فلا نم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشية عن الذات دايمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث
وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولا استحالة افتقار الفاعل لجعله عالما وكذا البواقي
والواجب له بجعل لا بد سببه ضياع الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم
بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جايزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم
معللا به لم لا جاز ان يكون وجوبها ليس لمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها لم يمتنع تعليلها
بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشية عن الذات فان اللازم للذات
قد يكون بوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها اما ان يكون حادثة فيلزم قيام
الحوادث بذاته وخلوه عنها ذم وان لم تكن عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد
ولا اختيار بشرايط حادثة له بدايتها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد القدماء
وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نم تغاير الذات
مع الصفات وكل الصفات بعضها مع البعض لثبوت التعدد فان الغيرين يصح احدهما عن الاخر بوجه ما كان او زمان او بوجوده وعدمه وهما ذاتان ليست احديهما الاخرى وتغايرهما بالتعين
الموجودين او كونه تعينا فاسد لان الغير من لا سماء له اضافية ولا استحالة في هذا التغاير بذلك
قال صاحب التبصرة وكذا تغايرهما بالتعين من حيث ان احدهما ليس هو الكل مع الجزء
كالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث
من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم المجموع بتناول كل فرد مع اغياره فلو كان
الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل شيء ليس
غيرا لان الشيء لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قال لو كان الغيران مما له تثنية لكان الغيران اثنان والاثنان
ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل
عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم
يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري تعالى وذاته لا تفاقهما على ذلك ثم قال ولا يخامرني
من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم الذات موجود ان وكذا جميع الصفات فظهر
ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا لو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير

فالقول بان لهيه الصفات لا تستلزم القول بقدمها الكونها اخص فان القديم هو الذي لا يزال القايم بنفسه
ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى
عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول
بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم
بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا
عليها ما يستحيل وقد سبق بيان ذلك وقوله ره وما من اله الا الله واحد بعد قوله لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلثة فاين هذا من
القول بالله واحد له صفات كمال كما نطق بها كتابه قوله واما التمثل اشارة الى
شبهة اخرى ضعيفة جدا لانه لو كان موصوفا بصفات قديمة قايمة بذاته لكانت حقيقته
لا لهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب محكن لاحتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة
بل حقيقته لانه تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن
حقيقته انه يعرف متميزا عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم القول
بها بالالهية كما لزم النصارى والجواب منع كون الكاشف هو القدم بل وجوب الوجود
الذاتي الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان له دلالة العقلية لانتم والسمعية لا تدل الا انه حي عالم
قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع
المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والحيز
على الله محال فكذا قيام الصفات به قلت والجواب ان معنى القيام هو له اختصاص الناعت بالمنعوت
على ما هو مرادكم بانصافه بالاحوال وله احكام قوله والقدر الزاما يعني ان من الشبه القوية
في هذا الباب وان كانت معدومة انها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى
بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زايدة عليه قايمة به وان قيام المعنى
بالمعنى بط نعم لبعض اصحابنا من لم يجعل البقاء صفة زايدة بل استمرارا للوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز
قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل
بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل
عالم باق وقدرته باقية بل هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدايم الموجود ازلا وابدا
من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا نفيد التحرز عن التكلم به ومنهم من قال

من باقيه بيقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف البقاء الجوهر
فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القايم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غير
وبهذا صرح الشيخ لكنه ستعرى واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف
يجعل البقاء العايم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا نسلم بعض صفات
الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلعله يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع
جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليس تغاير ما يكون احدهما ليس لآخر ومنهم من قال الصفة باقية
ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون باقيا كما ان بقاء
الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كاينا بالكون والكون يكون كاينا نفسه وجاز
حصول باقيين ببقاء واحد له لان احدهما كان قايما بالاخر فلم يحوج الى قيام صفة بذاتين بخلاف
حصول متحركين بحركة واسعد بن سعاد قال قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم
قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك ومعناه قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء
والعلم باقيا بما هو علم والقدرة بما هو قدرة وهو محل قلنا اختلفوا في لم اضافة يمتنع كونه لستحالة فان
المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له او قدرة للذات والمدعى
هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم والقدرة باق بما هو عين علم او قدرة للذات
ولقائل ان يقول فحي لا يبقى فوكلم بقاء الباقي صفة زايدة عليه قايمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون
بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس بمفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات
بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك فلا يلزم الا كون
الجميع واحدا بحسب الوجود له بحسب المعلوم وله عتبار قوله ولهم في نفي القدرة تمسك المعتزلة
في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق جسم وللازم
بط وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان علم صلوح قدرة العبد لخلق الجسم حكم مشترك
لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري تعالى ايضا قدرة لكانت كذلك وبانيهما
ان قدرة الباري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم اما ان يصح الخلق لجسم لان حكم
المثل واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض
ومع ذلك لا يصح شيء منها خلق لجسم فكذا التي تخالفها هذا المقدار من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه
لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في

رد مثال

لازم واحد فيهما لجواز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام لخصوص صفاتها ولو سلم
فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان تكون امرا اخص من ذلك بحيث يشمل قدرة
العباد ولا تشمل قدرة الباري تع ولا نسلم ان مخالفة قدرة الباري بقدرة العباد ليست الا لمخالفتها
مخالفتها فيما بينها لجواز ان تتفرد خصوصية لا يوجد في شيء منها فتصلح هي لخلق كل الاجسام دونها

قوله وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الخ قد ذكرنا انه لو كان كذلك لزم حدوث
علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان ووجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان
كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم اذ لا يكون علمه به بطريق تعلق الذات و
علمنا به بطريق تعلق العلم بالمعلوم اذ لا يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق
العلم لما في عالميته وعالميتنا واذ الكان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواهما في
القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات
في الصفات كالوجود عند الكل على رأي المتكلمين الا ترى ان الله تع لو كان عالما بالعلم الكان له علوم غير متناهية لانه
عالم بما له نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم كوننا عالما باحد
المعلومين مع الذهول عن علم بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم
المختلفة في الشاهد كما نقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون
له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون عالما وقادرا وحيا وغير ذلك بل تقوم الذات
مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان لا يكون له بحسب
معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو بين السقوط فاقاوا استدل لا بامر مرارا من ان
كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه قال فيل فكيف جاز ان تكون المعلومات غير متناهية
قلنا لان المعلوم لا يجب في الخارج ان يكون موجودا والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد
بمعلومات كثيرة ولو الى غير النهاية وما ذكر في بيان كونه ممتنع ليس بشيء لان الذهول انما هو
عن التعلق بالمعلوم لا عن المعلوم وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم
فقيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس الثالث
لو كان الباري تع ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تع وفوق كل ذي علم عليم ولكل ما يستلزم قطعا والجواب
منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم لكل موجود قوله المحب الثالث في انه

قادر

قادر المشاهد ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك
اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلو الدواعي بحيث
لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه
بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا نصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وقيل
للامام الرازي الا ان الداعي من جنس كلام الحكماء وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة
ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك
في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فتقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري
تع انه صانع قديم لصنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب
والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حدث وجدث في لازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا
بعد اثبات ان شيئا من الحوادث مستند الى الباري تع بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته
وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات
وان يكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا ما وافقنا عليه الحكم او حركة
سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعم الفلاسفة وفيه بحث
في محله الشيء بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة
ازلية الحركة قال امام الحرمين دخول الحوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان
باوايل العقول وكيف يتصرم بالواحد على انه الواحد ما انصف عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة
التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول والدقيل
ولد وزرع قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا الخلف في اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس
فضاء يوجد ما لا يتناهى وهذا لما اذا قال لله اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا
الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا لحلفه في ما اذا قال لا اعطيك درهما
الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث بناني نفي له وليس ولا
بناني نفي لآخرية لا تقال فيكون تقدير هذا الاستدلال بحدث لا ينفك عن احد الامرين المذكورين لما ذكرنا في الجواب
من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او الخلف او تخلف المؤثر
التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو لا مر محال وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو المطلوب وان استند
فان لم ينته الى القديم فهو التسلسل وان انتهى اليه الكل فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسل

اى هذا له متناه

اسعد يرد

علوه

علومات غير متناهيه

المذكورين

وهما النبيتان

وهما السنا

الباري تع

فهو الراجح لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهي الشرطيات
الثلث لكن لان الكلام في قادرية القديم الذي منتهى اليه الحادث اي التالي في كل من لو وليس عين المقدم ولزم
عدله عنه وقال وان ثبت قلت اي في تقرير هذا لكن استدلال لو كان الباري تع موجبا بالذات لزم قدم الحادث
اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا باذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان
هذا كله مستدل لو بعني على التقديرين لا يتم الا ان يبتني حدوث ما سوى الله تع وامتناع قيام الحوادث
متعاقبة لا نهاية لها بذاته او يبتني في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا
بحركة دائمة ولا الثاني لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير لاول ولم يلزم المحال المذكور في التقرير
الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم
التخلف ولا النسبة وان لا ينبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية
لجواز ابهم في الحركات الفلكية ولا يكون هذا من النسبة المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية
فلا بد من بيان استحالة النوع لكن من النسبة اعني كون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية ليتم به لو استدلال
ولو سلم ولنعد من لو دلالة عند التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عند تقرير ادلة للاصحاب لاول
لما ثبت تماسبق في اثبات الصانع وابطال النسبة انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا لا والا فاما ان
يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حينئذ وقد مر بطلانه او بواسطة قديم فيلزم ان يكون كل حادث
مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد مر بطلانه الثالث تاثير الواجب في وجوه العالم بحيث ان يكون بطريق القدرة و
لو كان باختيار اذ لو كان بطريق لو لم يجب الا ان يكون بلا واسطة او بواسطة قديم فيلزم قدم العالم وقد بينت
حدوثه واما بواسطة حادث فنقل الكلام الى كيفية صدوره وتسلسل الحوادث وقد بينت بطلانه الثالث
اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل عالم من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد وان
يكون لمخصص لامتناع تخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل بل امر آخر فنقل الكلام اليه اختصاصه بذلك الجسم فاما ان ينتهي المخصصات وصولا
او ينتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السوآء وهو الخط الرابع لو كان موجد العالم
وهو الله تع موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم
ح يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع
الواجب ممتنع فيتعين ان يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة ولا اختيار دون اللزوم ولا يجاب الخامس اختصاص
الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن قادر مختار يوجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء

البسيط على السوآء السادس قابلية الحيوانات واعضائها على صورها واشكالها يجب ان لا يكون قادرا مختارا
اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة
لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرة مضمومة بعضها الى
بعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون الباري تع قادرا عالما
بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال و
اضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله تع عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف
الصنع وكمال الانتظام ولا حكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذا الوجه لا يخرج عن مجال مناقشة واما السنة
لا ول فلما لا تخفى على المتامل فيها العاقف على قواعد الفلسفة واما الرابع فلان مرجع كونه دلالة السمعية
الا الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم له قرار بها ولو ادعى لها قبل التصديق بكون الباري قادرا عالما فيه
نوع دوتامل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال
ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش فيها واما التاسع فلا بتنائه على ما يستفاد من امر السماء ولا
مستند الى الواجب بلا واسطة الا بعض معلوماته على ما يزعم الفلسفي لكن من كان طالبا للحق غير هايم في اودية
الضلال ربما استفيد عن هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال فوله بمسك المخالف يوجب لو لم
لو كان الباري تع فاعلا بالقدرة ولا اختيار دون لكان يجب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر
الا نفس القدرة دون لكان افيقر الى مرجح فنقل الكلام الا تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات
وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع
الممكن الى موثر والجواب منع الملازمة عنى اي لانم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم النسل لجواز ان يكون
المرجح هو له راجع الى تعلق باحد المتساويين لذاته كما في اختيار الهارب احد الرغيفين والهارب احد الطريقين
وله يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها والا نم انه لو لم يفتقر الى
مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المقتضي لذلك جواز اثبات ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تخصصه بلا موثر
لا ترجح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالا نفاع من غير داعيه ولا يلزم من جواز هذا
جواز ذلك الثالث ان تعلق القدرة وله راجع باحداث العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن
تام العلة وان كان حادثا نقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة والجواب
منع الملازمة عنى اما له ولى فلجواز ان تتعلق القدرة وله راجع في الازل باحداث العالم فيما لا يزال واما الثانية
فلجواز ان لا تكون حدوث تعلق القدرة وله راجع لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات

اعتبارات عقلية تنقطع النسبة فيها بانقطاع كل اعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع ما لابد منه في صدور الاثر عنه
وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه لحت لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا
بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لابد منه امتنع صدور الاثر عنه ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل
هذا يؤول الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انا لو سلمنا امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نم
ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافي له لانه
بحيث لو شاء الترك لخلا في الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود شيء لكان قادرا على
عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم بط لان العدم له صلاحية ازلي وله شيء من لوازمه
بالقدرة وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة ولان القدرة لان معناه التاثير وحيث لا تاثير فلا اثر
والجواب ان معنا كون العدم مقدورا ان الفاعل اذا شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجد
وان لم يشاء لم يفعل اي ان لم يشاء ان يوجد لم يوجد ولا نم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء
فعل العدم وهذان الوجهان يتفاوتان كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرنا في المواقف بطريق
السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه له قد ذكرنا اولا ولا نذكر غير الخامس ان الفاعل للشيء
بطريق القدرة ولا اختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى به لزم كون فعله
عبثا وكلاهما مرين محال على الواجب والجواب انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى كان عبثا لم يكف في العبث كونه اولى
في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من ان يكون تركه اولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على اخلاق عرف الفاعل
فلا نم استحالته على الواجب السادس ان الباري لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز
كون الاثر اللقادر وكلاهما محال بيان وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فقد
انقلب الممتنع ممكنا وان كان ممكنا وقد وصف القادر فهو كذلك لان امكانه في الازل مع كونه مستندا الى القادر
مع قطع امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب عن الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل
نظرا الى ذاته وممتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث ممكن في الازل لذاته وممتنع
حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر بما هو قادر في بل عما هو ممكن في الازل بالذات ولا نم استحالته
السابع ان اثر الباري ان اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه
فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال تمكنه من الترك في الاول والفعل في الثاني
بل هو في طرفيها والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها قوله
خامسا قدرة الله غير متناهية اما عند انها ليست كذلك طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض

واما بعض

انهاص

واما بعض لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص وله ان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك بتعاقب
جزئيات لا نهاية لها بحسب التقدم له كان وله ان المقتضي للقادرية هو ذلك والصحيح للمقدورية هو له كان
وله انقطاع لها وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به وللمانع
عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد وجود المقتضي او الصحيح
لم لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تباين للممكنات قبل الوجود لتخصص البعض بشرايط
التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على ما سيف فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول
قدرته تعالى وامثاله على كل شيء قدير وقوله وخالف المجوس المنكرون بشمول قدرة الله تعالى طوايف
منهم المجوس القائلون بانه لا تقدر على الشرور حتى خلق الاجسام الموذية وانما القادر على ذلك فاعل
آخر يسمى عندهم اهرمن ليلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه
القائلون بانه لا تقدر على خلق الجهل والكذب والظلم والقبايح اذ لو كان خالقها مقدورا له لجاز صدوره
عنه وللازم بط لانه لو فعلها لزم الى السفه ان كان عالما بقبحه وذلك وباستغنائه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب
لا نم قبح الشيء بالنسبة اليه كيف وقد تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه
نظرا الى وجوه المصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه
ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب
ان مثل هذا لا يوجب الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو تحرك جوهر الى حيز وحركة العبد الى ذلك
الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة
المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه وليست على ما ينبغي
لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب بوضع الحصر كثير
من المصالح الدينوية فان قيل المشتمل على المصلحة الخفية او الراجحة طاعة وتواضع قلنا
ثم بد ادعى فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب واشتمل على المصلحة ولو سلم
الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الاقسام اولا وله عتبارات بحسب قصد العبد وداعيته
وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر
على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدوران قادران على الصحيح مخلوف بين خالقين لانه لجاز وقوعه بكل
منهما عند تعلق كل واحد منهما بما سيف من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع

ان ص

عن مقدور

واما بعض

اجماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست مؤثرة في شيء
ولو سلم فانما يتم خلو الداعي والقدرة لعلم تكن تعلق القدرة اولا وان للاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون
وافعا بها جميعا لا بكل منها لئلا يلزم المحال وعند ابي الحسين البصري ملخ بطلان اللازم فانا اذا فرضنا انتفاء
جوهر واحد يكفي انسانين فجذبه احدهما حال ما رفعه الآخر فان الحركة الحاصلة منه مستندة الى كل منهما
وفيه نظر ولو سلم واما شمول قدرته ما مر من ان خلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا
على كل ممكن سواء تعلق به ارادته والقدرة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا
لا يتأتى اختلاف الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول
قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من
العقلاء بعد حدوث الواجب وانما الخلاف في كيفية تلك استناد وبين وجود الوسائط وتفصيلها وان كل ممكن
لا الى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات
واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا مذهب اصل الحق من المتكلمين وقليل ما هم وتمسكوا
بوجوه كلية وكل النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات
والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الكتاب وليل التوارد
ولو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور للرب ايضا فلو فرضنا تعلق قدرتين
به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف
حركة الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص
نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فينبغي ان يستقل بها ويضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع ولو انه لو
وقع شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله به وارادته بضده لكان الشيء في ايجاد الغير وذلك الشيء
كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع كلا مرادي جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شيء منهما
لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم
الترجيح بلا مرجح وفيه ما عرفت لا يقال معنى كون قدرته اكمل انها استمل اي اكثر ايجادا ولا اثر لهذا
التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد
تأثيرا اترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها ولو لم وخالف الفلاسفة بانه لا مؤثر في الوجود
سوى الله به ذهب البعض من اهل السنة كما لا شاعرة ومن يجري مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المثبتين وغيرهم

فذهب الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا يترتب
المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقولها وحركاتها نفوسها والحوادث بعض
هذه المبادي او الصور او القوى بتوسط الحركات ولا فعال المعدنيات صورها النوعية ولا فعال
النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون والمنجمون
الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندات الى الله تعالى بواسطة
الكواكب والحركات والاوضاع والاتصالات وغاية متمسكهم في ذلك هو الدور الاعم في ترتب هذه الحوادث
على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالمطلوب لجواز ان تكون شروطا او معلولات
مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على
بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال
البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل اولها خصاصات وبالنظر
الى الدور ان زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
الحاصلة بتلك النظام ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يفرق مذهب الفريقين
في مبادي الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا جعل
كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان
وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا كل فعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات
الهم وهو مسلم خلف لكن عمال ومساني فان قيل العلة سفه والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم
من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اي كونه قادرا وله خلاف في المعتزلة
في ذلك وكذا للفلاسفة بعض ما ينافي له يجاب على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل
وان لا يصدر وهذا هو الصحيح هي القدرة وانما شرح احد الطرفين على كل من التقديرين وجوده كل ارادة وعدمها
لا القدرة وعند اجتماعها يجب حصول الفعل وارادة الله به علم خاص وعلم وقدرة ان ليكان غير زائدين
على الذات فلذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والخلاف في هذا قول بالقدرة وكله زائدة
لفظا له معنى قول المحي العالمي في انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور استدلال
المتكلمين وجهان كل الاول انه فاعل فعله محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالفرورة
وتنبه عليه ان من رأى خطوطا ملحمة وسمع الفاظا فصيحة ينبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم
قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما بين من انه خالق الله فلاك والعناصر وما فيها من الاعراض
والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات

له دليل على استقلال
منهما بايجاد تلك الحركة
الوجه المخصوص ٥

على اتساق وانتظام وانقياد واحكام عما يجاوز فهم العقول وكيف فهام ولا يفنى بتفاصيلها الاوقات ولا كلام
على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم آثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان
كل انسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا ترقى الى العالم الروحانيات من الملائكة
والسموات والى ما يقول به الحكماء من المجردات ان في خلف السموات وكل ارض واختلاف الليل والنهار
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد لكم انتظام وكيف احكام من كل وجه
يعني ان من كل اثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة بحيث لا يتصور ما هو
اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور وكيف قلت وان اردت في الجملة ومن بعض الوجوه
فمن اثار المؤثر من غير العقلاء بل كلها كذلك وانصافا فاسند جمع من عقلاء الحكماء عجايب خلقة الحيوان
وتكون تفاصيل كل عضاء الى فوت عدمة المشعور بسوء المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية
قلنا المراد استعمال كل فعال وكل اثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة
للمصالح على وجه الكمال وان استعمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقها ما هو اكمل والعلم
بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جايز و
ما يقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه تكفي في اثبات غرضنا التصور التام انه قادر واي فاعل
بالقصد وكل اختيار لحامر وله يتصور افعال ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل فد يصدر عن الحيوانات
العجم بالقصد وكل اختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت وكثير
من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وهو فيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم
قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فهما من العلم قدر ما يهتدي به الى ذلك بان يلهمها
الله فيه عالمة بذلك اويلهمها هذا حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريق القدرة وكل اختيار اوكد
واوثق من طريق كل فعال وكل حكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان نوجب الباري موجودا
مستندا الى تلك الفعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه باد ايجاد مثل ذلك الموجود والجاد
العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ لا يجاب
بالذات من غير قصد لا بد على العلم فيخرج طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب
وقد يتمسك في كونه عالما بالاله دلة السمعية من الكتاب والسنة وكل جماع ويرد عليه ان التصديق بارسال
الرسل وانزال الكتب يتوقف على العلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل

العلم

العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه وذلك في صفة الكلام
قوله وعند الفلاسفة اورد من استدلالهم على علم الباري تعالى بجهان كه قال انه مجرد اي ليس بجسم
وله جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات كما وقفت له شان اليه في مباحث المجردات من ان
التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد يروى عن الشوايب المادية
والعوارض الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل ليصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من
جهة القوة العاقلة لامر جزئي وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا
كله مما لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان
المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشيء على وجود المتاخر عنه وهو باطل فاذن المجرد سواء
وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول وله معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد
يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحذف فيه ما هو بالقوة لان ذلك
من شان المادية وله خفاء في ضعف بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقول في
الوجود تعقل لها كفى في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الا تنبيه انه عالم بذاته لانه
لا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال
للمثلين لكونه اجتماعا وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم لكافي في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم لما حاولوا
اثبات علم باسوائه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدا الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدا اعني العلة
عالم بذي المبدا اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلية ومعنى كونه تعقل بروز المعلول
بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان
بلا واسطة في التحقق لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلث
للمثلث للقايمتين ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لا سيما وقد
لاح من الامر الى لازم وأجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بحالة في نفسه ولا شك ان
علم الباري بذاته كذلك قوله قيل لا يعلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين
احدهما انه لا يصح علم بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وايا ما
كان يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة
في الذات لانه حد ذي من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالاخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول
عن الاخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس لها ارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة

ومنها قول اكثر المعتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون
صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض
وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض يقوم لبس بضروري بل استدلالي فتكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه
وفساد بيّن ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى وسيمونها العناية بالمحلوقات ملخص جميع الموجودات
من الكائنات الى يوم القيامة في علم السابق على هذا الموجود الخ وكل وقائع الترتيبة الغير المتناهية الترتيب ويلتقي
بقع كل موجود منها في وقت معين تلك كل وقائع قالوا وهذا امر المقتضي للافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل اذ له نحو ان يكون صادرا عن الواجب بالعقول المجردة تقصد واراده وله بحسب طبيعة ولا على سبيل
لسن تفاوت والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض وله مور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية
بنفي ما ينسبه لله ارادة وقد عرفت مرادهم بما حاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها
قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساهٍ ولا فعل غيره هو له مريد حتى ان حاله تكون
هو مورايه لا يكون مراد الله ولا خفاء في ان هذا موافقة للغلاة سفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا
على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته متعلقة بشيء دون شيء وفي وقت دون
وقت وانه قد امر العباد بما لم يشأه منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وانما امرنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الا غير ذلك مما لا يحصى
وله فرق بين المشيئة وله ارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واما الارادة فانها تتناول
ما شاء الله تعالى منها من حيث الحدوث وله ارادة حادثة متعلقة بتعدد المرادات واما الله عز اض على قول
النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشيء لانه انما يقيد بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة
الى ان لله ارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار لكن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب
جميعا وابي الحسن البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او له اعتقاد او الظن باشتمال الفعل
والترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري الظن وله اعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة و
اصحابنا بانا لو اردنا فعل المريد قطعا واتفاقا فلا نريد هذا ويكون ذلك وله هذا مدح بها ويذم
ويثاب على فعلها ويعاقب قال الله تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال الله تعالى منكم من
يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي للزم ان للفاعل شعورين ضروريين
ان الفاعل هو المؤثر في الشيء بالقصد وله اختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا
لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي الخالص او المرجح على الصارف والجواب انه ان اريد

بكونها فعله للمريد مجرد استنادها اليه لجاز في قولنا فعله ان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فيرد له لمقتضى كونها
ليلزم الشعور به وان اريد انها انما تؤثر بطريق القصد وله اختيار فهو له ببعيد دعوى لا تفاوت على بعض
ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الارادة اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة
انما هو باعتبار ما يلزمها من الفعل او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف او نحو ذلك مما للقصد مدخل فيه
واما الحكم والذم على الشيء فله تقتضيان بكونه فعله اختيارا وملحوظا ثم لانم انه لا شعور للباري تعالى سوى
الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل لجاز من انفتاح حالة ميلانية منبعثة غير الداعي او غير منبعثة
من السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون كل ارادة مغايرة للداعي اجود بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق
المعارضة ان لله ارادة لو كان من الشعور بها في الفعل والترك من المصلحة ما هو في الفعل لله اختياري بداهة
ضرورة وللازم باطل لان الطفل العاقل يشعر باحد النقيضين والمتساويين بكل احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجحة في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فكون مسمى لفظ لله ارادة
مغايرا للشعور لواحد في حق الباري تعالى انتفاء الحالة الثانية ولا قتصار على العلم بالمصلحة فذاك
بحث آخر قوله خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له
وان لم يكن مرضيا ولا مورايه بل منهيا عنه وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم
لم يكن وخالف المعتزلة في كله صليين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة كل ما يأتي والطاعة ولا يقع مرادا
ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشر والقبائح واخرنا الكلام في ذلك
الى بحث افعال العباد من زيادة التعلق بسلة خلق لا عمال قوله المبحث الخامس قد علم بالضرورة
من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يكاد ان يكون ولا تاويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع
اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر فهو حي
بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات
يثبت له بالفعل لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة وكله مكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة
الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقدير لا يحتاج الى بيان ان الحيوة
والعلم والقدرة اعداد للحي والسمع والبصر لا عدام ملكات وان ما يصح اتصاف بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها الكن لا يلزم بيان
ان الحي في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية منتهاهم في ذلك ما ذكر من احكام الحي من السبر والتقسيم
بان لا يجاد له تصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا تصف به ان لم تمنع آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي
لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا فيلزم قضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وأوضح من هذا ما اشار

في اول المحل مثله وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علم كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في
اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالاضافة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون
زمانيا يلزم تغيره وقال الامام ان اللايق باصولهم ان يجوز ان كان متغيرا او متكلما يمتنع ان تتعلق به علم
الواجب لما يلزم في كل قول من تغير العلم وفي الثاني من كونه فقارا الى آلة الجسمانية وفي كل كالاجرام السماوية الفلكية فانها متكلمة
وان لم تكن متغيرة في ذاتها وكالصور وكل عارض فانها متغيرة وكالاجرام الثابتة الفاسدة فانها متغيرة ومتكلمة واما ما ليس
بمتغير ولا متكلم كذات الواجب وذات المجردات فلا يستحيل ان يجب العلم به على ما تقرر الحكماء من انه عالم بذاته الذي
هو مبدأ للعقول كلها وبالذات وكل شيء ان كلا منها جزئي والمعتمد في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل
الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم حالة بمعنى انه يعلم ان زيدا لا دخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق
للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم كله ولزم من الوجوه الى العدم والثاني العدم الى الوجود
وهذا على الفارسي مر له يقال لهما ان له اعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عنه اعتقاد المطابق لما هو واقع لان
نقول لو سلم فاذا لم يعلم على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية عند من
يثبتها وكذا ذات العقول فلا يتناولها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما اشير اليه كلام لهم امام انما يصرف القواعد
الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان تكون المدعى العام هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات
وان بينوا له مشتاق في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغير بدليل آخر او ان يقصروا ابطال كلام الخصم
وهو انه عالم بالجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما
اضافة او صفة ذات اضافة وتغير لا اضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث او الم يوجد
الحادث ومعه اذا وجد وبعد اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير
المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب
كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا
يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى صبيحة الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فعلى
هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا لخلوه وعلم المخلوق فانه لا يستمر
ومرجع هذا الجواب الى ما سيقرر من كون العلم او العالمية غير كل اضافة اذ لا شبهة في تغير كل اضافة بتغير المضاف
اليه وكذا هذا او ضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها
بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها المعلوم فهي بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم
كما لا تتغير المرآة بتغير الصور وبانه صفة يعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة ما ان جلس زيد عن يمين انسان ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير يمينا له بعد

ما كان يمينا سواله من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم
فلهذا رد ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا
لا عتقاد الى الغد في بيت مظلم حيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد وكما ان العلم بانه
سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان لا يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن نفس ما حصل لك العلم
ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجوه الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول
هو انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان لكل
واحد المختلفين او الصورة المطابقة لم تغايرا له اضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط بامر
المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد حصل لا محالة اذا علم ان زيدا سيقدم البتة
كل عند قدومه لم يعلم انه قدم ولما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران
وان التغير في لا اضافة او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغير هما
وقال تتعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تتعلقان مختلفان ان لبيان لا يتغايران
اصلا فانه يوم الجمعة يعلم دخوله في يوم السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في يوم الجمعة غاية لا مر انه يكون
التغير في العدم في الحال والوجود في الاستقبال بانه سيوجد وبعد الوجود لا يكون وهذا تفاوت وضعي
لا يقدح في الخفاء وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لا تتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في
العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق عالميته بهذا النسبة وهي انه حصل له الدخول يوم السبت والعالم الوجود
فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لا شفاء متعلقه الذي هو النسبة له مستقبليه
اجيب بالمنع فان ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وبذلك النسبة محالها واما الجهل هو ان حصل التعلق
حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الباقي والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في
حالة اخرى باق ازلا وابدا له متعلق جهلا اصلا فقد علم الباري به في الازل عدم العالم ووجوده فيما لا يزال
وفناؤه بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلم كذلك من غير تغير اصلا وبهذا الكلام يدفع اعتراض لهمام
بان الباري تع اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال
فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه قوله والتزم يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري تع بالجزئيات يتغير بتغير معلوماته
وحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات خلافا لمذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء
وهو انه في الازل انما يعلم الكليات والحقايق واما التصديقات اعني له علم بان هذا فرد وجد وذلك فرد علم فانما حدث
وذلك لا يقدح في قدم الذات وكذا الصور الجزئية الحادثة وبالجملة

جمهور المعتزلة على ما يراه

لا تتم

في كله زل

انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الذي صدر في التعلق لانه مثال وصورة له لا يعزب عنه شيء في الخارج البته

الحالة التي سميناها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم نبين قدمها وزيادتها على الذات

بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد تقدم ههنا اشكالات لكن لا وقت لنبينه الارادة ايضا الفعل والترك

والى جميع ما وقعت على السواء اذ لولم تجز تعلقها بالطرف الآخر في وقت لزم نفي القدرة وله اختيار

وان كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره تخصص لا مرجح ومخصص

لا مشاء وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم نفي كل ارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها

من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للهاوي بل المرجح هاوس

هذا من وجوه الممكن بلا موجود وترجح بلا مرجح في شيء قال قيل فمع تعلق كل ارادة لا يبقى الممكن من

الترك ويبقى له اختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض له اختيار الكنا ان كل ارادة لا يبقى

بعدها يجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق

بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المرادين زوال تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال

انها لا تكون ارادة المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم

العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في كل زمان ايجاد العالم واحداثه في وقته وتكمل هو بايجاد الزمان

الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له في كل عيان فان قيل لم لا يتردد في كل ما يتردد فيه الذي هو المراد كالعالم مثله

بانه اما ان لم يرد الارادة فيلزم قدمه او لا فيكون مع كونه ارادة جائز الوجود والعدم فلا يكون ارادة مرجحة

قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس كونه ارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود متعين بك لا نم

وقد منع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سيق من البرهان ولا استبعاد بانه يعلم في كل ان

العالم معدوم سيوجد ويعلم لا يجاد لا يبقى ذلك التعلق كما مر وقد مر مدفوع ما عرفت في المحيص الى السابق

ان تعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكمالها بالغير او لا فيلزم العبث والجواب ما مر غير مرة في بحث

قدرته قوله وصرفها تحكم لا نفي مذاهب المحققين فمنها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة

قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب

لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على ارادة ويلزم الدور او التسلسل قال قيل استناد الصفات الى الذات

انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث

فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات

للبارئ تعالى فيلزم حدوثه لان ما لا ينفك عن الحادث حادث اولا فيلزم افتقار في صفاته وكلاهما لانه الى الغير

فذاته يوجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه وله امتناع في اضافي الذات بمعلوم

حادثة هي متعلقات واضافات وله في صدورها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار

كلونها ما شرط بشرط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان يكفي في ثبوتها او نفيها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها ابدا دوام الذات من غير تغير واما ان لا يكفي فيتوقف انتفائها رد

ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك المر فيلزم

توقف الذات عليه لان المتوقف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف

على الممكن اولى بان يكون ممكنا فغاية الضعف لان حاله لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود

زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يخفى وقد تستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص

وبان كل امر من المطيع والعاصي يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما تشهد به في فطر

جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم

بذاته فان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله المبحث الرابع اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق

على اطلاق القول بانه مريد وشاء وذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا

بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان اختيار بنظر الى الطرف وعمل الى احدهما

والمريد بنظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الحاقي معنى ارادته فعدناه صفة فردية زائدة على الذات قائمة به

على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة راجعة لا محل وعند الكرامية صفة حادثة

قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند

الفلاسفة العلم بالنظام الكامل وعند الكعبي ارادته لفعله نفي العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين

من المعتزلة هي العلم بانفي الفعل من المصلحة لمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض

وهو بعض ما وقعت دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان تكون لصفة شانها التخصيص لامتناع

التخصيص بلا مخصص ولامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل عنه وتلك الصفة هي المسماة بالارادة

وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شانه التخصيص والترجيح لا طريق في المقدور

الفعل والترك على الآخر وبنسبة واحدة مقارنتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لخلو ذاتها

وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد وقت كذا ساد

على كونه ارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع الناجز عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد

في وقت كذا على الارادة وكل ولا تاخر علمه بوقوعه حالة ارادة الوقوع حالة وما نقل ان العلم تابع للوقوع فمعناه

تابع للوقوع

آنه يعلم

ومنها قول اكثر المعتزلة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا محل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون
صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض
وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض يقوم لا بمحل ضروري بل استدلالي فكيف حكم الذي هو استحالة قيامه بنفسه
وفساد بيّن ومنها قول الكعبي وكثير من المعتزلة ان ارادته تعالى بمعلوماته العناية بالمحلوقات ملوكها
من الكائن الا الكائن يريد في علم السابق على هذه الموجودات مع كل وقات الاثرية الغير المتناهية التي يجب ويلتقي ان
يقع كل موجود منها في واحد من تلك الوقات قالوا وهذا هو المقتضي للافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب بالعقول الجرة تقصد ولا ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل
الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض وكل امور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية
بنفي ما سميه كل ارادة وقد عرفت مرادهم بما حاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها
قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساهٍ ولفعل غيره هو له مريد حتى ان ما لا يكون
ما هو رايه لا يكون مراد الله ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا
على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته متعلقة بشيء دون شيء وفي وقت دون
وقت وانه قد امر العباد بما لم يشأه منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واذا امرنا
بشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الا غير ذلك مما لا يحصى
وله فرق بين المشيئة والارادة عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واصلية ازلية تتناول
ما شاء الله منها من حيث الحدوث والارادة حادثة متعلقة بتعدد المرادات واما الاشعري فاعترض على قول
النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة
الى ان ارادته ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب
جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل
والترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة و
اصحهما بانا لا نعلم من فعل المريد قطعا وانفاقا فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا مدح بها ويذم
ويثاب على فعلها ويعاقب قال الله تعالى يريدون ثواب الدنيا والله يريد الآخرة وقال الله تعالى منكم من
يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضروري الى
ان الفاعل هو الموثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا
لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد

بكونها فعله للمريد مجرد استنادها اليه كما في قولنا فعله ان يقع على كذا وبعجز عن كذا فهو لا يقتضي كونها
ليلزم التسلسل بل ان اريد انه انما يقع بطريق القصد ولا اختيار فمسلم لكن لا نسلم ان كل كائن فهو مراد له
وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل منهيا عنه وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وخالفت المعتزلة في كل هذا حيث ذهبوا الى انه يريد من الكفار والعصاة كل ما يامن والطاعة ولا يقع مرادا
ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح واطنبوا الكلام في ذلك
الا بحث كون فعال العالم من غايات الفعل لعلة خلق الاعمال قوله المبحث الخامس قد علم بالضرورة
من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع
اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر فهو حي
بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات
ثبت له بالعقل لبرائته عن ان يكون له ذلك بالقوة وكل ما كان وعلى الكل بانها صفات لمحال قطعا والخلو عن صفة
الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقدير لا يحتاج الى بيان ان الممات
والصمم والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان ما يصح اتصاف بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا يلزم من
ان الحيوة في الغايب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية منتهاهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين السبر والتقسيم
بان لا يجاد له ينصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا ينصف به ان لم يعرض آفات ثم اذا سبرنا صفات الحي
لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا فيلزم قضاء بمثله وكذا في حق الباري تعالى وانت خبير بما في هذا من الاشارة

كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات قوله خاتمة قال
وصف الباري تع باحكام كدراكات لان ادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة
والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك ينفيه ضد صوآفة فادل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر
على وجوب وصفه باحكام كدراكات ثم تقدس الباري تع عن كونه شاما ذائقا لا مسا فان هذه الصفات تنبئ
عن اتصالات تتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن صفات كدراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادركه
وكذا اللمس والذوق قوله المبحث السادس في انه متكلم تواتر النقول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تع عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد استدل على ذلك بدليل
عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص
باضداده
وانصاف الكلام وهو على الله تع محال وان توقف في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام لمحاكاة السكوت
فله ضفاء في ان المتكلم الحل من غير وعكس ان يكون المخلوق الحل من الخالق وله عراض والجواب كما مر في السمع
والبصر وبالجملة له ظله فلا رياب الملل والمذاهب في كون الباري تع متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وتع قدمه وحدوثه
فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تع منافية للسكوت وله آفة
كما في الخرس والطفولية هو بها آمرا ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا
عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتوراة وله ضلاف على العبارات وورد السمع
كما اذا ذكر الله تع بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفوا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام
الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت
الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالبها وترتيب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كلمة
مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الله ذلك قائمة بذات الله تع وتقدس وان المسموع من اصوات القراء
والمقروء من اسطر الكتاب نفس كلام الله وكفى بشاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليا
وعن بعضهم ان الجسم الذي ركب به القرآن فانتظم حروفا وسورها هو بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد
ما كان حادثا وبالجملة ذهبت الكرامية الى بعض الشاهد من البعض وان مخالفة الفرد اشنع من مخالفة
الدليل وذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تع وانه قول الله لا كلام وانما
كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث له محدث وفرقوا بينهم بان الكلام ابتداء ان كان قائما بالذات
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مبانيا للذات عبر محدث بخلقه كن له بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا
بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واختلفوا

لزم ما هو محال ولا سلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل عمن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها
لزم ان يكون له نسا بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا وله يرد عليه النقض بعلم الماشي وحسن الوجه
لان استحالته في حق الباري تع معلوم قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من كثرة وجوه له ستدلال في
امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان لكل وجه منها متفاوتة في القبول وله وعان ربما يحصل
للبعض من له طمئنان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع مافي كل واحد من مجال
المناقشة واما له عتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقيض وكيفية على الباري تع سوى له جماع المستند حجته
الا له ولة السمعية ولا خفاء في ثبوت له جماع وقيام له ولة السمعية القطعية على كونه حيا سميعا بصيرا فاي
حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يحتم بذلك من له يلاحظ له جماع عليه او
له يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلب التمسك بها وسائر له ولة السمعية كقوله انزال الكتب
وارسال الرسل فرع كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة
اصحابنا له صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بيناه في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر
قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لان مناط السمع بدون المسموع وله بصار بدون المبصر قلنا ما
لجواز ان يكون ظل من هذه صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف
بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم
كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما والملازم بط وجه اللزوم ان
الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان
المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر له حساسات تاثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية
تتبعه وليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب ان لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة في الشاهد
فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم وله صحة على لا شتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قوله
وعلى ما نقل المشهور من مذهب له شاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي
الحسن في ان كل حاسة من حواس ما هو علم ما محسوس على ما سبق وذكر في جواز ان يكون موجبها الا صفة العلم وكون السمع علما بالمسموعات
والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان المحل الواحد نوعا واحدا من العلم له انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا
يجوز ان يكون له صفة واحدة هو العلم لها تعلقات مختلفة هي انواع مختلفة بان تتعلق بالبصر مثلا تارة بحسب تحصل له حالة
ادراكية تناسب تعلقنا اياه وتارة بحسب تحصل له حالة ادراكية تناسب تعلقنا اياه قوله وعند العلامة وبعض المعتزلة
صيغة تكون بعلا وتفيد سماعها علما بالمسموعات وبعضهم لا يلزم ثبوت الصفة الزائدة على المبصرات وعلى هذا
فضله عن تعاورها والبصر ظهر الكف وجمعه معتزلة بعتزاله وله كتوفي على ان

من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق وله فتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم
ومن تبعهم من المتاخرين انه من جنس لا صوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلف يوقعه في اللوح المحفوظ
او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانما القران ما قراه القاري وخلفه الباري من لا صوات المنقطعة والحروف المنتظمة
وذهب الحبائي الى انه جنس الحروف فسمع عند سماع لا صوات ويوجد بنظم الحروف وكتبها وبقي عند المكتوب والحفظ وتقوم
باللوح المحفوظ وبكل مصحف وبكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها
ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تع
وهو انه من صفات الله تع وهي قديمة وله خ حروف وهو انه من جنس لا صوات وهي حادثة فاضطر القوم الى الفتح
خ احد القياسين ومنع بعض المحققين ضرورة امتناع حقيقة التفصيل فخصت المعتزلة كونه من صفات الله تع
والكرامية كون كل صفة قديمة ولا شاعرة كونه من جنس لا صوات والحروف والحنابلة كون المنتظم من الحروف حادثا
ولا عبرة لكلام الحنابلة والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفسي ونفيه
وان القران هو او هذا الملفوظ من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم
في قدم النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القران ينبغي ان يحمل ما نقل عن
مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف بضع سنة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القران فهو كافر
قوله لنا استدلال على قدم كلام الله تع وكونه نفسيا لاحسيا بوجهين له وان المتكلم من قام به الكلام
لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تع لا يسمى بخالق الا صوات
مصوتا واما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا
ان موجد هو الله تع كما هو راى اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تع لا يجوز ان يكون هو الحسي
اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة انه لم يكن اولا وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق
بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق تبين
من ذلك في بحث الكلم والحادث يمتنع قيامه بذات الله تع لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى النفسي اذ لا ثالث فيطلق
عليه اسم الكلام وان لم يكن قد عالما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح
الفعل فهو صفة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشئ ولو سلم فانما يقوم بلسانه
لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم
من الحروف قد لا يكون مترتبا لجواز ان يكون قديما كالقائم بنفس الحافظ ولما حاصل على العارف من طباع فيه نفسي الكلام وانما لزوم
الترتيب والتلفظ والقراءة لعدم مساعدة آلة له فالقران القراءة الذي هو اسم للمنتظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الباري تع

اجيب بان المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتبا له جزاء ممنوع البقاء ثابت
ضرورة وما ذكر تم سننا قوله اما له قلت فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى له بقاء وسيأتي له عوارض
السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا نشترط القيام بجزء من اجزاء
المحل كالمسامع والبصر والذايف وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا
واما الكتابة فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المحفوظة
في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصورة بذات الله تع وتقدسي ليس بمعقول
وان كان غير مترتب له جزاء كحرف واحد مثلا والله اعلم والوجه الثاني من يورد صيغة امر او نهي
او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام
الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الماضي والمضارع والامر
ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع بالجري على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وحديث النفس
يعترف به ابو هاشم وتسميه الخواطر معاينة للعلم ولان ما سيأتي في الاخبار ولان الغير الطلبي في
غاية الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو كراهة وان قولنا اريد منك هذا الفعل هو اطلبه في نفسي
او اطلبه ولا اريد تناقض وسيأتي في فصل له فعال واستدل القوم على معاينة للعلم بان الرجل قد
يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك
عند له عند ذا ومن ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه اراد ان فعل يصير سببا لاعتقاد
المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او اراد به بما اخبر به لم يكن بعيدا لكني لم اجد في كلامهم وانا قد وجدت في
كلام امام الحرمين من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا يتم وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين
المذكورتين بل اقصى ما هو مجرد اظهار امارات لها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في لم يشاء فان قالوا
الذي يجدنا في نفسه هو اراده جعل اللفظ الصادر عنه امرا على حد ما يجاب او ايجاب فهذا بط لانه اللفظ ينفهم
مع ان الطلب الحالي والماضي لا يراد بل يتعلق به علم والضرورة بعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس كذلك
ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير والضرورة بعلم انها ليست ترجمة عن اراده جعلها على صفة بل امر
له فتضاء وله يجاب ولحق ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم
بالنفس يقولون في نفسي كلام وتر قرات في نفسه مقالة وقال له ضطل ان الكلام لغة الفواد وانما جعل
اللسان على الفواد دليله وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري تع متكلم وانه يمتنع قيام
الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي وقد عالما مريد فاعلا بذات الباري تع هو
المتلو المنتظم بالحروف المسموعة المكتوبة في المصاحف المحفوظة في القلوب المقروء بالالسنة المسموع بالاذان هو
ان القران هو هذا الكلام والصبيان في العوام في دين النبي عليه

من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد والمختم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ما ظاهر
وثبت بالنص والاجماع من حواشي القرآن اعني يصدق على هذا المؤلف الحادث الا المعنى القديم وجوابها انه لا نزاع
في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور وشهرة الخلاف على هذا المؤلف الحادث
وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف
وسمات الحروف قوله وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر كقوله تعالى وهذا ذكر مبارك
وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى
انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي عليه بشهادة
النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى لخلو اللفظ فانه وان كان عرضا
لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا
لحفظته الحفظة والكتبة الكتبة ثم انزله منها بلسان جبريل الى النبي عليه شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل
المكتوب في المصحف هو الصور وكل اشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف
هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي حتما فلا
يكون ذلك من خواص الحوادث قلنا معناه انه يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في
الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن لخفي الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي
فان قيل وقوع كلمة كي عقيب اداة التكوين له اشياء على ما يعطيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم
لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معناه اي ليس قولنا لشيء مما يقصد ايجاده واحداثه كما في قوله عليه وآله
لا مرء ما نوى يقتضي فوات ما اذا لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسل وان جعلتم
هذا الكلام لا حقيقة بل مجازا عن سرعة الايجاد فله دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا لشيء
من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما
قولي لاحد من الناس عند ارشادك الا اقول لم تعلم لم يدل على انك تقول تعلم بكل واحد بل على انك لو قلت في
حقه شيئا لم يكن الا هذا القول قوله لا بحرف دائم والمشهور في كلام اصحابنا ان ليس اطلاق كلام
الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة لا يعني انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير
الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان لله اختصاصا آخر بالتسمية وهو انه اخترعه بان اوجد اولا
له شكالا في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ اولا صوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول
كريم اولسان النبي عليه لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص

قوله بل هو قرآن مجيد الخ اذا اردناه قوله لكن

ان

العالم

القائم باول لسان اخترعه الله به فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له
لا في حيث
تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري نفس الاصل وهكذا الحكم في كل شعر او
كتاب يضاف الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع حيث لا يصدق على البعض وقد يجعل
اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح
وبالجملة كما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فيما عتبار الوضع النوعية
وما يقال انه حكاية عن كلام الله وما تالى له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوضع
الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس فيما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح
فيراد به الكلام النفسي القديم الذي هو الصفة لان ذلك ينافيه ومنعه امن القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأويل واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي كما ذكره قوله وهذا
جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العرفي المنزل المقروء والمسموع المكتوب الى آخر الخواص هو
المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا او وصفا للمدلول بوصف
الدالة عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا
ان القراءة حادثة اعني اصوات القاري التي هي من الكسابي يؤمر بها تارة ايجابا او ندبا وينهى عنها اخرى
وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب وكذا حروف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ
في الصدور المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة
المفهوم من المخطوط ومن له صوات المسموعة وكذا المنزل اذ معناه انه نزل ان جبريل عليه السلام ادرك
كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي عليه ما فهم عند سدرة المنتهى من غير
نقل الذات الكلام فان قيل ان اريد بكلام الله المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار
تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا ان اريد به المعنى لانا نريد بسماعنا فهم من له صوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كلمه الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام
عبد الله سلام انه سمع كلاما ليس كسائر كلامه لله تعالى بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا
على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت
والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمعه من جهة كل احد بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه الزم موسى عليه
فافهم كلاما هو صوت لا في محل من غير كيف لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وكان شيخنا ابو اسحق

له سفرائی قال له سنا اتفقوا علی انه لا یمکن سماع غیر الصوت الا ان منهم من بنی القول بذلک ومنهم من قال
لما کان المعنی القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت کان مسموعا والا فاللفظ لا معنوی
قوله الوجه الثالث ان کلامه لو کان ازلیا الی آخر ذلک وصدقه یقتضی سبق وقوع النسبة
ولا تصور للسبق علی کل زمن فتعین الکذب وهو مح اما اولا فباجماع العلماء واما ثانیا فبما تواتر
من اخبار کل نبیاء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غیر توقف علی ثبوت کلام الله فضلا عن صدقه
واما ثالثا فلان الکذب نقص باتفاق العقلاء وهو علی الله مح لما فیه من امارة العجز او الجهل او
العبث واما رابعا فلانه لو اتصف فی کل زل بالکذب فی خبر قبل الاخبار صدقه فیه لان ما ثبت
فرعه امتنع عدمه لکنا نعلم بالضرورة ان من علم النبوة لا یمتنع علیه ان یخبر عنا بما هو علیه وطریق
اطراد هذا الوجه فی الکلام المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن کلامه کل زل وصریح الصدق والکذب
الا المعنی واما استحالة النقص ففی کلام البعض انه لا یتم الا علی رای المعتزلة القائلین بالقبح العقلی قال
امام الحرمین لا یمکن التمسک فی تنزیه الرب تع عن الکذب بکونه نقصا لان الکذب عندنا لا یقبح لعینه
وقال صاحب التلخیص الحکم بان الکذب نقص ان کان عقلیا کان قولا بحسن الاشیاء وقبحها عقلا وان کان سمعیا
لزم الدور وهذا مبنی علی ما مر ان مرجع کونه صفة الی کلام الله تع وصدقه وان تصدیقه النبی علیه
بالمعجزة اخبار خاص وقد عرفت ما فیه وقال صاحب المواقف لم یظهر لی فرق بین النقص فی الفعل وبین القبح
العقلی بل هو هو بعینه وانا اتعجب من کلام هولاء المحققین المواقفین علی محل النزاع فی مسئلة الحسن
والقبح والجواب ان کلامه تع لا یتصف بالماضی والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما یتصف
بذلک فیما لا یزال بحسب تعلقات حدوث له زمنه وله وقات وتخفیف هذا مع القول بان لا زلی
هو لول اللفظی غیر جید وکذا القول بان المتصف بالمضی وغیره انما هو اللفظ الحادث دون المعنی
القدیم قوله الرابع تقریره ان کلامه تع یشتمل علی امر ونهی واخبار واستخبار وغیر ذلک
فلو کان ازلیا لزم له مورد الامر والنهی بالامور والنهی عنها وکلا اخبار بالماضی والمستقبل وکلا استخبار بالمخاطب
وکل ذلک سفه وعبث ولا یجوز ان ینسب الی الحکیم تع وتقدس واجیب بوجوه احدها لعبد الله بن
سعید القطان وهو ان کلامه فی الازل لیس بامر ولا نهی ولا خبر ولا غیر ذلک وانما یصیر احد الاقسام
فیما لا یزال فاذا قیل وجوه الحسن من غیر ان یکون احد الانواع لیس بمعقول وایضا التغیر علی
القدیم مح قلنا اراد به انه امر واحد یعرض له التنوع بحسب تعلقات الحادث من غیر ان تتغیر
ذاته وثانیها ان وجوه المخاطبات انما یلزم فی الکلام اللسانی واما النفسی فیکفیه وجود التعلق وثالثها ان الامر او العموم انما یلزم

لو خوطب المعدوم وامر فی عدمه واما علی تقدیر وجوده بان یکون طلبا للفعل ممن سیکون فلا نحا فی طلب الوجود
اخبر صادق بانه سیولد وکما فی خطاب النبی بامر امته وتواهیه کما یکلف بولد الی یوم القیمة اذا اختص
خطابا نه باهل عصره وثبوت الحکم فیمن عداهم بطریق القیاس بعید جدا ثم لو قیل خطاب الحاضرین قصدا
والغایبین والمعدومین ضمنا وتبعا لیس من التسفه فی شیء کان شیئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور
من الجمهور وکلامهم متردد فی ان مفاده ان المعدوم مامور فی الازل بان یمتثل ویاتی بالفعل علی تقدیر الوجود
او المعدوم لیس بمامور فی الازل لکن لما استمر له مرکل زل الی ان وجوده صار بعد الوجود مامورا وایضا
ان السفه هو ان یخلو عن الحکمة والعاقبة الحمیدة وما یتعلق بها والقدیم لیس کذلک اذ لا یطلب بشیء حکمة
وغرضا وخامسها ان السفه هو الخالی عن الحکمة بالکلیة ولکه مر لا زل لیس کذلک لترتب الحکمة علیه فیما لا یزال
قوله الوجه الخامس والسادس من کلام المعتزلة ان لا امر لو کان ازلیا لکان التکلیف بالفعل
ابدا حاصلا فی دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وانه باطل بالاجماع وجوابهما ان الکلام وان کان ازلیا الکلی تعلقاتها بالاشخاص ولا فعل حادث
بارادة من الله تع واختیار فیتعلق کل امر بفعل زید مثلا بعد بلوغه ویقطع عند موته وتتعلق الکلام
بموسی حیا فی الطور علی انک اذا تحققت والمحصت بالطور سماع الکلام وظهوره وبهذا خرج الجواب عن
الوجه السابع وهو ان القدیم یستوی نسبته الی جمیع ما یصح تعلقه به فما فی العلم والقدرة فیتعلقان بالامر والنهی
بکل فعل حتی یکون المامور منهیا وبالعکس ولا زم بط قطعا وهذا الوجه علیه ما حب الانقوار بالحسن
والقبح لذات الفعل لیمتنع صحة تعلق الامر بما تتعلق به النهی وبالعکس قوله خاتمة المدعی ان الکلام
لا زلی واحد وقال عبد الله بن سعید انه فی الازل لیس شیئا مر لا قام وانما یصیر احدها فیما لا یزال
وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازی هو فی الازل خبر ومرجع البواقی الیه لان الامر بالشیء اخبار بالمخاطب
فاعلم الثواب وثارکه العقاب والنهی بالعکس وعلی هذا القیاس وضعفه ظ لان ذلک لازم لامر والنهی
لا حقیقتهما ولا قرب ما ذکره امام الحرمین وهو ان ثبوت الکلام انما هو بالسمع دون العقل ولم یرد بالتعدد
بل التعدد لاجماع علی ان کلام الله قدیم ولم یمتنع التکلم بالامر والنهی والخبر وغیرها بکلام واحد فحکمنا بانه واحد
تتعلق بجمیع المتعلقات کما فی سایر الصفات وانما کانت العقل قاصرة عن ادراک کنه هذا المعنی وانا
تحققت فالامر کذلک فی الذات وجمیع الصفات وقد استدل علی وحدة الکلام بانه لو تعدد لم یخبر فی عدة
لان نسبة الموجب الی جمیع الاعداد علی السواء وقد مر مثل ذلک فی القدرة قوله المبحث السابع فی صفات
اختلف فی بعضها اختلف فیها اهل الحق القائلون بالصفات کالذاتیة زعم بعض الظاهریین انها لا صفة لله تع وراء السبعة

المذكورة لوجهين احدهما انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه وردّ بمنع المقدمتين وثانيهما انا
مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر
العارفين الكاملين ولالزم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقايص وهما لا يدلان على صفة اخرى وردّ بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فاذا دريك
ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولانا نمنع انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا قديما وحراما
مشتملا على الصفات المختلف فيها البقاء اتبعنا الشرع لا شعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب
باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب ولا اضافات
ويلوح آ وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زايد عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة
وذهب الكثر عن الا انه ليس صفة زايدة الوجود احدها ان المعقول من استمرار الوجود لا معنى له لذلك
سوى الوجود من الثاني الى الزمان الثاني بعد زمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي
ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول
ابدا واذا فقر في البقاء بصفة لها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم الخ اظهر لانه يؤدي الى ان الواجب موجود
في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان للازم ليس الا افتقار صفة لا صفة اخرى
تنشأ من الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بشيء لان الوجود
ليس من الذات ولو سلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو كان
باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف كل في الزمان الثاني
على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان
لم يفتقر احدهما الى الآخر بل افتقر كل منهما الى صاحبه لزم تعدد الواجب لان الملاك في الذات
والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه
والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مع لان افتقار
الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زايدة على الذات قايمة به كانت باقية بالضرورة
وهو فاسد لانه كان لها بقاء فننقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم تكن له
بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لانا نمنع انه ليس
فلنا في الجواز لم لا يكون الباري هو باقيا ببقاء هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء كوجوه الوجوه على ما
هو راي الشيخ ولانا نمنع زيادة العلم والقدرة ونعارض هما على ما هو راي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري نفسه

وغير ذلك
وقدم القدم
او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات لله فكون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود
فاورد له اشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذا سايل الصفات مع امتناع ان يكون
البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فليلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء آخر لم يقل بهما احد وللقوم في
التفصي عن هذا الاشكال وجوه لا وال لبعض القدماء ان نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات
باقية ليلزم الخ وفساده بيّن لان كون الصفة كذا لذاتها باقية ضروري الثاني لبعض كما شاعرة وينسب الى
الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سايل الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه له استناد بانه لما
ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقاء بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زايد واحد لاستحالة
قيام المعنى بالمعنى ثبت ان لكل منها باق بقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما
وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقائه وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه
عالما وهذا ظاهر ان الجسم كائن في المكان يكون لحصه ويزيد عليه ضرورة لحقيقة هذا الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا
الكون كما يكون هو نفسه لا زايد عليه قايم به ولم يكن العلم عالما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء بقاء للذات
ليلزم كونه عالما باقيا بشيء واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم
وهو ممنوع قلنا لا نسلم استحالة ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس
بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس عالما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات
عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو راي المعتزلة قلنا ما سيجيء في بحث زيادة
الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون
بقاء الذات نفسه ولا يثبت كون بقاء الذات صفة زايدة فان قيل لو صح زيادة الصفة لامكن ولو امكن
لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان لو صح عدم تكثر القدماء لانقطع
الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفا
بخلاف الجوهر مع اعراضه فلزم ان لا يكون بقاؤها بقاءها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه
ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قايمة بالغير فكذا بصفة قايمة ليست نفسه وكل شيء واما كونه عرضا باينا لو كانت الصفات
باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلم قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة كون الصفة
وقد صح كون العلم مثلا باقيا بحلا في كونه قادرا وقوله ومنها التكوين اشهر الاقوال عن الشيخ ابي منصور
الماتريدي واتباعه الذين ينسبون الى اقوالهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي
حنيفة والطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق واشار الى هذا وفسر باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود وهو الطعن في

اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا
عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقتوانها بالارادة والجزم
في اثباته ان الباري تع مكون للاشياء اجماعا وطويدوس ضعف التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد وان يكون
ازليته لا متناع قيام الحوادث بذاته تع ثم تختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار من حيث حصول المخلوقات
به يسمى تخليقا وله رزاقا يسمى ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب
بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولانم ان التاثير وله لجاد كذلك بل هو معنى يعقل مضافا
الى المؤثر الى كل ما تؤثر فيه فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه احدها
ان الباري تع يمدح في كلامه كل ذي بانه الخالق الباري المصور فلو لم تثبت التخليق والتصوير في كل ازل بل فيما
لا يزال لكان ذلك مدحا من الله تع بما ليس فيه محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال
واجيب بانه لما لم يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله اي معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في كل ازل ولا اخبار عن الشيء في كل ازل لا تقتضي ثبوته
فيه كذلك في الارض والسماء وله نبياء وغير ذلك نعم هو في كل ازل بحيث يحصل به هذه التعلقات وله اضافات فيما
لا يزال عالم من صفات الكمال وثانيها ان كل شاعر يعولون في قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان يقول
له كن فيكون انه قد جرت العادة له بانه تكون له اشياء لا وقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا تعني بصفة التكوين
الا هذا واجيب بانه ح يعود الى صفة الكلام وله يثبت صفة اخرى على الاكثرين ليجعلوه هو مجازا عن مطلق
له جاد والتكوين لما لم من كمال العلم وله راد وثالثها ان التكوين وله يجاد صفة كمال فلو خلا عنها في ازل لكان
نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في كل ازل ولانم ان التكوين وله جاد بالفعل كذلك
نعم هو في كل ازل قادر عليه ولا كلام ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين احدهما انه لا معقول من التكوين الا
له حداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين في كل ازل ولا خفاء في انه اضافة
يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى كل ما تؤثر فيه فلا يكون موجودا عينا ثابتا في كل ازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم
ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل في كل ما تؤثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها تكون
له شيئا لا وقاتها ويخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة و
متعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجوه المكون في وقته على انه لو اريد
بالتكوين نفس له حداث وله خراج من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان داعما مسمى الى زمان
وجود المخلوق وترتيبه عليه لم يكن هذا الفعال كالشرع المؤثر ومختلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن
كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم في التكوين الذي

والقدرة ص

الوجه

تكون من لوازم التي له بقاء لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك
المقترنة بارادته كيف قد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي انها تؤثر بالفعل وتجب صدوره
له تع عند انضمام له راد وة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة له احد طرفي الفعل والترك
له تكون الا جائز التاثير فلهذا له يلزم وجوه جميع المقدورات وما ذكرنا من ان القدرة جائزة التاثير وانما
تجب بالارادة قال له مام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين يكون تاثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز
فلا يتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا تكون الواجب مختارا بل موجبا وله يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب
للاحف لا ينافي له خيار له معناه انه تع اذا اراد حلف من مقدوراته لم يمكن حصول ذلك الشيء منه واجبا لان هذا هو
القسم له قول اعني ما يكون تاثيرها بالنظر الى نفسها على سبيل الجواز فصل وما نقل قال اشتهر عن له شعري ان التاثير نفي لكل
والتكوين نفي المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غني عن التنبيه فضله عن الدليل والذي يشعر به كلام
بعض له صحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوقات حيث لا يفهم منه عند له طلاق في غيره سواء جعلناه حقيقة
فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر في
شيء واوجد بعد ما لم يكن موثرا فالذي حصل في الخارج هو له تع لا غير واما حقيقة له حداث وله يجاد فاعتبار عقلي
له لحف له في له عيان وقد ثبت ذلك له مور العامة فصل العدم اثبته ابن سعيد صفة بها يكون الباري تع
قديما واثبت الرحمة والكلام والرضى صفات وراء له راد وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك
الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم فصل ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها
الحقيقية مثل له مستوآ في قوله تع الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تع يد الله مغلولة وما منعك
ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تع ويبقى وجه ربك والعين في قوله تع ولتصنع على عيني وتجري باعيننا
فعن الشيخ ان كلا منها صفة زايدة وعن الجمهور وبواطن قولي الشيخ انها مجازات فاله مستوآ مجاز عن
له ستيلاء او تمثيل وتصوير لعظم الله تع واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجه والعين عن البصر فان
قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم عليه سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله
باعيننا اجيب انه اريد بكمال القدرة وتخصيص آدم عليه تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالكلاءة
بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان من الملك بمرأى ومسمع اذا كان بحيث يحفظه عنايته ويكشف رعايته وقيل
المراد له عين التي تفجرت من له رض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان فان قولنا له مستوآ مجاز عن
له ستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة
والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابراز هاني الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص

قوله الفصل الرابع في احواله من انه هل يرى وهل علم العلم بحقيقته وفيه خلاف لكن قولنا في رؤيته
ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة عن ذلك
علوا كبيرا ولا نزاع للمخالفين في جواز كه تكشف والتمام الى العلم وله لنا في امتناع ان يتسلم صورة من الحواس في
العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة او راكبة مستلزمة لذلك واما النزاع انا اذا
السمي علما جزاء وبسيم كان نوعا من المعرفة
فتحنا العين حصل نوع آخر من كه ادراك فوق
في جهة ومكان فمثل هذه الحالة كه وراكبة مثل
منزها عن الجهة والمكان ولم يتصوره صحاب على ادلة الوقوع مع
وما يرفعها الخصم لمنع امكان المط فاحتاجوا الى الاثبات لكه مكان اولا والوقوع
والشيء سيما فيما ورد به الشرع مولكه مكان هالم يرد عنه الضرورة او البرهان في ادعى
انا محي في مقام النظر ولكه مستدلا ادوه المناظر ولكه حتى احتاج فلن قيل المعول عليه من ادلته لكه مكان ايضا سمعي
لان احد مقدمتيه وهو ان موسى عليه طلب الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دوه العقل قلنا
نعم لكنه قطعي لان النزاع في امكانه بل وقوعه وقول لنا مر المنقول قوله تع حكاية رب ارني انظر اليك كه بينة ولكه مستدلا
فيها من وجهين احدهما انه لو لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه ولللازم بط بالنص ولكه اجماع والتواتر وتسليم الحكم
وجه اللزوم انه ان كان عالما بامتناعه وما يجوز عليه وحاله يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء له يليق بالانبياء وان كان
جاهلا لم يصح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على
الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع عند تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض المعتزلة
بوجوه كه قول ان موسى لم يطلب الرؤية بل علم امتناعها لان ذلم انها الذي هو العلم الضروري التابع لعلم اضطراري
اي آية آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اما عن قوله لن
ترانى لانه نفى لرؤيته تع باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية آياته والعلامة كيف وموسى عالم بربه وبسمع كلامه وجعل
يناجيه ويخاطبه واخبر من عنده بايات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وان كمال الجبل اعظم آياته فكيف يستقيم
نفي رؤية كل آية وايضا كل آية انما هي عند ان كمال الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية
المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في كه ردت والامام الرحبي وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت
العلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت بالى سهو او ما قول بان النظر عن الرؤية فرضه وصلها والا فليس في لا يه وصل الرؤية بالى
الثالث للمحاظ واتباعه ان موسى عليه انما سال الرؤية لاجل قومه حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
واضاف السؤال الى نفسه لمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا
مع مخالفته الظاهر من حيث لم يقل ارهم ينظروا البك فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز

لموسى

لنا

لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون
واما ثانيا فلانه لم يبين لهم كه امتناع بل غايته كه خبار بعدم الوقوع واما اخذتهم الصاعقة لتقصيرهم التعنت والالزام على
موسى لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانه نهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية
من طلب المحال ومشاهدة ما جرى من كه حوال وكه هوال والا لم يفد الطلب والجواب انهم وان سمعوا الجواب منه
المخبر بانه كلام الله نع والمعتزلة تجيز وافي هذا المقام فمن عجائبهم انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا استحالة الرؤية وطلبوا
جوازه عند سماع الكلام واختار موسى عليه في الرد عليهم طريق السؤال والجواب عن الله نع ليكون اوقع عندهم واهدى
الى الحق وثانيا انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان وله كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا
واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر وله نقولوا لموسى انما لنفسه لراه
لتعلق فرد وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين وله حاضرين عند
سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله نع واما الحاضرون هم السبعون المختارون وله يتصور منهم علم تصديق موسى عليه
في كه خبار بامتناع الرؤية وله قابلة للسؤال لحضرتهم عن تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعهم فيخبروا السائلين ولا شك
انهم اذا لم يقبلوا من موسى عليه مع تائيد بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سال الرؤية مع علم بامتناعها
لزيادة الطمانينة بعاضد دليل العمل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا
له يشعر ان يكون بطريق طلب المحال المعلوم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله نع له تتوقف على العلم
بصحة الرؤية فيجوز ان يكون له اشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سالها
منه فطلب العلم نا بعد ترك طريقه كه مستدلا له او خطر بباله اوكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجيب اما السؤال
لتبيين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله به بما يجوز عليه وماله يجوز عليه او وقوعه
في المعرفة من جنايته المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه كه عن اضافات على قانون
المناظرة انا لا نم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آياته وعلامته ولو سلم فلا نم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون لغرض
ان شاء الله او زيادة اطمينان الغير ولو سلم فلا نم استحالة جهل موسى عليه مثل هذه المسائل فعلمنا تطبيق كه جوبة واما كه عن
على الوجه الثاني طريق كه مستدلا له فمنوع وجوه اربعة اما لا نم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون
لكنه علق بما عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل وانه كان ولا نم امكان كه مستقرا ح والجواب ان لا استقرار
حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان كه مكان الذاتي لا تزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال
جعل الدار الا فيما يجوز ان لا يكون كذا واما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا لما ان قيام زيد حال قعوده ممكن
وبالعكس واجتماعهما ممتنع وما قال ان لا استقرار مع الحركة مم اريد به اجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان
اريد المعيد بالمعنى فمم فان قيل فذ جعلتم له عم وهو كه مكان الذاتي مستلزما للاخص وهو كه مستقرا فلتم العموم

والخصوص بينهما اعم هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي يمكن ابدًا وقد يقال في الجواب وهو انه علقها على استقرار الجبل
من حيث هو من غير تقييد وهو ممكن في نفسه ويرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد
استقرار الجبل من حيث هو الممكن في المستقبل وعقب النظر بدليل الفناء وان فلا يرد السكون السابق او لله حق فان قيل

التعليق — وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط
التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا
لا بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم كل ممكان قصدا ولم يقصد
وقد يثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدًا لتساوي كل زمنه فكانت محالا
وهذا في غاية الفساد وراتعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع
الشرط واما اذا كان القصد الى كل فناط الكلي عند وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا ورد بان الآية
على هذا طراد لا منع على كل فناط ويسمى الكلام على القرائن وقد يقال ان في الآية وجهين آخرين من كل مستقل لان احدهما
انه قال لن تراني ولم يقل لست مرئيًا على ما هو مقتضى المقام او امتنعت الرؤية واخطأ السائلون وثانيهما انه خاطب النجلي
للجبل انه ظهر عليه بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحياة والرؤية فراه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضعفها

ظ قوله وثانيها الخ تمسك المعتزلة ومن وافقهم من اهل السنة على امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر وكل عرض يصلح
للضرورة كالالوان والطعوم والروائح والاصوات والاكوان والتفاوت الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي
الطول الذي هو جواهر عندهم انه عرض ورد بانه مدرك الطول بجهة تالفة على من الجواهر في سمت ما لم يخطر بالبال شيء من
كل عرض وقد يستدل على رؤية القبيلتين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من كل جسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من كل الوان كالسواد
والبياض من غير ان يقوم شيء منها بآلة كل بصار وبالجملة لما صحت رؤيتها وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند
العدم لزم ان تكون لها علة لاستحالة الترجيح بلا مرجح وان تكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل
الواحد بعلتين وهي اما الوجود واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم وهو اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو امر مشترك فيه الواجب
لما مر فوجب الوجود فلزم صحة رؤيته وهو الخلط واعترض عليه بوجوه يظهر اكثرها بادنى تأمل اما على كلام امام الحرمين من
ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لان المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فلا اعتراض لكن لا وجه ان الصحة بمعناها
كما مكان وهو امر اعتباري لا يتعلق بالعلة موجودة بل تكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان حاله لا تخلو
لم في كل عيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثالث انه حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان كل ممكان ايضا
مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان كل ممكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية
به كيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح الرؤية وهو ضروري الرابع ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل
صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالعلل
النوعي قد تعلل علتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق

الرؤية

الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما اشتركا فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ونذركه
ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرًا او عرضًا فضلا ان ندرك ما هو زيد من خصوصيته له حتى ما كونه انسانا
او فرسًا سوادًا او خضرة بل ربما نرى زيدًا بان نتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض
ثم قد نفصله الى هاله من تفاصيل الجواهر وكل اعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا يعلمها عند ما سئلنا عنها
وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما نتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض لا الخصوصيات التي
بها كل افتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان ثبوت كون الوجود هو العلة
وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتها صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية
الجوهر او العرضية شرطا لها وخصوصية الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود
الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا وكل ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتخلف الرؤية
لا لصحتها وقد تعترض بوجوه اخر كلها وكل منع لاشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته و
لا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة كل انسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود
غاية الامر ان الاعراض لا يرد على كلامهم محمولا على ظاهره واما بعد تخصيص ان الوجود هو الشيء
الهوية فاشتراكه ضروري ثم انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح و
الاعتقادات والقدرة والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب
منع بطلانه وانما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جرى العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك وما ذكر من الخصم مجرد استبعاد ثم نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك
بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو ممنوع والجواب انها امر اعتباري محض لا يتحقق
علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع
من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بالا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة العلم ونحوه فغير وارد
كما نصا وان ضعف هذا الدليل جدًا وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا ما يتعلق الرؤية يكون المرئي من كل وجه
وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم بان المرئي هو الوجود فقط وان لا بصر اختلف في المختلفات
بل نعلم بالضرورة وهذا مكابرة لانا نقضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قوله وعلى الوقوع
لاجماع والنص اما لاجماع لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد اجمعوا عليه بالاجماع والنص
اما لاجماع فانعقاد الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظاهرها حتى روى
حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم رؤيتها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله
واما مجاز عنها لكونه عيانا عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للرؤية وقد تعذر ههنا لخلفه لامتناع المقابلة والجهة فيتعين

الرؤية لكونها اقوب المجازات بحيث التحق بالحقايق بنهاية العرف والتقديم بمجرد له اهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر
او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كانهم لا ينظرون الى ما سواه
ولا يرون الا الله واعترض بان الى هي ظ ليست حرفا قابل اسما بمعنى النعمة واحد كالآء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في
قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى اضافي فلا يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر ووجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن ربانى بالفلاح وقوله وشعث ينظرون الابلال كما نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلائق ينظرونه
سبحانه بنظر الحجيج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها الا اضافيا بما لا يقتضيها
الرؤية مثل الشدة ولكراهة والرضى والسخط والذلة والخشوع ونحقيقه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال
فلم أره قال الله تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية الحسية باوجه حاصل ما ذكره
حرف المضاف الى ناظرة اليها على ما ذكره عياض وكثير من المفسرين وبالجملة فله خفاء فان ما ذكرنا
احتمالات يدفع كلها ضجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح
والسرور ولا اخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلايم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موذن احيانا فهو بالغم
والحزن والتعلق وضيق الصدر اجيد وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت
من اللغة فله خفاء في بعد وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة
التفسير في القرون الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سببا المستند الى الوجه
بمعنى الانتظار مما يثبت عن اللغوات ولم يدل عليه لها بيان لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتاويلان الاخفى و
باعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او عن المجاز المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعين
المحذوف وتمام الكلام في كل هذه الاحتمالات المحررة من قبل المعتزلة على ما ستجيء بالاية والتفصي عنها من
قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام الكبير فان قيل المضاف انما لا يفيد القطع ولا ينفي له احتمال ومنه قوله
مع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون صغرى شاتي الكفار وحقهم يكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين
وهو الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فتسمى جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد به الخبر كما ستجيء
وقوله لا يبقى ما ذكر البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هو التفضل قلنا قبل الرؤية
امور اخر واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها احرى ان يعد في الحسنى
يه للاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما تنظرون هذا القمر لا تضامون
نهم ومنها ما روى عن صهيب انه قال قرا رسول الله صلعم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة
حظ اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجز كم
الوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا وتبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال
بعضا ولا لمحكم مشقة تحمل في رؤية الهلال
الثاء من الضيم وهو الظلم واصله تضيموه
قبلها وقلبت الفا ثم حذفت لسكون الرؤية لا تضيم بعضكم
ضا وقيل معناه على هذا لا تشكون ولم يجز في كتب اللغة التي بلغنا

فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان
منزلة اللين ينظرون الى ازواجهم وقصورهم ونعيمهم وخدمهم وسررهم مسيرة الف سنة واكرمهم على الله يعني ينظر
الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله عليه السلام وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذا كما ترى
ممن لو تقبل من اية الحديث الا انها احاد ولم تبلغ مبلغ المتواتر وقد صح هذا كما ترى
وصحيحه بعضها على صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقليه اصولها ثلثة لو كان مرئيا لكان مرئيا للمعتزلة شبهة عقلية
لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالزائد كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا
التفصيل لان المرئي هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا حامله الصورة كالوجه مثلا ويدعوه في
لزوم المقابلة الضرورة ويقر عوده على ذكر وجوها من لا استدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيزه
رح ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن او في خارج البدن
او فيها ولكان في الجهة او خارج الجهة او فيها اذ لا نعقل الرؤية ان لم تكن فيها ولا خارجة عنها ولانتفاء المقابلة
ولكان المرئي اما كلها فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون منبعضا متحيزا وهذا كله في العلم فانه انما
تتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة
او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا لبعض كل احد بتمامه فيتكثر
او لا بتمامه فيتحيز او منفصلا عنها فتكون على مسافة واما على التعاقب فمع استوائهم في سلامة الحواس
فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر معها في الجنة فيكون على جهة منه مزورة
ان رؤية الشيء لا تعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط
الرؤية وحديث غلبة اهل المرئيين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من كلام
الله تعالى شاء ولا شيء شاء وعوى الضرورة فيما نازع فيه لجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم
فلا يلزم في الغايب لان الرؤيتين مختلفتان واما البهية لا محالة فيجوز اضافتها في الشروط واللوازم وهذا هو
بالكيف بمعنى خلقها او الرائي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهم ارباب البصيرات فيعترضون با
من افعال العبد او كسب من اكتسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا
كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها با
بالاتكاف التام وعندنا بالعلم الضروري قوله الثانية الشبهة الثانية شبهة الشعاع ولا نطباع وهي ان الرؤية اما
باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع شبح المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر لا
فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا امر مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو في
الشاهد دون الغايب اما على تقدير اختلاف المرئيين بالماهية فظ واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية
الواحدة بطرق مختلفة قوله الشبهة الثالثة شبهة المقابلة وهي انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في

الدنيا والاخرة فلزم ان تراه الآن وفي الجنة على الدوام وكله وهو منتف بالضرورة والنتيجة بالاجماع وبالنص
القاطعة
الدال على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز
الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من قرب الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف
او الشعاع المناسب لضعف العين اغاب شرط في الشاهد داعي رؤية له جسام وله عراض فعند تحقق له مرين اللوازم الرؤية لجاز ان تكون الجواهر تنجبال شاهقة لانراها لان الله تعالى خلف في رؤيتها او لضعف فيها على شرط آخر وهذا
قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من له مور المكنة فليس قطعي البطلان بل
قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق الشرائط الكان
العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه بتوقف الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها
من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت في بحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلف الله تعالى العلم الضروري
بانتفائها وان كان تجويزها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود
شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك مسلما وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة
في حق الشاهد لكن لا نسلم وجوبها في الغائب عند تحقق له مرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية فيختلفان
في اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات
ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني الذيوية وله ضروية بالحاقنا مثليين لزم تساويهما
في له حكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي وله
اذا قيل ان لنا هناك مرئيا آخر مفقودا بجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا نرى لانتفاء
شرط او تحقق مانع من غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه وأجيب له مام على ابطلان انحصار الشرائط فيما
ذكروه بوجهين احدهما وبناؤه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى انا نرى الجسم الكبير من
البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزاء دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص
البعض بشرط او ارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند
تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود له يقال
بل ذاك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام اخرى
اليها وهو دور واجيب عنه ولو سلم التساوي بان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض
منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية ولا نسلم فساده والرابع هذا
من الشبهة السمعية وافوادها فلم تتم لانه لا تدرك له بصار والتمسك به بوجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة
في له ادراك بالبصر استثناء لا لانه وله ادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن
ائمة اللغة والتتبع لموارد له استعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي له خر مثل ادركت القمر بعيني وما رايته

وله الجمع

والرجحان ومثله انما يعتبر في العلميات وثانيا انا لانم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولازم لها بل هو رؤية مخصوصة
وهو ان يكون على وجه له حاطة بجوانب المرئي او حقيقة له ادراك النيل والوصول هاخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته
ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لا حاطة العلم به ولا يصح ادركته بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما
لها بمنزلة له حاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها وله من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان
قولنا ادركت القمر بصري وما رايته مناقض انما نفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا وتفهم عن اية اللغة افتراء فان ادراك
الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية والجموع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل
فاد الكلام له ادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري تم لم يكن لقوله به لا تدركه كل بصار فائدة وله لقوله ولا يدركه
كل بصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزيهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدوث والنهايات واما ادراكه لا بصار
فعبارة عن رؤيتهم اياها وعلم بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك كل بصار ولا نزاع فيه والمتنازع فيه
ادراك المبصرين فلا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى كل شعري وضعفه ظاهر بما اشرنا اليه وعلى ان جميع كل شيء
كذلك اذ المرئيات فيه منها ما يدركها المبصرون لا كل بصار فلا تمدح في ذلك ولا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك
كل بصار هو الرؤية بالحارجة على طريق المواجهة وكل نطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه الباري تع عن الجهة ولا نسلم
نفي الرؤية بالمعنى المتنازع فيه قوله بل يلزم جوازها اشارة الى استدلال كل اصحابنا بالاية على جواز الرؤية
وتقريره الظاهر بين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتنزه والتعذر بحجاب الكبرياء لا لامتناعها
كالمعدوم حيث لا يرى وله مدح لم في ذلك واعترض بان ذلك لغرابته عما هو اصل الممادح والكمالات اعني الوجود واما الموجود
فيمدح بنفي الرؤية التي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا نسلم في ذلك ايضا لان كثيرا من
الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها واعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم
متعلق الرؤية هو الوجود وجوز عم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك لا عراض وان كانت جائز الرؤية الا انها مقرونة
بامارات الحدوث وسمات النقص فلم تكن في نفي رؤيتها مدحا لخلو الصارف عالم بالادلة القاطعة قائمة وحالة وادرج تمدح
نفي الرؤية في اثناء كلامه بنفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تع يدبر السموات
وكله رد لاقوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز
الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الاخرة لان زوالها
يمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل لان الرؤية
لخلق الله تع ونفيها لخلق ضدها ولا فعال حادثة تجوز زوالها وزوال الممادح الراجعة اليها اذ لا تحمل بذلك تغيرا في
القديم ولا نقص في الذات ولم يستقم هذا على راي المقابلة بقدم الكونين ومغايرته للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح
راجعا الى الفعل لانه لا تمدح للشيء في ان لا يخلق الله تع في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى
اذ لم يخلق الله به رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو له حاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته

والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي لا دراك فيما يمتنع
رؤيته التي هي سبب لكمال الادراك كالمعدوم وله فيما يصح رؤيته كل عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم
واعلم ان مبنى هذا كله استدلال على ان يكون الحال من قوله لا تدركه كل بصار وقوله وهو يدرك كل بصار عدا على حد
لا ان يكون المجموع عدا واحدا فليتامل وقوله الخامس هذا ثانية السمعية وتقديرها ان الله تع خاطب
موسى عن سوال الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا في ان موسى علم
لا يرى ابدا في الجنة على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان كل صالح مثله عمهم كل وقت واذا لم يرى موسى علم
لم يرى غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت
بحيث لا يمنع الاجماع لكن لا نم دلالة الكلام على عمهم كل وقت لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة له في العلميات
ستمامع ظهور رؤيته الخلاف وهو وقوعه جوابا لسوال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على
الرؤية في الدنيا توفيقا بين كلاميه قوله السادس قوله ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء سيق الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تع فكيف في غير
تلك الحالة ونفي لنفي حين قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جاز رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام له
والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله به الا وكلا ما خفيا بسرعة في المنام او لهاما او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى
او على لسان ملك كما هو الشائع الكثير من حال كل نبي والجواب منع ذلك بل انما سيق الآية لبيان انواع تكليم الله
البشر والتكليم وضعا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء
حجاب عطفا عليه فتسامله انه لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا لحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على
نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين كلاميه ولو سلم وجوبا على موجب التفويض اعني سبب النزول او وقتيا
وضعا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب عطف على وحيا او يرسل عطف على
وحيا باضمار ان وكلا يرسل نوع من الكلام ويجوز ان يكون التفات في موضع الحال قوله السابع تقريره
ان الله تع صيغ ذكر في كتابه سوال الرؤية استعظم استعظاما شديدا واستنكر استنكارا بليغا
حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تع وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وقوله يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم فلو جاز رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام له
لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا وانزل الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وقاما ولو سلم فلطلبهم الرؤية
في الدنيا على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال كل جسم وكل عرض وقوله حكاية عن موسى عليه
اليك وانا اول المؤمنين معناه التنزيه عن الجراة وكله قدام على السوال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا

وقد رجح الرجل والخنزير وجا
وقد رجا اي مشى صح

وقوعه لا عان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالمحقق
على خلافه وقد روى انه عليه السلام رأى ربه فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى الفقول بها عن كثير من
قوله خاتمة اختلف القائلون برؤية الله تع في انه هل يصح رؤيته صفاته فقال الجمهور نعم له فتضاء دليل الوجوه
صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراك سائر الحواس اذا علمنا بالوجوه سيما عند الشيخ حيث يصح
له حواس هو العلم بالمحسوس كلن لا نزاع في امتناع كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام وكذا عراض و
اعنا الكلام في ادراكه بالسم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه هما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم
كونه درا كا لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فا ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع كونه درا كا لما ذكرنا
عند السم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الجسام وكذا عراض وان لم نعلم دليلا على
الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجوه وجريانه في سائر الحواس فالاولى لكفاية بالرؤية قوله المبحث الثاني
اختلفوا في العلم لجهة انه تع للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا
لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوا خلافا للفلاسفة سفة اجيبا لا ولغوية بوجهين احدهما ان ما يعلم
منه البشر هو السلوب واللوازم واضافات وكلا حتى ان تقال ظو الوجود بمعنى انه كاين في الخارج والصفات بمعنى انه
حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واجد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك واللوازم واضافات بمعنى انه
خالف وراز ف ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما لحقيقة الذات لانه تقال الوجوه عين الذات عند كثير من المحققين
فالعلم به علم به لا نا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا بتصور وجوده الخاص
لحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه وكل شيء علم يمكن
ولذا يفتقر في بيان التوحيد ونفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب
كلي لا يمنع كثرة افراده فجوابه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب وبيانه على الفاضل
انا لا نعلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم لكم احاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على تسليم ان من جملة
ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا فتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا انما
كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته وبهذا
نرى القائلين بامتناع المعلومية يحملون امتناع اكتنابه بالحد والرسم بمعنى انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد التحقيق
لا على انه الشخصي لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود
بحيث كونه قادرا عالما حيا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المتاخر من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم ذاته
من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة المائية وتشبيه الفعول بها الاضرار حيث قال ان الله تع مائية لا
يعلمها الا هو ولو رؤى لرؤى عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدرك كون تلك المائية والخاصية عرضا
روى ذلك عن ابي حنيفة رضه وانكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان المائية عبارة عن الجائز حيث يقال ما

يعني اي جنس من اجناس الاشياء والله تع منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ومماثلة من لوازم الحدوث ولا فراد
بعضهم بانه تع يعلم نفسه علما من لا يدليل ولا بحث ونحن نعلم بدليل وخبر كل من يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه
من لا يشاهد وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية الى لفظ الخاصية لما
قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الآن ببرهان وهل يعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه قوله
ثم هو كاف اشارة الى الجواب لمستدل القائلين بوقوع العلم لحقيقته تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات
ولا فعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم
بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها اما بانها معلومة او
ليست معلومة وايا ما كان يثبت المط وتقرير الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا
ايضا من العوارض والوجوه ولا عتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية واللوازم فيما يصدق عليه الحقيقة والذات
قوله واما الجواز فتمسك القائلة سفة في امتناع العلم لحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة
الشيء في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة من الموجود العيني بحذف المشخصات حيث اذا وجدت كانت تلك الشيء
والليس للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب معقولا على تلك الصورة
الموجودة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم
بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصورة المأخوذة منه والخلو بالتشخيص امكان
صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة
وهو مشتق في الواجب وفاقا واما بالحد وهو اما مركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو
لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله
العلم الضروري بالكليات او بصيرورة لا شيء مشاهدا للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات
ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق

الفصل الخامس في افعاله

وفيه مباحث اولها
في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تع خلق كل فعال لا اختيارية الى للعباد بل لبعضها دون بعض
على انها افعالهم لا افعاله اذ القاعد والقائم والاكل والشارب وغير ذلك هو كذا في مثله وان كان الفعل
مخلوقا لله تع فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجد الا يرى ان لا بيض مثلا هو الجسم وان
كان البياض مخلوقا لله تع والجاحظ ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به
على اهل الحق في كل سواد وانا العجب خفاؤه على اخواصهم وعلمائهم حتى سود وا به الصحايف وكل وراق
وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد كل فعال الى العباد لا يثبت المدعى وكذا قولهم
فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا وتحرير المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله
وصرفها وعند المعتزلة بقدرة العبد وصرفها وعندكم مستند بمجموع القدرتين على ان نتعلق جميعا باصل الفعل

تعلقا

بسم الله

وعند القاضي ان تتعلق قدرة الله تع باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة خلق الله تع في العبد
وله نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تع وشاع في كلامهم انه تع خلق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب
الحكماء ولا تفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق
قدرة الله تع بقدرة العبد ومعنى بالفعل وذكره امام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لفعاله
على سبيل الصحة وله اختيار وعند الحكماء على سبيل لا يجاب بمعنى ان الله تع يوجب العبد القدرة وله ارادة ثم مهما تحققت
وجوه المقدور وانت خبير بان الصحة لا تناسب بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة وله ارادة فلا يسلم الاوجوب
وانه لا ينافي كونه اختيارا ولهذا صرح المحققون في القواعد العقلية ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء نعم ايجاد القوى والقدر
عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام كونه مستعدا ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور
في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرة الله تع كما هو راي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به امام فيما
وقع اليه نامن كتبه قال في لمع شاذ اتفق اعة السلف قبل ظهور البدع وله مدا على ان الخالق هو الله وله خالق سواه
وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تع من غير فرق بين ما تتعلق قدرة العباد به وبين ما له تتعلق فان تعلق
الصفة بشي لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم وله اراد بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا
واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل التزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مختارون لها بقدرهم ثم المتقدمون
منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب العهد باجماع السلف على انه لا خالق سوى الله وتجنبا لمشابهة
تسمية العبد خالقا على الحقيقة هذا ظاهر ثم اورد احالة له صحاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية
واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير موثرة فيه واما كونه مسندا فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير
واذا انضمت اليها قدرة الله تع صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذا كونه عاديا فقريب من الحق وان
اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فيط للاسبق ولذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات
الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كتسابا وذلك لما يجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة
فيبقى الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن لا بد لنا من بيان معنى الكسب وفعلا يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل
بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تع وله تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد
تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته
وقال امام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تع فان الصلوع والفتل مثلا كلاهما
حركة وتمايزا بان يكون احديهما طاعة والاخرى معصية ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله
وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تع
وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وغيه نظر وقيل الفعل الذي خلقه الله تع في العبد وخلق هو معه قدرة للعبد
متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلقه فيها اذا لم تخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب وله اضافة

واراد ته م

خ البطلان ٥

واجاب ص

سب

فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه وله يلزم منها وجوه امر خفي قاله مر له اضافي يجب من العبد وله لا يجب
وهذا ما قالوا هو ما يفي به المقدور بله صحة انفراد القادرية وما يفي في محل قدرته فالكسب له يوجب وجوه المقدور
بل يجب من حيث هو وكتشبث القادر بذلك المقدور ولهذا كان موجبا الاختلاف في اضافات كون الفعل طاعة او معصية
حسنا او قبيحا قال له تضاف بالقبيح بقصد وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الجميلة بل
ربما تشتمل عليها وبتخصيص الكلام ما اشار اليه امام حرمة له سلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد
خالقا له فعاله بالدليل وجب كونه فاعلا له عقلا وهو انها مقدورة بقدرة الله تع اختراعا وبقدرة العبد على
وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة
الله تع في كل ذرة متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق عند كل اختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها
الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تع خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب وقدرته خلق
للرب ووصف للعبد وليست بكسب له وله لنا عقليات وسمعيات استدل على كون فعل العبد واقعا
بقدرة الله تع بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تع لما مر
في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تع فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد وقد بين امتناعه في محله قال فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت
قدرته وجواز تاثيرها فيه وقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها لزم الخ قلنا وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد
يستلزم جواز الخ وهو ظاهر وفيه نظر ومن تلعثم قال له مام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تع وجد فاما ان يقع بقدرة الغير
واختيار وفي بيان كون كل مقدور لله تع واقعا بقدرته وجد انه لو لم يقع بقدرة الله تع وجد فاما ان يقع بقدرة الغير
وجد فيلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح المرجح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تع اقوى
واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين وامالا يقع بشي منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه
في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وهو اذا كان للوقوع بالقدرة الثانية فلا شي الوقوع بهما الا اذا وقع
بهما وهو ايضا لو وقع بقدرة القوي للبقي بقدرة على الايجاد له يستحيل ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجز الرب
وهو خلفه فاما اذا وجد الله تع بقدرته فلا يمكن تعويز القدرة لا يجاد او ل الوجه الثاني من الوجوه
العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ولازم باطل اما الملازمة فلان كل بان بالزيد وكل
والمخالف ممكن فلا بد له من ذلك الترجح وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به
والظهور هذا الملازمة يستلزم الخلف بوجوه العلم كقوله تع الا يعلم من خلق وسيتحقق بما عليه العالم عالما لمية

وجه النظر ان الجواز لم يعم الغرض ووقوع الغرض الخ ليس في نخ ٥

الفاعل اما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية له شعور له بتفاصيل كيفياتها و
ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من شعور له بتفاصيل تلك الجزاء وله حياز
الى بين المبدا والمنتهى وليلا ثبات التي تخالفها خلك الزمان وله بالسكنات التي يتخللها بكون تلك الحركة ابطا في
حركة الفلك وله بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطؤ ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من
غير شعور له بالة عضاء التي هي آلتها وبالهيات وله وضاع التي تكون لتلك الة عضاء عند له تيان بتلك الحروف ومنها
ان الكاتب يصور الحرف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل من له اجزاء وله عضاء اعني العظام
والعضلات والغضاريف والاعصاب والرباطات وله بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها تاتي تلك الصعد والتقوش وهو
الثالث لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان ممكنا من فعله وتركه اذ العلم بتمكن من الترك لنفي الجبر وسطل لاعراله
كلي كله نم اعني التمكن من الفعل والترك بطل لان رجحان الفعل عن الترك اما ان يقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان
احد طرفي الممكن بلا مرجح وبنسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض كلا تفاوت من غير اختيار
للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد نعل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال اولا تنتهي الامر
لا بكون منه وان كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم
تمكنه من الفعل لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع الموجوبية ولان وجود عالم بنته سبحانه الى حد الوجوب
لم يخف على عاقل ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة العاملين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته
واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال
فعلناه في مقابلة الضروري فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا تمكنه واختيارا وانا الى شئنا الفعل وان
شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لابد منه في ايجاد
العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع
التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا نعل الكلام الى حدوث الامور التي لابد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امور ازلية يلزم
معه لذاته وجود المحذور وثالثها ان يوجد احد المتساويين جائز لكان في طريق الهارب وقد مر العطشان لان كلا من
صفة الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الدواعي ووجوب الفعل معه لانا نقول كلا اختيار والتمكن من
الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عنه بان كلا منافي حصول المشية والداعي التي يجب معها الفعل
او الترك وله خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا والية لكان سائر تفعله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله
قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المكلف هو الجبري وان كان في الحالة له اختيار وان له نماء مضطرا في صورة
مختار وعن الثاني بان للباري ارادة قديمة متعلقة في كل زمان بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الامر حينئذ
ليلزم النسل اولا تنتهي الى ما ليس باختيار لجواز ان يكون ارادة العبد فانها حادثة لحدوث تعلقها بالافعال شيئا
فشيئا ويحتاج الى دواع مخصوصة محدثة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث ان لزوم المعتزلة

الفاعل

القائلين بوجوب المرجح في الفعل له اختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر بوجه المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن
من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يصور الا داعيه لا يكون
تمشيه العبد بل بمحض خلق الله تعالى فيه وح يحث الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا يعني بالة نتهاء الا الجبر والة اضطرار سوى
هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع **قول** الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل
عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان
ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شئ من الواجب والممتنع بما في يمكن العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه
فان قيل نجوز ان يعلم الله تعالى انه ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فله تكون خارجة عن مكنته فلنا ليت
ان يقع الشئ بقدرته واختياره يحيث لا يمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الا لا ضطرار غاية الامر
ان يكون ياجاء لكن له على وجه له يستقلال وله اختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الا ان القصد
من بعض لا دلة الا لزام دون الالتزام ثم يرد بعض الدلائل بفعل الباري لجريانه فيه مع لا تفاوت على كونه بقدرته واختيار
ويمكن دفعه بانه لا اختياري ما يكون الفاعل ممكنا من تركه عند اوان فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل الباري
لان ارادته قديمة متعلقة في كل زمان بان يقع في وقته وجاز ان يتعلق ح تركه وليس ح سابقه على التحقق الوجوب
اوله منافاة او لا بعد للازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلافه ارادة العبد وتقريره
له مام في المطالب العالية هو انه لما وجب في كل زمان وقوع الفعل اولا وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب
سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم
له متبوع بل العزم والارادة اذ نهما التاثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بواسطة
وبهذا المطاضعيف جدا لكون البعض منتفيا عنه **قول** واما التمسك بما استدل على وجوب الفعل او الترك
بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلا يكون
باختيار العبد وجوابه منع الحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وباختيار
منع وجوب وقوع ما اراد الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجئ **قول** الخامس لو كان العبد
مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في ذلك الوقت
فاما ان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شئ منهما وهو ايضا ظاهر الاستحالة او يقع خلاف ارادة الجسم دون غيره
ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المختار لا يكون الا لمانع ولا مانع للكل من المرادين سوى
وقوع كل منهما فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر
يلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تعاون واجيب بانه
يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المعروف من استواء ما لكل مستقل من غير تفاوت بالتاثير وهو
لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ورد بمنع كلا مام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا تفاوت بالشدة و

الترجيح بلا مرجح

والضعف فيمتنع ان تكون له قدرة عليه فالدليل لم تتساوى القدرتين في القوة غاية كما مر ان احدهما
اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه متمسك قوله والدليل للمتقدمين على كون فعل
العبد بقدرة الله به وبقدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على
اعادته والله لم يستقم اجماعا ووجه اللزوم ان امكان الشيء مع لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات
ولهذا نصح ان يسند الله على اقدر الله به على كل عمال بعد ربه على كل يتناول ما نطق به التنزيل احياء الميت
لنه عاد بالنشاة الاولى ولا عراض لئن امكان اعادة المعدوم مستند بانه يجوز ان تكون خصوصية البدء
شرطا او خصوصية العود مانعا او عجز عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم يعترف بالمقدمتين
ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الشيء حكم مثله واحد لكنا نقطع بانه يستحيل
علينا ان نفعل لكن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان نذكر الجهد في التدبر والتعرف ولا احتياط
ومنها انه لو كان قادرا على الجماد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن لا جسام ولا عراض لان المصحح للمقدورية
هو كونه ممكنا او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض
بالمعدوم لانه كذلك انما تتعلق بالذوات وهو احوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات
وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله به لا جسام ولا عراض والشياطين وكثيرا من الموذيات ولا شك
ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله به هذا
واصلها وارشادا وان قيل القدرة على الايمان احسن واصح واصلح من الكفر فلم لم يخلق الله به فلنا وجهه
خلق الله به فلنا فلنم ان تكون القدرة على الشر والنكس منه اشر من الكفر واقبح منه ومنها ان الكفر منه
ممنوع على صحته بضرع لا الله به في ان يوفقه للايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولو لا ان الكل خلق
الله تعالى صح ذلك اذ لا وجه لحمله على منوال لان القدار والنكس لانه حاصل او التقدير والتسبب لانه عائد الى
الحاصل فالنزاع باق وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الكفر منه ممنوع على صحته بل وجب
حمد الله به وشكره على نعمه لان الايمان نفسه ولا تصور ذلك الا اذا كان خلقه واعطاؤه وان كان لكسب العبد مدخل فيه
واما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فمبني آخر فان قيل لم
استحق خالق الايمان المدح لا يستحق خالق الكفر الذم قلنا لم فان من شأنه استحقاق المدح والشكر
خالق الحسنات وايصال النفع لا الذم خالق القبائح وارسال النفع لانه المالك فله الامر كله وله ان يفعل منه خالق
القبيح فان قيل عندكم لا يمان مخلوق لله به وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى
ان من قال لا يمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله به من ان الايمان
ليس كلمة من الله تعالى الى العبد على ما هو الخبر ولا من العبد الى الله على ما هو الفرد بل من الله التعريف
والتوفيق والهداية وله عطاء ومرجعها التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد

ولا هداية

اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف ولكن ضعفوا الامر لان المعنى
وخلقكم عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف العائد اى وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون فتوبيخهم على عبادتهم ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملون من الاوضاع
والحركات والمعاصى والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد والمختلف فى كونها مخلوقة
او مكتسبة العبد هو ما يقع بكسب العبد وتستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام
والقعود وهو ذلك مما تبع الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذى هو من الاعتبارات العقلية
الا يرى الى مثل يقولون الصلوة تفعلن الركوع يعملون الصالحات والسيئات وهو النكتة
عما عقل عنها الجمهور فيما بعد فى تعين كون ما موصولة حيث صرح الامام بان مثل ما تنحتون
فاذا هى تلقف ما يأفكون بحار دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث استدل بها
والجواب والعمل على الخاطبين فمهمل بالمتابع فولكن منها نحو قوله تعالى هو الله الخالق البارئ هذا فى الآيات
صرح فيها بلفظ الخلق الا ان فى دلالتها على المطلوب نوع اضمحلال وخفاء فلذا اجلها نوعا آخر فقوله هو الله
الخالق انما يفصح حصر الخالقية فى الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضمير ابتدا يفسره
الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة مجردة الا كان
لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين فيلزم ان لا يكون عايدا
الى الوصف على ما مر انه الخالق لا غير وفيه نظر لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى
واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم صنعه من خلق اصباح عما علمه تعالى بما فى القلوب
من الدواعى والصوارف والعقايد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعنى العلم يثبوت
ملزومه اعنى الخالق وفى اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللازوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغى ان ينكر به
وبهذا يستدل بالآية على تفى كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفى الملزوم اعنى خلقه لافعاله بنفى اللازم اعنى علمه
بنفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التى فيها النزاع محل بحث وكذا
دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتامل وقوله
هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينفى خالقا سوى الله تعم على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا
من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملايكة السماء الذين يتولون الامطار رازقون لنا
بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع الثمار والنبات كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كان خالقين
لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون
شيئا يدخل فيه المسيح والملايكة وغيرهم من الاحياء والذين يدعونهم من دون الله الكفار يجب ان
يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلقوا الذين من دونه يدل على ان من سوى

نحو كذا

الافك والافيكة الكذب ص

تثقيفه الشئ الثقف ويثقفه اى تناوله سرعة ص

وهو اللطيف الخبير ٤

الخلف بكذا

الله لم يخلق شيئا والا لكان الكفار ان يقولوا انتم خلقتم كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة
ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة كذلك لكن مبنى الوجهين
على ان يكون الموصول اشارة الى الاجسام خاصة ومن هنا للتبعيض قوله تعالى الله الذى خلق السموات والارض وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان
قيل على الوجوه كيف يجعل العبد موجدا لافعاله لان الخلق هو الايجاد على التقدير المعلوم
الفعل وعلى الوجه الذى يعدون ايجاد العبد مما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدر قلت ليس الخلق الا
ايجادا على وجه التقدير اى الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد قد يكون كذلك ملوطان هو موجد
له لكن خالف فى قوله ومنها قوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك ربنا اجعلنى مقيم الصلوة واجعله
رب رضنا فان جعل المتعدى الى مفعولين بكون بمعنى التصيير اى تحصيل صفة لكن صفة فاذا وقع مفعوله
الثانى من افعال العباد افاد انها بجعل الله وخلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنع الالطاف
او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار وخو ذكر الانهما مما لا كثرة فى الوضع بحيث لا يحمل الخبر الثانى
عند الحمل قوله ومنها مثل فعال لما يريد من الآيات بدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته
وشيئته وهى متعلقة بالايمان وسايرة الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها هو الله بل موجدها هو الله
تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر قوله ومنها مثل من عند الله من آيات مخالفة الاشياء
وفاق للمخالط من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا
هذه من عندك قل كل من عند الله اى وجميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى خلق الله تعالى وشيئته
لان مشيئة الاضداد على اعم الاعيان والحدوث مشتركين بين الكل بحيث لا ينبغى ان يخفى على العاقل فالمعنى
لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن
نفسك واردا على سبيل الالتفات اى كيف يكون مثل الفقرة او محمولا على تغاير الاضافة دون الايجاد توفيقا
بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وتتكون به لكونها نعما له ومراد له ومن قوله تعالى كتب
فى قلوبهم الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجد فى القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد
الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسيركم فى البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى الم يروا الى الطير
مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير فى الهواء وانه فعل اختيارى من الحيوان
وامثال هذه الكثيرة اذ ليس فى شئ منها ما يصرف اللفظ عن ظاهره الا ما دل العقل على انه مجاز او كناية
او تمثيل وقوله تعالى ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار ربنا ولا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا
وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
العزيز عدول عن الظاهر بدلايل قطعية قوله ومنها ما وارد الخاص
الواردة فى باب القضاء والقدر وكون الكل بايجاد الله بتقدير الله ومشيته وان كانت افعالا اختيارية

وجه

ومن ذريتنا امة مسلمة لك م

فاعلا

ما اصابك م ح

المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم ولها صحاح ينقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما
وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة رض انه قال رسول الله صلعم
احتج آدم وموسى عليهما السلام فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال له آدم يا موسى
اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على امر قدر الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة
فحج آدم موسى ومنها ما روى عن علي رضه انه قال قال رسول الله عليه السلام لا يوسن عبد حتى يومن باربع يشهد
ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثني بالحق ويومن بالبعث بعد الموت ويومن بالقدر خيره وشره
ومنها ما روى ابن عمر رضي الله عنه انه قال رسول الله صلعم كل شئ بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى
حديفة انه قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام ما من قلب
الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمان ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر
رض الله عنه كان النبي عليه الصلوة والسلام كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل يا رسول الله
انا نخاف علينا وقد امنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها
هكذا واشار الى السبابة والوسطى تحريكها والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة واما المعتزلة
القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصري
واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المتصفين الحالين عن تقليد اسلافهم و
ذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه والاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضرورية استدلاليا الاول
ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية
كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد
يعلم بالضرورة ان تفرقاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند الشعور بالجوع
والاحجام عليهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولا معنى لموجب الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل
على وفق داعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء اليه ولولا يعلم
بالضرورة كونه محدثا لذلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح الا يعلم بالضرورة صحة طلب القيام
والمشي من الصحيح البنية لامن الزمن والمعقد بناء على صحة صدورها من الاول دون الثاني واذا كان كل
الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يطلب يصح منه تحريك اليد دون
الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد احاد ظلم الجدول العنيف دون الواسع
السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه لطلب على الجدة الحاصلة ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك
الفعل منه وانه ينتهي عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي ولولا ان الامر كذلك لما كان للامر والنهي
والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته واراداته

والتجئ عند ذكره

واقع بحسب قصده وداعيه وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها معلومة للعبد واقعة مكسوبة له على حسب
قصده واختياره وعند حرف قدرته واراداته وان كانت مخلوقة لله كما في حسن المدح او الذم او
صحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المشاهد فضلا
عن ان يفيد العلم الضروري بذلك والتعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحماقة كيف احتج بامر هذه
الدعوى وهي امه الوقاحة بحيث يثبت جميع ما سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة
لما السمنية والجبرية فقط واما القدرية فلانهم صلبوا احكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا
وذكر الامام في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم العادي على التصديق لا يتوقف
فعله لاحد احادا دون الآخر عارضه ومذهب الى ان العلم يتوقف صدور الفعل عن الداعي ضروري وان حصول
الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من حالتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال الاصول
التي عليها مدار امر الاعتزال لما عارف من بعد اصحاب انه رجع من مذهبهم فليس الامر عليهم واما العلم
الضروري من كون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا يجوز ان الاعتزال يتوقف صدور الفعل عن القادر
على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لانا في القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل ولكنا
نة استقلاله بالتاثير عليه وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول لحن لا نستدل
بالدليل المذكور لاصل بيان ان القدرة والحادثة غير مؤثرة بل لبيان سبب الاستدلال كما هو مذهب
الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابا الحسين قد ساعدنا عليه ممرضا بالوقاف لكن يلزم منه فساد
مذهب الاعتزال بالكلية لانه فرق في الفعل بين ان يامر العبد عما يكون محالا للافعال وان يامر
بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون
متمكنا من الفعل والترك ولا بين ان يعبد الله العبد عما اوجب فيه وان تعبده على ما يجب حصوله عند
حصول ما احدث الله فيه ولا بين فاعل القبح والظلم وفاعل الاعتزال فيظهر ان ابا الحسن كان من
المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان ما نقله في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل المغالطة
والتلبيس وزعم بعض المتاخرين من المعتزلة ان معنى الوصف عند خلو الداعي انا نعلم انا نفعل
ان القادر يفعل مع امكان الترك كما يعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار
بالنار مع امكان تركهما ويعلم ان العرف لو قدر وقوعه على مثل العرآن مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع
لا نوا بمثله ولولا وجوب لا شان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم فجواب ان يقدروا ولا يوانه وفيه
نظر لانه اما ان يلزم مع خلو الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الفعل والترك وان كان
ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته واراداته فمع ما ذكر من الالزام مع وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم
استدلال العبد نظهر ان ذكر الداعية والارادة الجازمة لتسنا باراداة العبد وهذا هو الجبر

الذى يقول به اهل الحق ويلزم ان الحسن لا الخبر المطلق الاذى يقول يصول به الجرم وبطلانه ضرورى
واما ان لا يلزم فلا شبهة بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدق بل هو رجم بالغيب لان المفروض سيان
الامرين وانما العلم فرع اعتقاد الوجوب الاترى انه اذا قيل من ابن عرفت المحدثين قيل لانه حصل
دواعيهم فلو قدروا لا لواء وهذا منع الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فهذا يستدل
بنفى الفعل عند تحقق القدرة الوجوب على نفى الداعية وجزم الارادة ومنهم من اوجب عليه المقتزمون
من المعتزلة على ان العلم يكون العبد موجدا لافعاله نظرى فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات
فمرجعها الى ستة الاول وعمدتهم الكبرى وعمدتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستدلال
لزم فساد ثلث منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته
واختيار ورد بالمنع بل يحمل المدح ويذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعذال العالم وافراط
العقل العصر ومنها بطلان بعثة الانبياء كيف من الامر والنواهى اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور
ولا موضع قدرته بل ما يطيقه محرض وفى حق ان العقلاء ينجيون ويسئود الاحرى بالمحق والجنون
بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان والطير الى ان السماء بل من الجماد والمشى على الارض والصعود
فى الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق الله والمعاقب
حتى ان يعاقب على ما يخلقه كان اسد ضررا على العبد من السلطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والترتيب ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانتزال الكتب من السماء
اذ لا يظهر للترغيب والترهيب وحب على تحصيل الكمالات وازالة الرذايل ونحو ذلك فائت الا اذا كان
لقدرة العبد وارادته باشر فى افعاله وسولى مباشرها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال
التى تطابق الفعل والشوح على استحسانها واستحقاقها المدح فى العاجل والثواب فى الاجل والتى
ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الصغراء والاحسان وكفعل النبى من الطهارة والاكل
وتمهيد قواعد الجزاء وفعل البليس من اضلال والاغوال وبين السرور والشهوات وكالتكلم
بالشجاعات والاعوات الموتر عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والمحشر والجهالات التى لا يوئر
الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التى يظهر
من اعضاء العبد بقدرته وارادته التى يظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد عمرو مثلا مع ان كلا
احد يفرق منهما بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على من الجزم البات بقدرة العبد واحتياله
لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته وافعاله وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من
قدرته موثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو خلق الله تعالى ان من الفساد ان ما يلزم المعتزلة
ايضا بطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل او امتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله

بوقوعه اولا وقوعه وما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار الحاليه دون الفاعليه
كالمدح والذم والحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا ما كان فعل العبد وتصرف فيما هو حقه
لم يلزم صحة سوال المسئلة كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مسته النار وان كان التكليف والبعثة والانذار والوعيد
والوعد ونحو ذلك قد يكون دواعى الى الفعل او الترك لخلق الله تعالى وان عدم احراق العطاس فى المحل قبيحة
لله تعالى لا بنافى اقترانها بوجوه آخر اذ ان اكثر من اكثر افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقتل
بايجاد الولد ونحو ذلك والقبيح لا خالقه الحكيم بعلمه بقبحه وعلم نهيا عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن
والقبح العقليين ان خلف القبيح ربما يكون له عاقبة محمودة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا منع للفاعل
القبيح الا وجوب ونحوه ليس بشئ فان الظلم من الصغير بالظلم لا من اوجب فى محل او ان ليس الا فعل
العبد فى وجوب الوقوع وامتناعه ما يقصد العبد وداعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون
خالق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان اشد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بالصارف بالجل وشرب
البغلة ومن علم ان فى طول عمره لم يكن له داع الى فصولها لا يد حالها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد
الغير لا يكون فى الوجوب والامتناع بايجاد الارادة العبد لجواز ان لا يوجد عند ارادته او يوجد عند
او يوجد عند كراهته وذلك ان ينتظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لا بايجاد ارادته
العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل او هكذا لو كان فعل العبد بايجاد ارادته لم يكن بايجاد الله تعالى
لكن الملزوم حق الجواب ان ما ذكر فى الصغرى لا يفيد ان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع
فى بعض الافعال وربما فعل يتبع ارادته الغير للجزم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع
فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد اوجب ارادة العبد بطرق جرى العادة الرابع
ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لكان معنا هما واحد ولو كان فاعلا لكان سارقا
متصفا بها لانه لا معنى للسارق والعالم مثلا الا فاعل للكفر والظلم وحتم يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس
كافرا ظالما فاسقا آثما شاربا قاتلا عاقدا الى غير ذلك من القواحش التى لا يستطيع العاقل اجراءها
عن اللسان بلا احتقار بالبال وهذه الشبهة اكثر سمها من عمى العوام وانه السوفسطائية من المعتزلة
فيتعجب حتى وجوناتى كبهم المتبحر فى تحقيقها ان التعصب يقطع عن المعقول ويطمس نور القلوب التى
هى الصور ولا ادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامى انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد
الفعل ولا يدرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى فى محالها وقائما ولا يتصف بها المحال
نعم اذا ثبت بالدليل ان الوجود هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد فى اطلاق
المتكلم على الله تعالى لاجل الكلام فى بعض الاجسام وكان قول الفاضل بعضهم مذهبك يطرحه لكونه كلام
الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم بجهلهم يودون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويحملون قول السنى للمعتزلى

ادسى او طلسك او اقبل عليه وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز
عند السمعية وقد دعاهم ذلك حتى زعم بعض من يعتقن الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس
مجاز عند اهل السنة ولما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من اية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر
وقد سمعت الامام الرازى رحمه الله فى سورة الفاتحة للقياس عليه السمع ويلزم الامر الاقضى فى التقدير
والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط ولا يلزمهم السمعية على كثرتها فى عن انواع الاول الايات الدالة على
اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصل ويلبد من قوله تعالى الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الوسوسة فى صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من
المتنازع فى شئ وزعم الامام انه لا يحتص عنها الا بالشرائع ان مجموع القدرة والداعى موثر فى الفعل وخالق
وكذلك المجموع بهو الله تعالى وهذا الاعتبار رجع الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل
بقضاء الله وقدرته الثانى الايات الواردة فى امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ووعدهم
على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
وفى فصل الامر الماهية للابد ان يحمل بالنسبة بين ما حمل عليهم الالفاظ والاعتبار باحوالهم ولعل هذا الفاظ
يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار فى اصدار الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى الجعل كقوله تعالى
من عمل صالحا فلنفسه يخرج الذين اسماء وانما علوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى
الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله وبين ما يفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى
وما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت لكل امرئ ما كسب
وعلى اللوم يجرى كل نفس بما كسب والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم من الصواعق وجعلوا
شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولو يخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث
كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها و
الجواب انه قامت بالدلايل السالفة ان الكل بقضاء الله وقدره وجعل من الالفاظ مجازات
عن السبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل من الاسنادات
مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته
والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد امر محقق مثل جعل الدراهم فى الكيس
وجعل يزيد شعرا واما على راى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر فى الفعل وذلك المجموع على
الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا جبر ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الروايات الدالة
على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية لكفرهم وما
منع الناس ان يؤمنوا كيف يكفرون بالله كما منعكم ان تسجدوا لهم لا يؤمنون مما لهم عن التذكرة

معرضين لم يلبسون الحق بالباطل لم يصدون عن سبيل الله وامثالها وذكر فخر المذهب انه لم ان جادلوا
ويقولوا انكر حلفت فبنا الكفر وعليه واراده واجبرت به وحلفت قدن وداعيه يحب منهما
الكفر وحل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار
الصاحب ابن عباد وان كان عالما فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربته الى سلطانه ما شم يحيانى
ورجع قدن واعلاء ذكر حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يزده بالايمان ونهى عن الكفر واراده
ويعاقب على الباطل ويعذبن وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول الى تصرفون ويخلق فيهم الافك
ثم يقول انى يؤفكون واشباهها ومنهم الكفر ثم يقول كيف يكفرون ويخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم قال
الايمان ثم يقول لم يلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم يصدون عن سبيل الله وحكم
بينهم وبين الايمان ثم يقول وما ذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واصلهم
عن الدين حتى اعترضوا ثم قال فلم تذكرون نعن معرضين والجواب ان المراد انواع الظاهرة التى يتعلقها
جهال الكفرة وبين موانع عقلية حضيت على علماء القدرة رحمة الخامس الايات الدالة على ان فعل العبد
بمشيته كقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم من شاء منكم ان يتقدم او يتاخر
فمن شاء ذكر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشيته العبد مذهبنا لكن مشيته
بمشيته الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وهى تواردت بهن الايات واوردها الطالة وقد فصله الامام
فى كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات واقتضى الجواب
على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على الطرق العقلية وعمدته فى ذلك دليل الداعى
الموجب ودليل العلم الازلى والنقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول بهما العدو ان
للاعتزال والا فقدم الاشتغال بها والدليل الارادة وقد اوردته الموافق فى عداد بهما
فلا يعول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا الزم الجاحظ
عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال ان الله تعالى يريد اسلامى فقال ان الله يريد اسلامك
لكن الشياطين لا يريدونك فقال الجاحظ فانا اكون مع الشريك الغالب فانقطع بشر الى
ما ذكر الامام الرازى من ان حاصل هذه المسئلة يرجع فانا ان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب
ان ما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة مندافعة مفعول المفعول الحرية على انه لا بد ترجح الفعل
على الترك من مرجح ليس من العبد ومفعول القدرة على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن
المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلايل العقلية العناد الجبرية
على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة
على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما متعارضتان ومن الدلايل الخطابية ان التذكر على الابجاد

صفة كمال لا يليق بالعبد الذى هو موضع النقصان وان افعال العباد يكون سفيها وعبثا فلا يليق
بالمتعالى عن النقصان ولما الدلايل السمعية فالقرآن مملوء مما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امر من
الامر لم يكن حيلة من الفرجتين وكذا الاوضاع والخطابات مدافعة من اجابنبى خشع قبل ان وضع الرد
ع الخير ووضع الشر ع على القدر الا ان مذهبنا اقوى لبيت ان العدل فى قولنا لا يوجد الممكن الا
المرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قاله بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القدرية لافعال العباد ع قدرته واختياره
والمبادى البعيدة ع عجزه واضطراره فالانسان مضطر فى صورة مختار كالعلم فى يد الكاتب والوتر
فى سيف الخياط فى كلام العقلاء قال الخياط للوتد لم تسعى فقال سل مبرمى وقول افعاله بقضاء الله
تعالى قد اشتهر من اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامن قال
عند اهل الحق لما تبين من ان الخالق لها تعالى هو الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها صح القضاء
والقدر الخلقى والتقدير كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم
هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجب بالقضاء والمقدور من البوائق وقد يراد بهما
الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض وقوله تعالى الا امرأته
قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت
الفلاسفة لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى
بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بها بايجاد المادة مختلفا على سبيل الابداء ممتنعا
او هى عبر هنا بالنية لقبول صور شئ معا فضلا عن ان اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا للتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا
تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى مواد تها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالوا وخزائن
الشر فى القضاء الالهى على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب
عليه كما فى هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما فى هذا العالم
مبرأ عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور وبالفرض وجب كان
فى الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر فى القضاء وان مكروها
غير مقضى ولا خلاف فى دوام القدرية فى صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان

القضاء والقدر

الخصب ضد الجدب وهو القحط

ترك الخير الكثير

يعنى نبيا والمراد بهم الغالون فى نفى كون الخير والشر كلهما بتقدير الله وهو سمعت سمعا بدعة
فى نفيهم وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لانهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ تسميتهم القدرى
بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية القائلون بان الخير والشر كلهم من الله وبتقديره ومشيته لان الشارع
نسبهم الشخص لاما ثبتهم وبقولهم كالمجبرية والحنفية والشافعية لا لاما نفهم ورد بانه صح عن النبى عليه
قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى منادٍ فى اهل الجمع ابن خصماء الله فيقوم
القدرية والاخفاء فان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان
واهرمن وان من لا يفوض كل امور كلها الى الله ويعرض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو الخاصم لله به
وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرى ممن يضيفه الى ربه فان
قيل روى عن النبى صلعم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرنى باعجب شئ رايت فقال رايت اقواما
تكون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء علينا وقدر فقال عليه السلام سيكون
فى آخر امتى اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتى وروى انه صلعم بنى بنانة ان شيخا قام الى على
ابن ابى طالب بعد انصرافهم من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذى
فطر الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله
احتسب عنائى ما ارانى من الله جرسا فقال له مه انها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى
منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء
والقدر ساقانا ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد
والوعيد والامر والنهى ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى من المذنب بالمدح من المسئ ولا المسئ
بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصوم الرحمن ومجوس الامة وقدريتها ان الله سبحانه
وبحمده سهل لعباده امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل لهوا ولم
يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا وذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما
القضاء والقدر اللذان ما حسنا الا بهما فلك سوالة من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وعن الحسن بعث الله تعالى هذا الخلق الى العرب فبهم قدرية كلهم ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكره الله تعالى ان الفعل بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله
وقدره وخلقه وارادته يجوز ان العبد اله قدام عليه ويبطل احتباس فيه واستحقاقه للثواب والعقاب فى المذهب
والذم عليه فقال المجوس فلنبطل ان هذا قول المعتزلة لزام المحسن ولكن من اجهل الناس فضلا فانه من قدر ومن قال
انهم يقولون باطلهم بنسبته الى مولى امير المؤمنين على واولاده رضى الله عنهم وقد روى عنه انه خطب الناس على منبر
الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال شئون عباد وعون

له لا لا الاعداء

من وقع الوحل اذا صار قليل الحياء

تلة بالضم

منه بنين ومعناه
سمى بها العقل ومعناه
الف فقال فاله وصلت
ونقلت فقال فعله
ويقال مهمهته
اى زجرته صاح

سبحانه ان ما يشاء الله لا يكون ثم العموم العصوى لهم في الجواب عن اكثر ما يأتي هذا
على ما مر في الفسر والله اعلم وقيل سئلوا عن معناه فحيروا فاقال العلة في معناه حلف الله تعالى والهداية فيهم لله
منهم وورد بأن المؤمن قد يكون مما شاء الله به لله العبد على ما يأتي منهم في الزاما حين ولنا بان الخالق مراد منه مع قدرته
واختيارنا وكسبنا فلنا بموجب كل فقال الجبائي معناه حلف العلم الضروري بصحة كل عيان واقامة الدلالة
المتينة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو
رأوا كل ايمان وليل لا يوصفون الشيء فقال ابنه ابو هاشم معناه ان حلف لهم العلم بانهم لو لم يوصفوا العذاب
شديدا وهذا الضابط لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يوصفون على انه قال به ولو
شذ لا شيئا لظاهر نفس هذا ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين تشهد بفساد
تاويله تهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل بسبب الحكم على جهنم ولا خفاء في ان كل عيان والهداية بطريق الحس
هذا لم
لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وعلم بعض المقام وياويلاتهم في المطولات وكيف التاويلات
والمعتزلة يتمسكون في دعويهم بوجوه آ ان ارادة القبيح قبيحة والله يتنزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه
فانه يتصرف في ملكه عليه انه يخفى علينا وجه حسنه ثم ان العقاب على ما ان اصاظلم ورد بالمنع اذ ربما لا يكون عوض لا مر كما لا يخفى
ثم ان كل مرما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع
بالمامور به كما سيراد امر العبد امتحانا لهل يطيعه ام لا فانه لا يريد منا من الطاعة والعصيان او
اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان ولا يكره على الا مر بما يريد منه وكذا النهي فان قيل
مامور السلطان يتناول الى المامور به معللا بانه مراد السلطان قلنا مطلقا بل اذا ظهر امارات تدل على ذلك
تعلل مطلقا بالامر ولو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان طاعة لان معناها حصل مراد المطاع
لو عرانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة له مرة وامتثاله اخرى مع علمه بكل مراد اولم يعلم آ لكان
مراد الكل قضاء فوجب الرضا والملائكة لزم اجماع ورد بانه مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما
هو بالقضاء دون المقتضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقتضى من المحن والبلايا في المصايب
والرزايا الصعفة الدائمة لله به بعيد بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يخاف بان الرضا بالكفر من حيث انه من
قضاء الله به طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر آ لكل ياتي الشاهد بشيء اراده للقبائح وبالتوبيخ
والردع عن القول بذلك كقوله به وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر
والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما
اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك به وذلك ان الله به ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر
بمشيئة الله وكذبهم وابانهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتقولون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح
والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد ويتصرف فيه في ملكه فالله يتعالى نفي للظلم ينفي لانه ذم اعني
ارادة العاصي المختار لا تكون الا مرادا وليس فيها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد

القضاء وارادة
الفاعل ولا مانع لله من الرضى والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضى من الله سبحانه وبركة لا عراض
فهو يريد كفر الكافر ولا يحبه ويحبه مع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه وامارة مقال المتكبرين
فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وعهيد العذر في له شراكها اذا قال الفقري استهزأ بالشيء وفصدا
الى الزامهم لو شاء الله رجعتي الا من ذهبكم وخلفي في عقايدكم لرجعت والدليل عليه انه قال به والذين
كذب الذين من قبلهم فجعل مقالتهم تكذيبا لا كذبا وريب عذابه لا بانكارهم كما عم المسدد ولهذا
صرح في آخر الايه بنفي مسببه بعدها بهم وانه لو شاء لفعل الم ازالة للتوهم الذي دعى المسدد الله
٧ قوله به وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية
ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا عن العموم للقطع لخروج من مات على الصبى والخرس
فلم يخرج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل استغنائه عنهم وافتقارهم
اليه والدليل قوله به ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون ولانه قال وما خلقهم لسعوني بل العباد
او لسد الله الى اما الم الى المطيع فظ آ واما الم الى العاصي فشاهد العطف على الله وان خرص
وافوى كذا في كل شاهد للامام الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل الى ان اللام هي ليكونوا عبادا لي فكون لكاية
على عمومها على انها تعارضها قوله به ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله به انما نملي لهم ليزدادوا
اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله به فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يهم في فعل من يجهل
العواقب فيفعل الغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل الفاعل ليذا الغرض الفاسد سببا على
خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعله لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل ضده لحصله
والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا آ قوله به كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
جعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة لان كل ما راده والكل مرادهم ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة
الى المنهيات الواقعة لعلوم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس في مجاري العادات لا
عند الله به لعلوم الخ واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلعدم اللائم لكون كل اشارة الى المنهي
المبحث الثالث في الحسن والقبح حكم هذا من مباحث افعال الباري به مع انها لا تعلق بالحسن والقبح
بالمعنى الذي يذكر في اعني المامور به والمنهي عنه نظرا الى انها خلقه ومن آثار وعلم والى انها متصفة بالحسن
تعلقان بافعال الباري اثابا وعقابا والمشهور ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة
عقليان ولا نزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض
وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان كل
ذلك بالعقل ورد الشرع ام له وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله به بمعنى استحقاق فاعلهما في حكم
الله به المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا ومعنى العرض الثواب والعقاب على ان اللائم

في افعال العباد فعندنا دل مجرد الشرع على ان الفعل لا لحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله به
ورد له من يهو حسن وما ورد النهي عنه فهو قبيح هي عبر ان تكون للفعل صفة محسنة او مقبحة في ذا
وله جهات واعتبارات حتى لو امر بما نهي عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل صفة محسنة او مقبحة
في حكم الله به يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع
وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل
فاي فرق بين المذهبين في هذا القسم قلنا لهم وان النهي عندنا امر موصاف الحسن والقبح بمعنى ان الفعل
امر به فحسن او نهي عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه قال الامر والنهي
اذا ورد الكشف عن حسن وقبح ساقطين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم للملائم العرفيتين بمعنيات للحسن
والقبح نتناول بعضها فعل الباري تعالى فعل عبر المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح
التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول لنا غسك اصحابنا بوجوه تدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا
لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاتي خاصة آ لو حسن الفعل او قبح لعقله
لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع امر لا بناء على ان اصلهم في وجوب تعذيب
من اسخطه اداء امانة عن ثواب وللازم بط لقولهم به وهو كنا معذبين حتى نبعث رسولا آ لو كان الحسن والقبح
بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا وله قبيحا وللازم بط باعتراف كلهم وجه الزوم ان فعل العبد
اما اضطراري او اتفاقي وله شيء منهما لحسن وله قبح اصلا اما الكسبي فما له بقاء واما الصفري فلان العبد
اذا لم يتمكن من الترك فذاك فان تمكن فان لم يسبق الفعل على مرجح بل صدر عنه نادرا ولم يصدر اخرى بلا
تحديد امر وكان اتفاقا على انه يعود الى المرجح بلا مرجح وهو انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك
المرجح ان كان من العبد فسيعود الكلام الى هو وتسلسل وان لم يكن فيه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور
وكلاهما صدور عاد الى نفي التوحيد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان
المرجح هو كلاهما الذي شأنه التوجيه والتخصيص وصدور الفعل منه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب
الا عند اهل الحق ونحن نسلم بالوجوب بالاختيار لا بناء لكن اختياري وله يوجب لكن اضطراري المنافي للحسن وصحة
التكليف واحتجاجهم مدفوعة بالدليل لزوم كلفة تهاوي الى مرجح لا تكون من العبد وهي منه الفعل ويبطل
استدلال العبد ومسئلة لا حسن ولا قبح ولا يصح التكليف عندهم واما كونه عبرا مي نائما استدلال
في مقابلة الضروري ومعوض بفعل الباري فقد عرف جوابه ثم لو كان قبح الكذب لذاته لما حلت عنه
شيء من الصور ضرورة وللازم بط بما اذا تضمن الكذب الباري من المهلكة كما قام لحق قطعا فحسن وكذا الظلم
فعل الحيوان وجزم اخرى كالعبث والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة ناف على
فهمه الان ترك الحاد التي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين لخلاصة اذ ارتكاب اقبح قبح فالواجب الحسن وترك الحاد

لانه

ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى انجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما العقل والضرورة حدا
فامر بما آ لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال الكذب غدا لانه
اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولا ستلزامه الكذب في الغد قبيحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولا ستلزامه
ترك الكذب في الغد حسنه وقد تقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغدي كان قائم الكذب وقبح ولا ستلزامه
صدق الكلام له واحسن اولا نه اما حسن فله تكون على الخصار له خبار الغدي في هذا الواحد وقد يرد
بانه اما صادق او كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبيح فيه ومبنى الكلام على ان ملزوم الحسن ملزوم
القبح قبيح وان كل حسن وقبيح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن
والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضيته تكون مضمونها له خبار عن نفسها بعدم الصدق فمثلا نعم قولها الصدق
والكذب كما تقول هذا الكلام الذي انا تكلم به لا كان لمسي بصادق فان صدقه يستلزم عدم صدقه وبالعكس وقد
صورته
يورد وكذلك كلام غدا وامسي فمقال الكلام الذي انا تكلم به غدا لمسي بصادق اوله شيء مما اتكلم به غدا صادق حاصله
لم يصدر مني في الغد على قولي وكل الكلام الذي تكلمت به امسي صادق فان صدق كل من الكلام الغدي لا امسي يستلزم
عدم صدقها وبالعكس وهذا مغلطة حسن في حلها عقول العقلاء وفحول النظار ولهذا سميتها
مغلطة الحمار لكم ولقد تصفحت كلا قاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا اولى من
القليل وهو ان الصدق والكذب لما كانوا حالا للحكم اي النسبة له بجابيته او السلبية على ما مر وكلازم
في جمع القضايا ما قد يكون حكما ان محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك
كاذب وله شنا قضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد وحكمين على موضوع واحد لحاله فما اذا اعتبرا من حيث
حاله للحكم وله ضر حكما لاختلاف المرجع اختلاف فاجليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او
خفيا كما في الشخصية التي مي مناط المغلطة فاذا قضاها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا
هذا الكلام صادق فيتفق الصدق حكما للشخصية لاحاله لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما مر ضنا
والصدق حال النسبة له بجابيتها التي مي حكم البعض وحكم للشخصية التي مي كل صل فلم يجتمعا حالين
لحكم وله حكمين لموضوع وكذا اذا قضاها صادقة وح فعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب
المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية وله آخر الى موضوعها لكن الصواب عندي
في هذا القضيم ترك الجواب وله عتراف بالعجز عن حل له شكال تنبيه لو كان الفعل حسنا
او قبيحا لذاته فيلزم قيام العرض بالعرض ويلوط باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه
اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زايد عليه لانه من توابع الفعل وله الفعل حسنه او قبيحة ومع ذلك
معلوم وجودي عرفا يلزم بنعم وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجودي

على الله به وجعلوا الحاكم بالحسن والقبيح والخالق لافعال العباد وهو الله به والعقل آلة لمعرفة بعض
من غير الحاجب ولا توليد بل بالخلق والله به من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض وهو
المحسن الرابع لا خلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب
عليه لكون ذلك بالشرع ولا تصور ذلك في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يترك البتة
وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما احتجوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها
قبائح وقد خلقها الله به قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجود للقباح لا فاعل
له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم لامر الا الحكم عليه تهييجا وله جزاء على الخلاف قد
ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله به واما
اذا كنتي في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله به فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا
هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح
وتاركه الذم عند الله والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او
بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من خلل بالحكمة قلنا على كل ولا نسلم انه يستحق الذم عقلا على فعله
او تركه فان المالك على كل طلاقي وعلى الكل لانم ان شيئا من افعاله يكون بحيث لو ترك حكم بجواز ان
يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول فانه الحاكم لا يخيره على انه لا معنى للزوم
عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي كونه مختارا ولو سلم فلا نسلم ما زعموا من ان صدور
الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان
معنى الوجوب على الله به انه يفعل البتة ولا يتركه وان كان الترك جايزا لجاري العادات فانا نعلم
قطعا ان حمل اصبعه على حائط لم يعلق فيها وان كان جايزا والجواب ان الوجوب بمجرد تسميته
والحكم بان الله به يفعل البتة ما سمعوه واصابهم له وادعاه من شذوذه من الخلاف في العاديات
فانها علوم ضرورية خلقها الله به لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من
افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعل البتة وقول المحقق الخامسي جعل اصحابنا
جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله به بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان
القول بانه يصدر منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في كل على ان تكليف
ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شاهدنا وكل عيب وعلله مما قبيح لا يليق بالحكيم فيجب عليه تركه
والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعضهم ان غير العقلاء
كالصبيان والغايبين سفهاء وكل البهايم ايضا لسان الحال حيث يحاربون بالقرون والكلاكن وكثير
من اعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافر للطبع والعلم ومستقبح ويصير لا قبح بالحس

المسئلة

المستقبحين بدل

عليه بدل تهييا

ينازع فيه منهم من اتبع قياس الغايب على الشاهد فان العقلاء حتى الزاهد عن المنافع الشرعية
بل المكلفين للشرايع يستقبحون المعالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز
وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من وجهه قطع المستحقين باه افعال العباد معللة بالاغراض وان
مثل ذلك منافي لغرض العالم ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما الذي افعاله عن الغرض
واما المقصد حكما ومصالح لا يهتدي اليها العقول فان مثل كل ما مر في تكليف التحقيق
والمعاقبة على الترك لا في التكليف لاسرار اخر طامح التحري قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال
اسرار اخر في ذلك التكليف وفي ثبت استحقاق العقاب حول والمتنازع يشير الى الجزم محل
النزاع عام هو راي المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى امتنع لذاته
كجعل الجسم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان التكليف ما علم الله به علم وقوعه او اراد ذلك
او اخبر به كالتكليف ما لا يطاق وقول من اثبت ما لا يطاق ثلاثة اقسام ما امتنع لعلم الله
بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الاول فضلا عن الجواز
فان من مات على الكفر ومن اخبر الله به بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا واعصاها ما امتنع لذاته
كجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور
المكلف به واقعا او الممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره
وقيل يتصور انما يكون على سبيل التشبيه بان يفعل بين السواد والحلاوة امر هو له اجتماع
ثم يعال مثل هذا لمن لا يمكن بين السواد والبياض على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن
ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وليراجع التحقيق وتعليقنا اوردناها
في شرح له صولة وصوبنا الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كالخلق
الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب
تحقيق الفعل وله ثبات به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة
على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه بحيث لا يطاق فان قيل
تكليف المحال ليس بابعد من هذا المحال ان خلق الله به فيه الحيوة والعلم والقدرة وكلف بالفعل
النزاع في امتناعه حتى القائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا الان شرط التكليف الفهم والا
فهم للجماد حي هو جماد هم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمتفق على حكم
الله به ستقرأ ويشاهد مثل قوله به لا تكلف الله به نفسا الا وسعها وما ذكرنا يظهر ان كثيرا
من الممثلات المذكورة في كلام الفريقين لم يرد على المتنازع اما الممانعين فمثل قوله به لا تكلف الله به نفسا
الا وسعها فانه اما ان ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله به او اخبر بعدم وقوعه يلزم

من فرض وقوعه مع وجوبه او كونه به عن ذلك علوا كبيرا وكل ما يلزم من فرض وقوعه مع فهو
ضروري امتناع وجوه للازم بدون الملزوم فجوابه منع الكبرى واما تصدق لو كان لزوم الخ لزام اما
لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما مضى فله الجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومتى لزوم الخ هو وكل
العارض والعلة لهذا النكتة في كتبنا نقرير اعتراض واما للجبي زين فوجوه منها مثل قوله به ما ننسخ من اية
هو لآية وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف لا يجبر لا تكليف تخفيف ومنها ان فعل العبد
خلق الله به وقدرته فلا تكون تقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا تكون
متعلقا لقدرة الله به ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور
وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة له سباب والآلات لانه لا ساعة التي لا تكون
الا مع الفعل ولو صح هذا لكان وجوبها لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها
من علم الله به منه انه لا يؤمن يلزم عموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع اسحاله منه لانه لو امن
لزم انقلاب علم الله جهلا لانا نقول لا نم انه لو امن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق
به من كونه زيد انه يموت موصوفا بان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم ما كان علم لا يتصور على ان
جهلا كما اذا قدرت الاتي بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اوصاف له موصوفا للمدح ولا متعلقا
من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن يستحق العلم انه يموت كافرا
فعلى تقدير ان يكون لا يطاق ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله به بانه لا يؤمن كابي لهب
وابي جهل وابي كعب واضرابهم وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلا تكون الدليل على هذا
التقدير واردا على محل النزاع واما على تقدير كونه من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته
كجمع النقيضين جائز واقع قال امام الحرمين في كتاب الشامل فان قيل ما جوز تموه عقلا
من تكليف الخ هل الف وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى
امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه
بان لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكره تمام في المطالب العالية وقال ايضا ان لا مر لا يحصل
كونه عاما مع حصول العلم بعدمه كونه عاما مع حصول الوجود والعدم لان وجوده كونه عاما يستحيل
ان يحصل مع العلم بعدمه كونه عاما ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك لحصول عدمه كونه عاما
واجاب بعضهم بان ما ذكره لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل يحصل كونه عاما وهو ممكن في نفسه مقدور
للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن ويكون مما هو جائز بل واقع
بالفعل وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر والتصديق على النقيضين وتعجبهم
بان كونه عاما في حق اصل ابي لهب هو المصدر بقولنا عدا هذا كونه خيارا وهذا في غاية السقوط وقد

لك عن قوله به حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقوله لنا اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع
فانه انما يستقاد في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به
العارض اي لا طاقة به بالآلات التكاليف هو لي واما نفي العرض فما ذهب اليه كثير شاعرة من ان افعال
الله به ليست معللة بالاغراض نفهم من بعض ادلتهم عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع
ان يكون شيء من افعاله معللة بالعرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس
بلازم في كل فعل فمن الاول قوله وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا
بتحصيل ذلك العرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال
لا نقال لعل العرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد وان
يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وح يعود الالزام ويرجع الضرورة
بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لكان حاصلا
خلقه ابتداء بل بتبعيض ذلك الفعل وبوسط لان ذلك معنى العرض ولكان يطلب اثبات استناد
الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالعرضية والتبعية من البعض لا نعني باستناد الفعل سفه
الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال للكل حتى لا ان يوجد ممكنا وذلك الكل ممكنا اخر على ما نراه
وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة
ونحو ذلك مما لا يخفى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا اتصال اللذات الى العبد وهو
متعذر له من غير شيء من الوسائط وقد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكروا بان اتصال بعض
اللذات قد لا يمكن الا بخلق وسائط كالاحساس ووجوه ما يلتذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان
احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون عرضا ولا يكون لغرض وله يرجع الغرض اللزوم
الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يفعل عبثا لا حد والحق ان تعليل
بعض الفعال بسمات شرعية لا حكام بالحكم والمصالح ظاهر كاحاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله به وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى ردهما وطرا وضاقها كيلا يكون على المؤمنين
حرج لانه ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بانه لا يحل فعل
من افعاله عرض فمحل بحث وهو لما جاءه ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف وهو بالنسبة الى من
مات على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع الشرور
والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون ان يستحق وله خفاء في ان الله فعال والترك لنا فيه تاثير في
اسناد ان له يستحق بشهادة ان له اباء وله احاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على الكل

لله فعال الترك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها كه نهاد ثوابا من
من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مومن فلنحيينه حيوة طيبه ولنجزينهم اجرهم باحسن
يعلون الا غير ذلك مما لا يحصى ويدل له المعقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر
عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا وله اعرض سوى ذلك اجماعا لانا نثبت غيرنا والمخالف لا يثبت
الغرض اصلا واما ثانيا فلان العبث على امر شاق بطريق كما يستحيل لحث لو توقف لزم عليه
العقاب افراد واحد غير المكلف لا لمنفعة ظاهر يستحيل على الله تعالى والتعريض لتلك المنافع و
التمكن من اكتساب السعادات كل ذلك ينافيه ما في الجحيم المحتم للتكليف وله اسطال حتم بتقويم الكافر او
القاسف ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون
كه يستحق اما على انه لا يفرح من الله شيء فظ واما على الترك والقبول بالقبح العقلي فلان افاضة منفعة
الغير من غير ضرر للمفيد ولا لغرض محض الكرم والحكم وغلطهم انما نشأ من عدم التفرقة بين
كه يستحق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد والمنعم به لا بحال المنع عليه فان افاضة ما لا ينبغي
كبعض الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان اتصال النفع في غير من عمل
الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا اغا صوب على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه
وكون كل انسان غير مكلف بامر ولا نهي وكلف يتصور قبح افاضة مشرور داع عليه من غير
لحوق ضرر بالغير وبانا بان ترتيب الثواب على كل عمل لا يدل على ان لها تاثيرا في اثابة كه يستحق
لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى بها وانواع العمل كيف وجميع كل عمل لا يفي بشكر القليل مما افاض من النعماء
وكيف نفعل استحقاق وما لا اعتراف ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بجرد نصب الدليل واللسان
فيمن آمن ومات في الحال ولهذا نظهر انه لا حاجة في اثبات كه يستحق الى ما شرع من التكاليف على
ما فصل في علم الفقه وعلم اصول العقيدة واصول كه آخر الذي نسميه كه سلام بحجة كه سلام بعلم الترا
وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نم كه يجامع على انه لا عرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض كه نشأ وقيل
شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وبهذا يندفع ايضا كونه طلا لان كه مراد عقل بكل المنافع يكون محض العدل سيما مع لم ولا يتم الربوبية ولكان
التصرف في خالص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ما ذكرتم شبيه ايجاب ولا بد فيهما من رضى كه جبر وان
وان كان كه جزاء ضعافا لا في كه جزء المثل والجواب على القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله ع
يشكل كه مرمى تكليف الكافر للقطع بانه امر اريد من جهة انه التزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق
عقاب والم وان كان مسبباً عن سوء اختياره ولا خفاء في انه مثله نفع لخلو في تكليف المفضول حيث
يترتب منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لعرض المعرض والتمكن اي جعله في معرض الثواب وممكنا من اكتسابه

الم يعلم قطعا انه لا تكتسب الثواب وان استحقاقه العقاب والوقوع في المهالك الدايم كان
لوله هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصله جليله يحسن بها امثال هذه الشبهة وهو
ان استقبح العقل في بادي النظر مع ان عدمه حكما ومصالح اذا ظهر وجه عاد له استباح استحسانا
في قصة موسى مع الخضر عليه من خرق السفينة وقتل الغلام وحكمي تعذيب كه نسان ولده او عبده للتاديب
والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه حسن من افعال الله الباري
والم كه شارع بقوله انه اي اعلم ما لا تعلمون حسب يحسب الملائكة من خلق آدم ويسين حسن خلق
الموذيات وابليس وذريته ويعسم في نحو ذلك ولنا اذا تامل فيما ذكره صاحب لكم والله اعلم

الفصل السادس في تفاريع له فعال وفيه مباحث قدم في العادة تعقيب مسلة خلق
له عمال بمباحث الهدى والضلال وله راف وله جال وطي ذلك فعهدنا لها فصله وسميناه بفصل
تفاريع له فعال لا شتماله عامة مباحثه على انه يجب على الخالق الكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله واه
قبح الجحيم لكن ولي الهدى قد يكون لا زما بحسب كه هذا آي اي وصلان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال
اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بحسب الدلالة على الطريق الموصل وله شارع الم وبعاقبه كه ضلال
بحسب الدلالة على خلافه فمن اضل فلان عن الطريق الموصل وقد يستعمل الهدى في معنى الدعوة الى الحق كقوله
وانك لتهدي الى صراط مستقيم ومعلوم انه اما تدعوه فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى
على الهدى اي على كه هتداء ومعنى كه ثابة كقوله به في حق المهاجرين وله نصار سيهديهم ويصلح
بالهم وقيل معناه له رشاد في كه خذ الى الطريق الجنة ويستعمل الضلال في معنى كه ضاعة وله هلاك
كقوله به فلن يضل اعمالهم وعنه اءذا ضللنا في كه رض اي هلكنا وقد تسند الى مجازا الى كه مساد
كقوله به ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله به ربي انهن اضللن كثيرا وهذا الطلم مالي وفيه كثير
نزاع وانما الكلام في كه يان المشتمل على اتصاف الباري بالهداية وكه ضلال والطبع على قلوب الكفرة
والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله به والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم
الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ويضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم
الله على قلوبهم اي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ومدهم في طغيانهم
لا غير وكل فمهي عند نا راجعه الى خلق كه عالى وله هتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من ان الخالق
وهو خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب
والذم والعقاب فحملوا الهدى على كه رشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة اولا على كه رشاد في كه آخر الى الطريق

الجنة وله ضلال على الله هلاكه والتعذيب او تسميته والتلقيب بالضال او الوصف ان ضلاله والى
ان بعض هذه المعاني لا تقبل التعلق بالمشيه وبعضها لا تخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى
تعالى دون النبي صلعم وبعض معاني كه ضلال له تقابل الهدايه جعلوا الهدايه بمعنى الدلاله الموصلة الى البغيه
وله ضلال مع انه فعل الشيطان مسند الى الله مجازا لما انه باقداره وتمكينه والى ضلاله بواسطة حزبه
المثل في تضليه كثيرا وبواسطة الفتنة التي هي كضلاله والتكليف في تضل بها من يشاء ونحن نقول بل الهدايه
هي الدلاله على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول اغا يصح عند تعذر الحقيقه ولا تعذر وبعض
المواضع من كلام الله يشهد للحامل بان اضافة الهدايه وكه ضلال الى الله به ليست الا بطريق الحقيقه والله اعلم

المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصيه والعصمه هي التوفيق
بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما والا خصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكر امام الحرمين وقال ثم الموفق
له يعصي اذ له قدرة له على المعصيه وبالعكس وصناه على ان القدرة مع الفعل وليست بسبب الى الطرفين على السواء
ومن اصحابنا من قال العصمه ان لا يخلق الله به في العبد الترك وقال العلة سفه من حكم بخلق الفجور مع القدرة
عليه وقيل خاصيه في نفس الشخص او دين يمنع بسببه صدور الذنب عنه وردبانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب
وله الثواب عليه وله التكليف بهي وفي كلام المعتزله ان اللطف ما يختار المكلف عند الطاعة تركا او اتيانا او يقرب
منها مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب وتركه القبيح سمي لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا
ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لتركه القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله
تعالى ان العبد يطيع والخذلان منع اللطف والعصمه لطف لا تكون معه داع الى ترك الطاعة وله الا ان تكاليف
المعصيه مع القدرة عليها واللطف هو الفعل الذي يعلم الله به ان العبد يطيع عنده

المبحث الثالث
الاجل في اللغه الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته وله اجزاء كما يقال اجل هذا الدين شهران وآخر شهر
وفسر قوله تعالى قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيامه وبعضهم بما بين ان خلق الى الموت
وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا فسر بالوقت الذي علم الله به بطلان
صدر الحوالي فمما من قواعد البلخي ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله به
في الازل وقد حاصل بالحاد الله به من غير صنع للعبد مباشرة ولا تولدا وانه لو لم يقتل لحاز ان يموت
في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر وله بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف
من المعتزله فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله به اي مفعوله
وانه صنعه ورد بان القتل قائم بالعامل حال فيه للمقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح
الذي هو بالحاد الله به عقيب القتل بطريق حرى العاده وكانه يريد بالقتل المقتول فيه وجعلها تفيد
بطلان الحيوة وحصل الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما شعر به قوله به فان مات او قتل الخ

صلاحه من فعل القاتل وهو تاما من فعل الله به وزعم الكثير منهم ان القاتل والقاطع عليه كما صل لو لم يقتل
لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله حال موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات عقيب
في ذلك الوقت لا يات ولنا حاديث الدالة على ان كل مستوفي اجله من غير نقص واناخر ثم على تقدير عدم القتل
له قطع بوصوله لاجل وعدم فله قطع بالموت وله الحيوة فان عورض بقوله به وما يعمر من معمر وله
ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه له من نزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى وله ينقص من عمر معمر على ان المضاف
المحذوف لا ذكر المعمر بعينه كما يقال درهم ونصفه اي له ينقص عمر شخص من اعمار اضرابه وضبطه مداد امثاله
واما الحديث فخبر واحد فله يعارض القطع وقد يقال ان المراد الزيادة والنقصان الحسيين البركة كما قيل ذكر القفي
عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وبلوغ في علم الله به
معينة يزول الى موجب علم الله به واليه كه شارع تقوله به محى الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
او بالنسبة الى ما قدر احدهم من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول الاجل
والمذهب انه واحد بمعنى الكثير ودليل بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل قصاصا ولا دية اما قصاصا ولا ضمانا
في فرع شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجله ولم يحدث بفعله امرا لا ميا شرة ولا تولدا وبانه
قد يقتل في المحميه الوقت يقضي العادة بامتناع موته في ذلك الزمان والجواب عن الاول استحقاق
والعقوبة ليس عما يثبت في المحل من الموت بل عما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي عنه سيما
عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة حال صاحب الصادق او ظهور مارات
لم تضح عند بعض منهم وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلازل
والغرق وعن الثالث ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قادرا الله به مغيرا
الآجل ابي الهذيل مثل انما يتصور على تقدير علم الله به بانه له يقتل وح لا يلزم المحال
وفي جانب
ثالثة في قطع لاجل المقدر الثابت لو لم يقتل لانه تغيير للمعلوم له يغير فان قيل
اذا كان لكه اجل فاما ان يكون بطلان الحيوة في علم الله كان المقتول ميتا باجله قطعا واما ان قيد بطلان
الحيوة بان لا يترتب على فعل العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا ع
له سداد وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا
يسبق ولا تقدم ولا تاخر على ما تقرر الله قوله به فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يحقق في حق المقتول مثل ذلك مما علم الله في حقه انه فعل
مات او لم يفعل قالي وهو حلول اجله فان قيل فعلى هذا يلزم على كه ولو القطع بالموت ان لم يقتل
وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وهو قال لجواز كه مرين البعض من الكل من الغريق اجيب بمنع ان
الكل يجوز ان لا يكون الوقت الذي علم الله به كه اجل مترامي بل يكون متصلا بحيث لا يسع الفعل او نصفه وهذا ظاهر

واما كونه ولا فلكن دفعه بان عدم فعل المقدور سيما مع تعلق علم الله به بانه يفعل امر
ان يستلزم محالا هو انقلاب الله جل وان قدر معه تعلق العلم بانه له يفعل فانتفاء ا
وكل الوقف هو له جل ظاهر لان القطع ذلك اثنان من جهة القطع بالفعل ثم كله جل عند نا واحد وعند
من جعل المقدور حيثيا بالجلم مع القطع بانه لولم يفعل لكان الى امر اخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة
للحيوان اجل طبيعي يتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية وآجال اختراعية حسب اسباب لا تحصى من مرض
وله فان الخامس الرابع الرزق في له اصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله به الى الحيوان
فانتفع به فدخل رزق له نسان والدواب وغيرها من المأكول وغيره وخرج حاله ينتفع به وان
كالسم وللانتفاع لانه يعال فيمن ملك شيأ وتمكن من له ينتفع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له
وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه وله ما كل احد رزق غيره وله الغير رزقه فخلاف ما اذا كان في يد
صحة له ينتفع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى انتفاع له طبعة والتمر سمي ارزاقا
ويومر باله نفاق من له رزاق وبهذا اختار وافي تفسير المعنى المصدري التمكن من له ينتفع وفي العين
ما سمح به له ينتفع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما يبيح للمضيف صيله فلان ما كل وتمتع فرد
بما ساقه به الا العبد فانه لم يجعل عبد المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حتى يقال رزقه الله به
ولدا صالحا واراد بالعبد ما شمل البهائم تغليبا وتفنن بما يملك ليس بمطرد وله منعكس لدخول
ملك الله تع وخروج زوف الدواب بل العبد وله ما، مع له خلافا لمن افاده مفهومه من له ضافه الى
الرزاق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المحصول ملكا يحل له ذلك في التمتع الشرعي وفيه معنى
له ضافه وله يشمل ملك الله ويدخل رزق غيره له نسان بطريق التغليب لكن له يدفع هذا من قيد
له ينتفع وخ مخروج ملك الله ط ومن فسر بانه ينتفع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من
المبني للمفعول اي له يرزاف هذا وبما كان الرزق مضافا الى الرزاق وهو الله به وتعالى لم يكن
الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم والزمهم ان من لم يأكل طول عمره
الا الحرام لم يرزقه الله به وطويل لقوله به وما من دابة في له ض الا على الله رزقها واجيب بانه
قد سا وكثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا
ولا حراما فجوابكم جوابنا فالوا الوهابي الحرام رزقا لما جاز فمنعه ولله الذم والعقاب عليه
م واغا يصح لو لم يكن مرتكبا للنهي مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرته له سباب فان ا
لحصول الرزق فيجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة ع
وقد يباح وذلك عند قصد التكثر من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي
والسوقة والربوا المبحث الخامس السعر بفتحتين ما يباع به الشي طعاما كان او غيره ويكون
غلاء ورخصا تا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان ولا وان والنقصان عنه ويكونان

لا اختيار فيه للعبد كعقليه وذلك الجنس ويكثر الرغبات فيه وبالعكس وما لم فيه اختيار فاحاد
السبل ومنع التبايع واذخار له جناس ومرجعه ايضا الا الله به فالمسعر هو الله وجعله فالمعتزلة
زعامنهم انه قد يكون من افعال العباد تولد الجامر وصباشر لما هو اضعه على تقدير له ثمان المحب
السادس لما لم نقل بوجوب شيء على الله به كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب
اشياء على الله عز ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الملام في تفاصيلها فلنقتصر منها عن له ول اللطف وهو
فعل تقرب العبد الى الطاعة وتبعد عن المعصية له لا حد له لحاء ويسمى اللطف المقرب او تحصيل الطاعة
فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق وله جال والعوى وله كالف والخيال العقل ونصب له دلة وما نبه
ذلك وفسروا الوجوب عليه تان بانه له يدله نفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتان بالتركه
مدخله في استحقاف الذم وقد عرفت ما فيه وآستدلوا على الوجوب بوجوه آ انه مريد للطاعة فلو جاز
منع ما تحصيلها او تقريب منها الجاز غير مريد لها وهو تناقض وردّ منع الملازمة ومنع ان كل ما مور
به مراد ثم ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو له تيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح تركه
وردّ منع المقدمتين لجواز ان تكون نقض المامور به مرادا وعرضا ويتعلق بعضه حكم ومصالح ثم ان
منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكله مما قبيح تركه وردّ بالمنع فان عدم تحصيل
الطاعة ايم من تحصيل المعصية وكذا التقريب وله ثم ان ايجاد السبب قبيح وقد مر تحقيقه ان الواجب
له تم الله ما تحصيله او تقريبه منه فيكون واجبا وردّ بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف
بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه مع عروض الوجوب بوجوه آ انه لو وجب اللطف لما تخلف كافر
وله فاسق لان من له لطاف هاما هو محصل ومن قواعدهم ان اخص اللطف فله ينطوي ما ذكرنا لما قبل ان
الكافر او الفاسق له تخ عن لطف فلم هذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس لما
هو لطف في اعيان زيد لطفا في اعيان عمرو فليس في معلوم الله به ما هو لطف في حق الكل حتى تخلف اعيانهم
ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء اعيان الكل مبني على انتفاء مشية الله به ذلك كقوله به ولو شئنا
له تينا كل نفس هداها ولو شاء ربك له من من في له رض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فلو
شاء لهداكم اجمعين وغير ذلك مما له يحصى سيما وقد صرح له نعام وحملها على عامة النفوس وله لجاء
اجراء والنقل عن اعمة النفس افتراء والتمسك بقوله به كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا
له يدل على ان تعلق كله حوث بمشية الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا
اباؤنا عناد منهم وتكذيب لله تع وبسوء من مشيته ورضاه وامره على ما قالوا حاشى فعلوا فاحشة
وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها آ لو وجب لما اخبر الله به بتفاوت البعض وتفاوت البعض لا يطلع
البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله به انه لا يحرك على اللطف

يجب الملك في كل عصر نبي في كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الخف وعلى
بعض المظلوم ويصف من الظالم الى غير ذلك من لطاف الثاني العوض هو نفع خال عن
يستحق بمقابله ما يفعل الله بالعبد من كل سقام وكل آلام وما يجري مجرى ذلك فيخرج كل واحد
كونها للمعظم في مقابله فعل العبد وكذا النفع المنفصل لكونه غير مستحق بوجه ويوجب على كل طالف
ان يوكله فيح لكونه ظلما فيجب فعله فالواو يستحق على الله به ما نزال كل آلام على العبد وتفويت المنافع عليه
لمصلحة الغير كالزكوة وما نزاله النفع الى لا يستند الى فعل العبد كالنفع المستند الى علم ضروري او مكتسب
او ظن بوصول منفعة او فوات مضرة فخله والمستند الى جهل مركب لانه من العبد وما من العباد او بالمصار
كالذبح لمثل الهدي والنذر وما يشابهها كالصيد او تمكينه عن العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار
العباد له مثل الم كل خراف وحمى التي حبى في النار والم القتل بشهادة الزور لان كل ورد ما وجب طبعا
لحلف الله به وذكر فيها بتعريف جرى العادة فالعوض على الحلي والنباتي مما وجب شرعا بفعل الشهود بفعلهم
العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله به فان كل يتصاف واجب عليه فالواو ان المظلوم
من اهل الجنة فوف الله به اعواضه الموازنة لظلم الظالم على كل وفاء المتالمة على وجه لا تتبين انقطاعها
كمثل نتالم او يفصل الله عليه مثل ذلك كل عواض يغيب انقطاعها فله نتالم وان كان من اهل النار يسقط
الله به ما عواضه جزاء من عذابه لحث لا يظهر له التحقيق وذلك بان نعرف العدد المستحق على كل وفاء
المتالمين لمثله نتقطه الم وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يستمل على نفع او دفع ضرر معلوم او
مظنون وله تكون دفعا عن نفسه وله مفعوله بطريق جرى العادة فخرج العقاب وملقه السفر
والحجامة ودفع الصائل واحراق الله به الصبي الملقى في النار فان كل يلام اذا كان مستحقا او مشتملا
على نفع او دفع ضرر اوعادة لا تكون ظلما بل يكون حسنا فجرى صدور عن الله به من غير عوض عليه
ثم للمعتزلة في حد كل آلام وكل عواض عروض واضله قال البلخي نذكر بعضها منها ان كل الم ان وقع
جزاء السيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله به وجب العوض عليه وان كان
من مكلف فان كان كل حسنات احد الله من حسناته واعطاه المؤلم عوضا له بل له عن وان لم تكن له
حسنات فعلى الله العوض من عنده حتى لا يمكن الظالم ولم نعرفه عن كل يلام فالواجب قبل الوقوع
اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع
فان كان ملجاء اليه بسبب من الله به كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله به والا فعلى
المؤلم عند القاضي وعلى الله به عندابي علي لان التمكين وعدم المنع بفعل او نهي اغراء على ايصال ذلك
المضار فاخذ العوض منها تكون ظلما بمنزلة من الى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ نصفه وللقاضي ما ورد
في الحديث من انه ناصر للجماء من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن ذلك المضار فيجب

العوض
بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية له تتصاف فعلها تكون بانتفاء
من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع وكله موال عن الضياع حتى لا يجب منع
البهيمة عن اكل الحشرات والعصافير فيحرم لكونه منعا للرزق عنها اللهم الا اذا تالم فالله فعل
بالله فراس فيجب المنع دفعا للتضرر بتالم قليل ومنها ان كل يلام بامر الله به كما في استعمال البهائم
او ايلامها كما في ركبها او يتمكينهم مع تاخير له تتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على
الله به لتعاليه عن الظلم ومنها اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه يحسن الذي
ويصح لكل لم له نم اغا لحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يحسن بها
كما بين المنفعتين لان كل يلام تكونه عوضا ولطفا فرضح عن كونه عبثا ظلما ومنها ان العوض
يستحق واما عند ابي علي كما للثواب اذا لو انقطع له عم بانقطاعه فتت عوض آخر وهلم
جرا منقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه ولان لم يط لان العقلاء قد
يستحسنون كل آلام عنافع منقطعة ومنها البهائم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايصال العوض على
المعوض بانه حقه كما للثواب ام لا بناء على ان الغرض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب يعتبر
التعظيم ولا يثبت بدون علم بذلك ومنها انه هل يجوز التفضيل بعضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء
على ان حقه في كل عواض المعابلة بالمضار وقد وصل الم له بناء على ان حقه في كل عواض الواجبة ولم يصل
وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك كل نتصاف من الظالم وملوبط ومنها ان العوض الواجب
على الله به يصح اسقاطه اذا له نفع فيه له احد كل يصح نقله الى الغير نفعا له وخلافا في الثواب فان جهة
التعظيم له تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي له يصح كهبة المجهول وقيل يصح لما
فيه من نفع الحال والجهالة له تمنع صحة له سقاط كما في كل عتاق وكل براء وكذا يصح نقله الى الغير بان
يهب عوضه من غير لكن مسئلة الجهالة في ذلك مناكرة ومنها اختلفوا فيهم في ان العوض هل يجب ان يكون
في الآخرة وهل يحفظ بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا وله يحفظ اصله لعدم الدليل على التعين
وفي انه هل يجوز التفضل بمثل كل عواض ابتداء من غير سبب الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الكلام
ومحل الخلاف بمجرد العوض كما هو راي ابي علي بناء ان للعوض كل لازم المستحق مزية على المتفضل به من
غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون الطافا للمؤلم في الزجر عن القبح ولعل الحسين يلاحظ
وكله عسار كما هو راي الضمري ام لا بد من كل له مزية كما هو راي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل
العوض ابتداء كان كل يلام بمجرد العوض عينا حاز عن الحكمة وما يقال من ان المستحق كل لازم مزية على المتفضل
به الغير كل لازم فانما هو في حق من يوقف على بعضله فان فعل هل يجوز ايلام الغير لمنفعة بدون رضاه
فلنا نفع اذا كانت المنفعة عظيم معرفة بسبق العقلاء على اثبات ذلك لهم لاجلها فان فعل

فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله تعالى عالم بالكل بالمعدوم حاله في العبد
كما يلام بترك الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الضرير في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في فرح
الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد وقد يعلل حسنه وعندنا انهم ذهبوا الى ان ايلام غير العاقل من
الصبيان والمجانين والبهايم حسن لانه لانتزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في
الاخرة وفي ان البهايم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها
ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا تكون حينئذ وصل الله به الى البهايم اعواضها
ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب الثالث
الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل ان
شاء الله تعالى الرابع لطف وذهب بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او الثابت
انه ان ابقاه صار كافرا او يفسق يجب اماتته لان في تركه نقضا للغرض بعد حصوله وهو قبيح وللاكثرون
على انه لا يجب لان نقض الغرض انما هو لفعل العبد وهو المعصية لا بالتبعية ولانه لم يحترم من كفر بعد كونه
وعصى بعد الطاعة ولم يحترم ابليس مع ما روي انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والعقل
بان ذلك كان مع النقاب بعيدا جدا وكل مستدل لا يقوله به وكان من الكافرين ضعيف لعقل الضرير
انه يعمى صار اعمى كان من حبس كعمر الخيّ وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر
او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا وله يتوب فله يجب لانه صار ام حاله يجب
ينعم المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة وله ينعم الطفل اذا علم منه انه لو كلفه آمن واما ينعم ابليس وتمكينه
فقال ابو علي انما حسن اذا كان المعلوم ان من يعصي يوسوسه يعصي لولا وسوسته الخامس لطف
ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدنيا وقال
البصريون بل في الدين فقط وبعضهم بالاصلح لكن لا نفع والبغداديون لكل صلاح في الحكم والتدبير وانتفاء الضرر يجب
على وجوب كذا والتمكين وامثالها مما لا يمكن في معلوم الله تعالى مما لو مات عند الملك وعلم انه فعل الكل واضر غايته
معذورا مما لا صلاح وليس في معذور لطف فعل الكفار له منذ اجيبوا والا فان تركه خذلانه وسفههم وعدتهم
العضوف قياس الغايب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف النفسية الربانية ووقوفهم
في صفات الواجب الخف وافعال الغير المطلق قالوا الواحد نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعة وقدر على ان يعطي
المامور ما يصل به الى الطاعة من غير ضرر يدرك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة
البخلاء وكذلك من دعا غيره الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يهمله من الغلظ واللين الا
بما هو الجمع في حصول المراد واورد في ترك العناد وايضا من الحذ ضيافة لرجل وامتدح حضور وعلم
انه لو تلقاه بنشر وطلاقة وجه لدخل الكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها

فلما

فلما ذكل بعد استلزام له مر للارادة انما هو في حكم يحتاج الاطاعة له وليا ورجوع له عداه وينعم ربكم ان اعوان
ويعظم الدنيا له فدار ويكون لشي بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف
يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلم والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذلك لنا بعد الترك في الفعل بوجوب شي على الله به وان ليس الصلاح
والفساد يختلف الله به وجوه آلو وجب عليه لكان صلح لعباده لما خلف الكافر الفقير المعذب في الدنيا والكافرة
سيما المبتلى بالله سقام والآلام والمحن والكافات ثم يلزم على ما ذكرتم من كل مثله ان يجب على الله اصلح ما هو
اصلح لعبده ولنعم فان دفع بان المكلف يتصور بذكر ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم ح ان لا
يجب عليه شي مما مر لذلك فان قيل لم يترتب عليه ثواب يرد عليه فمحل الذكر قلنا فليكن كذلك
ان كان صلح للكفار الخلود في النار اذا لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل مع العلم بانهم
لو ردوا لعادوا والعالم لا عنه قلنا لا خفاء في ان كل مانه وقطع العذاب بم سبب العود اصلح وايضا اذا
كان التكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه يحسن مشقة فلم لا يكون اعادة من علم انه يعود اصلح مع انه يحسن
راصه نحو يلزم ان لا يستوجب على الله تعالى فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يؤدي ربعه ودينا لازما
يح معذورا الله به غير متناهية فاي قدر يضيطونه في كل صلح فالمزيد عليه ممكن فيجب له الى حد فان
قيل ربما يصير المزيد الم مفسدة كما ان ضم النافع الا النافع يصير مضرة فيما اذا زاد من الدواء على القدر
الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا وبعد قدر من الدواء للشفاء
انما هو بتطريف جري العادة من الله به فانه النافع والضار له الدواء اصلح لو عمر العادة وجعل الشفاء في القدر
الزايد جاز ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثله
النافع في الحر قدر من البرد يقاوم الحرارة العالية فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع له ان علمه ليس في رفع تلك
الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تزيل الصحة وكذا عتدال الحال في الصلاح في الدين فانه لا يتعدد
بعدد وله منتهى الى حد فلما صلاح الاصلاح يكون اصلح فان قيل بعد كل صلح له صلح له لما مر في وجود الله تعالى
بل الحاصل ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعترفون في وجوب كل صلح بجانب المعلوم حتى
تزعمون ان من علم الله به انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله به تعريضه للثواب مع علمه
بانه لا يدركه بل يقع في العقاب ولو انه اضرم على نفسه جحيما حتى يلزم ان يكون اماته لا بتيا
وكذا ولاية المرسلين بعد عصى وبعد ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكيف يتصور هذا
بطاعة لا من علم الله به منه الكفر والعصيان اولا وتزاد بعد كل سلام فلا صفاء في ان كل مانه او
سلب القدرة اصلح له ولم يفعل قلنا قد صلح التكليف والتعريض للسهم الدايم لكونه اعلى المنازل فلما
فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنازل اصلح له وبهذا النكتة

الزم له شعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فامانه
لمصلحة الغير فلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين
عمر بدء
اطفاله وكيف لم يكن منع كيف صح عنى له خيانة لم له لاجل مصلحة الغير سفيها وظلما ٨ اجمع له نبياء و
له ولياء وجمع العقلاء على الدعاء لرفع البلاء وكشف الباساء والضراء فعندكم يكون ذلك سواء له
من الله به ان يعتبر لاصلح ومنع الواجب وهو ظلم ٩ آن اعطى ابا جهل نعمة الله غاية مقدورة من المصالح
وله لطاف فقد سوى بين النبي عليه وبين ابي جهل في الانعام وله احسان ورجح فضل النبي الى محض اختياره
من غير امتناع واه منع ابا جهل بعض المصالح وله لطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على
ما هو اصلكم الفاسد آي لو وجب لاصلح ما بقي للتفضيل مجال ولم يكن لله به صنع في له نعام وله فضال
وهو بط لقوله به وربك يخلق ما يشاء ويختار يخص برحمته من يشاء ويؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا لاصلح اظهر من ان تخفى واكثر من ان
تحصى ولو وجب على الله به له صلح للعباد لما فضل المعتزلة الرساد الفصل السابع في اسمائه
وفيه مباحث معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله به ومرجعها الى اله من الصفات وله فعال
والمناظرون وضعوا ذلك الى ما صنف فيه الكتب وافتنوا على ما اختلفوا فيه من مغايرة له سم للمسمى وكون
اسماء الله به توقيفية المبحث الاول له سم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد
يعدى بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي
وضع له سم بازائه والتسمية هو وضع له سم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسم لما فعال سمي زيد ولم يسم عمرو وقوله جفاء
في تفاريعه مور ثلثة وانما الخفاء فيمن ذهب اليه بعض اصحابنا من ان له سم نفس المسمى مسل وقبما ذكره الشيخ
له شعري من ان اسماء الله به ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مسل اله الدال على الوجود اي الذات وما ٢
هو غيره كالخالق والرزاق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل
ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغيره له سم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم
المدلول لما يريدون بالوصف فعل الواصف وبالصفة مدلوله ولما نقولون ان القراءة حادثة والمقروء
قديم الا ان له صحابنا اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان له سم نفس المسمى للقطع بان مدلول
الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اذا المدلول اعم و
اعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم
وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت له سماء غير الذات لكانت
حادثة فلم يكن الباري به الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو مرجح خلقه في الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم
المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع خلقه في السيف قاطع في الغمد بمعنى

ان من شانه ذلك فان الخالف حي معناه له قدرة على ذلك واما النقل فلقوله به سبح اسم ربك والتسبيح
انما هو للذات دون اللفظ وقوله به ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وعبادكم انما عبدوا للاصنام
التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان له سم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما
بثبوت الرسالة للنبي عليه بل للغير نشبهه واجيبهم بان له سم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام
على ان يذكر له لفاظ ويراد له معانيها الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة
وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول
بان الثابت في الازل معنى له الهية والعلم ولا يلزم من انتفاء له سم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني
بمعنى تسبيح له سم تقديسه وتنزيهه عن ان سمي به الغير او عن ان نفسر عاله يليق او عن ان يذكر على غير وجه
التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم
وله جلال ما له خفي او لفظ له سم معظم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومن عباده له اسماء انهم يعبدون
له صنام التي ليس فيها من له الهية الا مجرد له سم كمن سمى نعثم بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة و
اسبابها فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في تغيير له استدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال
التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات له صنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان في له آلهتنا دلالة
على المغايرة حيث اضيف له سم الى الرب وجعل له اسماء بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص له صنام
ليست كذلك ثم عورض الوجهان بوجهين الاول ان له سم لفظ وهو عرض غير باق وله قاع نفسه ينصف بانه
مركب من الحروف وبانه بعض او عشر او ثلاثي او رباعي والمسمى معنى له نصف ذلك وربما يكون جسما قائما
بنفسه منصفا باله لو ان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يجوز ان الثاني قوله به ويدل له سماء
الحسنى فادعوه بها وقوله عليه ان لله به تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد
لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية
وان كانت في اللغة لجعل الواضع او الذاكر ثم له سكر اطلاقه له سم على التسمى كما في قوله به والحديث على
ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي وانما
الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل عسك الفريقين باله مات والحديث مما له يكاد يصح
لان النزاع ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر وله سم والفعل
وغير ذلك على ما تشهد به كلمة مهم الا ترى انه لو اريد له ول لما كان للقول بتعدد اسماء الله به وانقسامها
الى ما هو عين او غير او له عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره له مام الرازي من ان لفظ
له يسبح مسبح باله سبح له الفعل والحرف فههنا له سم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان له سبح هو
لفظ له سم من حيث انه دال وهو موضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وهو موضوع له بل فرد من افراد

المدلول الاتفاق بالدلائل الدالة على اباحة الصرف بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى له ولانه

والملك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما

اشبه ذلك قلنا لما فيه من ايهام شيء استعماله مع خصوصيه ممنوع في حق الباري به فان المعرفه

قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اي تحسيه وتمنعه والفطنه والذكاء بسرعه ادراك ما غاب وكذا

جميع الفاظ الدالة على كيفه ادراك حتى قالوا ان الدرايه تشعر بضرب من الحيله وسوء اعمال الفكر والرويه

وما فيه ايهام لا يجوز بدون كونه ذو وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا

من كلهم وصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنسي والزارع والرامي قلنا

لا نكتفي في صحه كون جزاء على كيفه في مجرد وقوعها في الكتاب والسنه لحسب اقتضاء المقام انسياق الكلام

بل يجب ان لا يؤتى بشيء منها الا على وجه يليق بعظمه ربنا ادب

المبحث الثالث مفهوم اسم فد يكون نفس الذات

والحقيقه وقد يكون ماخوذا باعتبار كيفه جزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات وكيفه فعال والسلوب

وكيفه صافات وكيفه ضفاء في تكثير اسماء الله به لهذا كيفه عتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لسريانه في

التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جايز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه

علم الذات المخصوص وكونه ماخوذا من كيفه لحذف الهمزه وادغام اللام من الهالم او وله لوله او

كيفه بليه اذا صحت اوله يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من كيفه قابل الصحيحه والفاسد كيفه نافي العليه

وكيفه بعض الوصفيه وقيل جايز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له وكيفه سبيل للعقول الى العلم

بحقيقه الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله به وبانه يكفي معرفه الموضوع له بوجه

من الوجوه لكونه حقيقه ذات واجب الوجود فالموضوع له لا يكون هو الذات مع الله كيفه يعرف

بكنه الحقيقه واما كيفه استدلال بان اسم الله به كيفه الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون

الذات وبان كيفه اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وبان العلم قايم مقام كل شارع

وكيفه شارع الى الباري به وبان العلم كيفه لا يكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعيه او الجنسيه

فكيفه لخفي ضعفه فان قيل اعسار السلوب وكيفه اضافات يعني لكثير اسماء الله جدا حتى ذكر بعضهم

انها كيفه ثمانين حسب كيفه ثمانين كيفه اضافات والمغايرات تمام وجه التخصيص بالتسعه والتسعين عما

تطلق به الحديث على انه قد ورد الدعاء المانور عن النبي عليه ان لله به اسماء لم يعلمها احد من خلقه و

استاثر لنفسه في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجه عن التسعه والتسعين كالباري

والكافي والدايم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر

والعلام والمليك وكيفه كريم والمجيد والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق

والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب وموسع

وحروف ه

مشتقاه

على الله للاب

المدلول

الليل في النهار وموالج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسند والحسبان
والعصا وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات وكله زلل والصانع والواجب
وامثال ذكر اجيب بوجوه الاول التنصيص على اسم العدد بما له يكون لنفي الزيادة بل الغرض اخر كزيادة الفضيلة
مثله ٢ الثاني ان موله علم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفونك مهماتهم يعني
ان لهم زيادة قرب واستعمال بالمهمات اوان في هذا العدد من غلمانه للجند كافي مهماته من غير افتقار الى
له خر بن وان قيل ان كان اسم له عظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان
داخله فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي اوولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حق قيل اصعب ما
يوضيا احتجاجا بعرش بلقيس وداوني له سم لا عظم قلنا لم لا يجوز ان يكون خارجا وان يكون زيادة شرف التسعة
والتسعين وجعله لها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا منها له يعرفه بعسه الا نبي اوولي ٣ الثالث
له سماء مختصة في التسعة والتسعين والروايات المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح وله خالية
عن له ضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا تظهر معنى قوله عليه اله
الله وتر يحب الوتر اي يجعل له سماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر
او يكون معنى احصاءها له جزاء في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين
انه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكاتب والصحاح من له خبار والباقي ينبغي ان يطلب من له خبار
بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والحفظ بها صح ذكر بعض العلماء انه ينبغي ان يذكر
له اعراب ليكون احصاء وتشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وفصل حفظها والتامل في
معانيها ٤ الفصل السادس في السمعيات وفيه فصول اربعة مباحث النبوة
ومباحث المعاد ومباحث له سماء وله حكام ومايتله بها ومباحث الامامة الفصل له ول في النبوة
وهو كون له نسان مبعوثا من الخلق الى الخلق فان كان النبي ما خوذا من النباوة وهو له رتفاع لعلو شانه
وارتفاع مكانة او بمعنى النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الخلق به فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من
النبا، وهو الخبر له نبائه عن الله به فعلى قلب الهمزة واوا قائم له دغام كالمروة المحبة له ول النبي انسان بعثه
الله به لتبليغ ما اوحى الله وكذا الرسول وقد يخص من له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي وقد يعرض
عما ورد في الحديث من زيادة عدة الرسول على عدة الكتب عمل هو من له كتاب او سخ لبعض احكام الشريعة
السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة
الملك والنبي هو المخبر عن الله به بكشف او الهام او تنبيه في المنام ثم البعثة لطف من الله به ورحمة للعالمين
لما فيها من حكم ومصالح له تحصى منها معاضدة العقل بما تستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما له تستقل به العقل مثل الكلام

والرؤيا

الفصل السادس في السمعيات

وعند بكلا
وتنه ترك طاعة ومنها بيان حال له فعال التي تحسن تارة اخرى من اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان ويقبح ه
هنا فع له غذيه وله دويه ومضارها الخ له نبي لها ٢ البحرية له بعاد وار واطواد مع ما فيها من له مطار
ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العمليات والعلميات ومنها تعليم الصنائع
الخمسة من الحاجات والضروريات ومنها تعليم له خلاق والفاضلة الراجعة الى له شخاص والسياسات
الكاملة العادلة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها له خبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي
ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قال المعتزلة بوجوبها على الله به
والغلاة سفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سبق والحاصل ان النظام الموجود الى صلاح حال النوع
على العموم في المعاش والمعاد له يكمل الا ببعثة له نبياء فيجب على الله به عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا ٥
للعباد وعند الغلاة سفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكيم والعالم له لهيته والى هذا
ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الله به فيستحيل ان له يوجد
له ستحالة السفة عليه تعالى ما علم الله وقوعه يجب ان يقع له ستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك
وعولوا على ضروب من له ستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفة والعبث تعالى في حقه عز
وله دويه الى له ينمو عن السموم المهلكة الا بحار لا يتجاسر عليها العقلاء وله نبي لها له عمار وحلف
له بدان التي ليس لها بدون الغذاء الا العنة وحلف نوع له نسان المفتقر الى اجتماع لا تستتم بدون بعثة في البقاء ص
له نبياء وكحلف العقلاء المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الحازم بانه شرفه وكماله في العلم تفاصيل
ذلك والعلم بمقتضياتها من له مثال وله حساب وانه لا تستقل بجميع ذلك على التفصيل
بل يفتقر الى بيان من اوجدها ودعا الى له سان بالبعض منها وله نتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب فان
خلف العمل مائل الى المحاسن فرارا عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على له مر والنهي اللذين
هما من الصفات القائمة بذاته به اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة وله متناع وكما في جعل
بعض له فعال لحسنة قد يحمد عاقبته فيحرم وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم تكن له بيان من الشارع
لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكم فظهر بهذا الوجه
واشاله انه لا بد من النبي المبعوث ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي اومن يخلفه في اقامة الدليل السمعي
وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الخوف وسبيل النجاة والرشاد ومع استغالهم
بالكتاب اسباب المعاش وطلب اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الغلاة سفة المتشبثين باذيال
العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رصاصة عقولهم ورقة انظارهم وابالهم
بالطبيعة عن البحث عن المعارف له لهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال تشجيع

مجال لهم عبر الرفانهم لا يعترفون بالوجوب على الله سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة وحظه
لا يستحق المذمة فالخوف ان النعمة لطف من الله ورحمه لحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو
المذهب في سائر كل لطاف ولا سنى على استحقاق من المنعوت واجتماع اسباب وشروط فيه بل
الله يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته ثم
للمنكرين المنكرون
منهم من قال باستحقاقها ولا اعتداد لهم ومنهم من قال بعدم كونه حتياج اليها كالبراهمة
جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقايدهم كالغلاة سفة النافين له اختيار البارى
علم بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعال واقوال كالمرين
على الخلاعة وعدم المبالاة ونفى التكاليف ودلالة المعجزات وهو لاء احاد واوباش من الطوائف لا طايفة
معتنى بكونها ملة وخلق وبالجملة للمنكرين شبهة لكن ولى النعمة سوف على علم المبعوث بان الباعث
هو اسم به وله سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا فيه الثانية
وهى البراهمة ان ما جاء النبى عليه اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عندنا وبعقل وبعقل وان لم يكن
بنى او مخالفا له قبيحا عندنا ورد وترك وان جاء به النبى عليه فاياما كان لا حاجة اليه فان فعل
لعلم انه لكون حسنا عند العقل وله قبيحا فلما فيعقل عند الحاجة لان مجرد كونه حتمال لا يعارض محض
كونه حتياج وبترك عند عدمها لله حياط والجواب ان هذا موافق العقل بمعرفته فمعارضة النبى بوكذا
بمنزلة كونه دلالة العقليه على امر بدليل واحد وقوله ستدل فيرد عليه ويرشد وما خالف العقل فانه لكون
مع الجزم فيرفعه النبى او يرفع عنه كهتمالك وما لا يدرك حسنه وله قبيحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا
يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتعريض اليها مظنة الشارع والبعابل وبعضى الى اختلال
النظام وان فوايد البعثة لا تنحصر فى بيان حسن كل شيء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العمر فى باب
البعثة من التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فايدة العبد لكونه فى حقه مضرة ناجزة
ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن كل استفادة ولكه سفاع وايضا فيه سفل للغلب عامه وغايته
كل عمال ونهايته الكمال اعم كل استغراق فى معرفته والغناء عن عظمته والجواب معارض الباقى قليل
جدا بالنسبة الى منافعها الدينوية وكل جزوية الظاهرة لذوى الوافقين على ظواهر الشرع يعم البنوة
فضله عن الكاشفين عن اسرار الخفيه واذا علم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شعار عنه على ما تقدم
الرابعة وهى لاهل الخلاعة عن الهيه كمن فى اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرايع مشتملة على افعال
او هيئات لا سر فى ان الصانع الحكيم لا يغرضها وله يامر بها كما شاهد فى الحج والصلوة ويغسل بعض
كل عضاء لسلوك بعض اخر الى غير ذلك مما لا مور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور بعده
اعتبرها الشارع امتثال المكلفين وتطويعا لانفسهم وتاكيدا لملكة امتثالهم له وامروا النوامى ولعل

فيها

ما وضع الى له معلمها الله اسم والمراد سوى والعلم وقد اشار اليها بعض الخاتمين فى بحار اسرار الشريعه

الخامسة القدح فى ثبوت المعجز وجهه دلالتها وتعلقها وسيانى باجوبتها

المبحث الثانى فى المعجز

المعجز ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وضعفه كل مجاز اثبات العجز استعير له ظهاره ثم استعمل مجازا
لامام وسبب العجز وجعل اسما له والتاء للنقل من الوصفية الى كل سميته مجازا فى الضعف وقبل للمبالغة
مجازا فى العلامة وذكر امام الحرمين بناء على راى له سوى ان مهنا تجوزا آخر وهو استعمال العجز فى
عدم القدرة كالجهل فى عدم العلم وهو فى الضعف ضد القدرة وانما تتعلق بالوجود وربما تعلق عليه
حتى ان عجز الزمن انما هو عن الفعوده بمعنى انه وجد منه اضطرارا له اختيارا فلو تخلف العجز عن المعارضة
لوجدت المعارضة لكه ضد اضرية والمعجزة فى العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة
وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء بين الله صابع وعدمه كعدم احراق النار ومن افتقر على الفعل
جعل المعجز من تاكون النار برد وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احراق واحترق بعيد
المقارنة للتحدى عن كرامات كه ولياء والعلامات الماضية الى نعدم بعثته كه نبيا، وعن ان يحمل الكاذب
معجزة من مضى من كه نبيا، حجه لنفه ويقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكر كه امام الرازى
وفيه نظر اما اولا فلانه لا دين فيه الظهور على يد المدعى ومن جهته اصرار اعن ان يتخذ الكاذب معجزة
من معاصرة من كه نبيا، حجة لنفه وهو ان نقول معجزتى ما ظهر منى فى السنين الماضية فقد مرحوا
بانه لا عبرة بذلك ومن عدم الموافقة للدعوى اضرار اعما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فتطن بانه مفتر
كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هى فعل من ادعى انه به او قايم مقامه يقصد عند التصديق وقال بعض
كه صحاب هى امر قصد به اظهار صدق مدعى الرسالة واما ثانيا فلان المفهم عدوا من المعجزات ما هو
متقدم غير مقرون بالتحدى ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى كما طال الغمام وتسليم الحجر
والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجز قد يساعد عن التحدى كما اذا قال معجزتى ما تظهر من يوم كذا
فظهرت وعكن الجواب عن كه ولا بان ذكر التحدى مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فما جعله شاهدا
لدعوته وتعجيزا للغير عن كه شان عمل ما ابداه بعوث لحدوث فلانا اذا ابان به الفعل وقارعه الغلبة
وحدسه القراءة اتيا اقرا وبالتحدى كحصل ربط الدعوى بالمعجز حتى لو ظهرت آية من شخص وهو
ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت كه من غير اشتهار منه بالتحدى فالواو يكفى فى
ان نقول انه صرفى ان تكون كذا وكذا وله لحتياج الى ان يقول هذه آيتى وله يابى احد عقلها فعلى هذا لا يكون
معجزة بل عاض وله معاصر معجزة للغير وعن الثانى ان كه رهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب
والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثته اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت
وكانت مظنة البعثة كما فى حق نبينا عليه حث اخبر عنه بذلك اهل الكتاب بعض اهل الكتاب وانكره فارهاصا اى

لكه رهاصيه

لكه رهاصيه

التحدى

بلا جامع له فاحة التقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم انما هو لما شوهد من قرائن كل حوال فلنا المثل انما هو للتوضيح والتقريب ومن لم يستند له ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغايب عن هذا المجلس عند تواتر القصة بهم والحاضرين فيها اذا فرضنا الملك وبين ليس فيهم غيري ودونه محجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل الرسالة محمد ان الملك حرك تلك الحجبة من ساعته فعل فان قيل منها احتمال ان يكون ذلك لامر من الله بل سنى الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع له ولا احتمال ان لا يكون ذلك كذلك لامر من الله بل ستند الى المدعي لخاصة في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خواص في بعض الاجسام تخذها ذريعة الى ذلك وستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك مما لا يحصى قلنا اما احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها وتكريرها ان لا يكون الا في دهور متطاولة لكي تتواتر الا نقطع معينة فاحتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او لمواضعة من القوم ووفاقهم في اعلاء كلمتهم او خوف او له استيلاء وقلم مبالاة او له شغل بما هو اهم او عوارض ولم يفعل المانع فاحتمال ان لا يكون لغرض التصلف لدعوته اما له بنفاء الغرض في فعل ما هو المرغب واما لثبوت غرض اخر مثل ان يكون لغط المكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعبد لنيل الثواب بالوقوف عن وجهه او النظر او له جنود في دفع كما انزال المتشابهات او اضلاله للخلق على ما هو المذهب عندهم من ان الله تعالى يضل من يشاء من عباده ويهدي من يشاء فلم يسلم له منا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المحدي عجز واعرض عن معارضته مع كونهم احق بها ان اكثر اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا

المثال

هذا

لتواتر

بدله لم يحرم

بالصدف

نشأ

ناسبي بتباعد البعثة وآلة فكر اعم محضة وان ظهرت من غيره فان كان من له خيار فكذلك ارهاص او كرامة والا فان رهاص محض كظهور النور في جيبي عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يدي من ادعى كونه نبيا فان لم نقل بالقطع فانه على الكذب لخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا ظهورها على يد المتنبي وعن الثالث ان المتاخرين كان بزمان يسير بعد مدته بلغ في العرف مقاربا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عندهم من شرط المقارنة هو وذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم بالاخبار يتراخى في وقت وقوع ذلك كله مرهون على جعل المعجزة نفس ذلك كله مرهون له شرط المقارنة وعلى التقدير له يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع قاصرا الانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بين له حكام وعلق التزامها بوقوع ذلك له مرجح عند كل عام ولم يرجع عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في كل فترة من الخوارق فليست معجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه نقضا للعادات وتقرر الرسوم وقول اما امكانها فضروري فتح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان يجوز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان تنقلب الجبال ذهبا والبحر دهنا والمدعي للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة لا غير ذلك من الحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها له تشتبه على الغايبين لانه اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل واحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس كل احاد ولانه لو افاد فانما هو خبر الواحد لان كل طبقة تفرض عند التواتر فعند انفصال واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فقط وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزايد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابط حصول اليقين وابتناء المعين به تكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بجواز العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدمها وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص واعتماد ذلك لا ساغ له ملكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها على ما ذكر مع ظهوره مدفوع له يستحق الجواب

قوله واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة انها عند التحدي بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى خلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال ايتي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له بعد العلم الضروري دون ارتياب فان قيل ما المثل وقياس الغايب على الشاهد وهو على هذا ظهر وابجع مع انا نعتبر في العلميات لافادة الظن وقد اعتبر نحو هذا

كانت معجزة لكل نبي من جنس ما علت على اهل زمانه وبها كلوه عليه وتقاضوا به كالسحر في زمن موسى عليه والطب
في زمن عيسى عليه والموسيقى في زمن داوود والفصاحة في زمن محمد عليه وثالثها انه لا خفاء وله خلاف
في نوع الغايات وكلها تأثر على بعض افعالها وان لم نجعلها اعراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجز لغرض
التصديق بل انها دلت على تصديق من اظهره قام بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او
غيرهما وذلك بعد ان ظهور المعجز على يد الكاذب لا ي غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة
الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم كونه بقضاء قطعا لما مر حكم سائر العادات وبهذا قال القاضي ان اقتران
ظهور المعجز بالصدق اجرى العادات فاذا جوزنا الخرق فيها غير مجراها جاز اخلاله المعجز عن اعتياد الصدق
وحينئذ يجوز اظهار على يد الكاذب واجاز وذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من قال بامكان
عقلا كالشيخ لا قاضي الى التجويز عن اقام الدلالة على صدق دعوى الرسالة وكل مام وكثير من المتكلمين
لان الصدق مدلول لها لا نهم عنوا له العلم لا نفس الفعل ولو ظهر من الكاذب لم يكن صادقا كما ذا وطئ
حي واماتوا بدله لاحتمال التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفسطة الالف
بالكلية وخامسها ان محل اظهار المعجز على يد من يعلم بالعلم بصدقه ويصدق انهم اياه من غير افتقار الى اعتبار
كلام واخبار وهو مذهب النظام لجواز النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقض على عامر ولهذا
قال ما قال العام للخوض انا نجعل اظهار المعجز بصدقا عنزلة ان نقول جعلتم رسولا وانشأت
الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك ليشاني من غير قصد الى اخبار واعلام بما شئ ومحصوله
انه تعتبر القرائن انشاء لا اخبار واما الوثوق لنا في الكذب عنه بعد خبر النبي على سبيل الاستدلال
حاسم لا خفاء في ثبوت النبوة لخلق العلم الضروري كعلم الصديق به وخبر من ثبت عصمته عن الكذب
كنصوص التوراة ولا يخفى ما في بنوة بنينا على ولا اخبار موسى عليه بنبوة هرون ولا كالب ويوشع عليهما
فاذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجز لان ما عدد دليله ان لم يكن
خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا للدعوى لم يصلح دليلا للانفاق على حدوثه وقوع الخوارق
من الله تعالى اسداء مجعول على ما يصلح دليلا للنبوة على لا طلاقه وحجة على المنكرين بالنسبة الى المرسل اليه
الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سبقه من لا مستدلا على نبوة محمد عليه بما شاع من احواله
فعاد الى المعجز على ما بينا ان الاشياء الله به المحث الثالث في طريقه العلم بسفيرهم المقرون بالاجماع
الى النبي والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يقرون ذلك على وجه لا يوافق مخالفا بالضرورة من الدين اما نقرر
في كل عصر الى النبي عليه السلام من لا نسان مدني بالطبع اي محتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني
نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر
والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع ولا عداء فان كل ذلك

مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لا بد له من تحصيل ذلك وذلك يحيط الامر
واخر يخذله بان لم لا يغير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم
الا بعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا يستقيم الا بقانون منتفع عليه مبني على العدل والانصاف
ضابط لما له حصر له من الجزئيات ليلا يقع الجور فيختل امر النظام لما قيل عليه كل امر متى لا يستغني
ما يحتاج اليه ويغضب على من يؤاخذه وذلك القانون هو الشرع ولا بد من شارع يقرر على ما
سبق مشيرا على له خبر من خصوصيته فيم من قبيل خالق الكل واستحقاق طاعته وانقياده والا لما قبلوه
ولم ينقادوا له وان يكون انسانا لما بيهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواضع
لا يضاح له لاشتباه ومطالبة فتلك الخصوصيات هي البعثة والنبوة وذلك لان الشارع لقوانين
المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح العباد هو النبي ولا بد من امر مختص
يدل على ان شرعهم من عند ربه ويعصمه ليوثق به ويعلم ان يعرفه ويتعاونه وهو المعجز فالاولى هذا
له نسان هو الذي يحتاج قسم خواص ثلث هي له طلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات
ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء وغيره ان يكون كاملا في
النفسانيهم اعني له نسانيهم والحيوانيهم المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية لصفاء جوهرها
وشدة اتصالها بالمبادي العالية المستعدة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة انتقاشها
بالامور الحادثة الى الجنبة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ
له محل هناك وله اصحاب واما المانع هو احداث العوائق الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم
العقل واما قوته المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها المعقولات المجردة صورا واشباحا تخاطبه وتسمعه
كلها ما ستظهر ما محفوظا واما قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر وتصرف فيها تصرفها
في بدنها وتعدله بالخاصيتين هذه القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد كما عراض بان كل اطلاع
على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير كما نبيا فلا تكون من خواصهم واما مشاهدة
الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا تفهم منها على الخاصم ورد طلق على لا ضافيه واما ما
ذكر مجرد اعتبار مقارنتهم المحل بصيرة خاصة حقيقته واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا ايم لا بعد
ان لخص بعض النفوس لكمال نسانيته قوة من جنس ما له فعال غريبة بسبب ما لها من الخصوص مع الشخص
او بسبب امر طارئ عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شان اكثر كل اولياء
وهذا له بنا في احاد النفوس بحسب النوع وتفصيله ان المشهور من معجزات كل نبيا وكرامات
كل ولي ثبت بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول كالاطلاع
على المغيبات وليس ببعيد لتجرده وحال النوم على ما تعرفه من نفسك وسمعه من غيرك وبسبب

ذكر اتصال النفس بالمبادى العالية اعنى العقول والنفوس السماوية المستفيد تصور
ما يستفيد منها من المعارف لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل وكل مسبباتها يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية كما تقرر ان علم الحوادث له تكون الا على وجه كلى خال عن قيد الزمانية وخصوص الوقتية والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئى اما بجعلها جزئية لمعونة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما لان نسبتها فى النفوس السماوية لذلك على ما يراه بعضهم وهو حق اتصال النفس بالمبادى العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها لحصول القوة بها وزوال المانع اعنى الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة محاذى شطر الشمس ولا يلزم من كل انعكاسها بجميع ما فى المبادى وزوال القبول لكل صورة استعدادا لخصها او الكاظهور حركات وافعال يخترعها امثالها امثالهم كحدوث رياح وزلازل وغرق وحرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من كهف جبل مثلا صالح وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن اغا هى بالتدبير والتصرف لا الحلول وكذا نطباع فمحتمل ان تكون بعض النفوس من القوة بحيث تتصرف فى اجسام اخر غير بدنها بل فى كليات العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث لا مساغ له من العقل من غير معاون وليس ببعيد لمن كان له مزاج لا يستعمل الطبيعة بسهم كخلط الفاسد وتحليل المواد الرديئة عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات كصلبة المخرج الى البدن عجونة فى حق كل شخص الكاملة لاخراب نفوسهم الى صالح القدسى بالكلية واسباعها القوى الجسمانية التى شانها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا بعد ان تكون هذه فى حق هؤلاء اولى واقرب منه فى المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر واوفى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التى تهيأ بعد تحلل الحرارة الغريزية وذلك كما عرض لهما بسبب المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلان خصائص العادة فى باب بعض الاغذية مستغناة عن الغذاء وهو السكون البدنى الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عدا مشاعرها للنفس واما تقرير هم لنزول الوحى وظهور الملك مع انه من الجزاف دون كل جسام فهو ان المناسبة مع مجرى مجراه فى عدم احساسه بالحواس عليه فقد شاهد صور اغريبة وسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة فى الخارج بل ان القوة المتخيلة والحس المشترك وبعالمه تكون مناديه الله من طرف الحواس الظاهرة بل عالم كل شخص فلا يبعد ان تكون لبعض افراد كل نفس شريفة مستديمة كما تصال بعالم العقل فلسلسلة كل نفس بعالم الحس ومتخيله شديدة جدا قوية البلوى من عالم الغيب فلسلسلة كل نفس فى جانب الظاهر لا تعصها الصورة ولا سلفها المحسوسات عن افعالها الخاصة وتحصيل ذلك كل نفس فى التطلع ان تنقل بعالم الغيب وتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال

العقول ص

الذكر

الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث فى سمعه كلاما مسموعا بالخط وبلى وتكون ذلك
من قبل الله به وهلة لكنه لا من كل انسان وهذا معنى الوحى ونزول الملك والكتاب ويكون ذلك على غاية
الكمال فيعرف عنها عشائر ملة وجه الله الكريم ويسمع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم فى كون النبى
مبعوثا من قبل البارى به لحفظ النظام وصلاح العباد فى المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون
له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادى العالية لا تفعل الغرض فى
له مور السافلة فهو ان العناية الالهية محفوظة اعنى احاطة علم السابق بنظام الموجودات على
الوجه الكلى فى كل وقت المتزتبة الى يوم كل موجود منها فى وقت معين بذلك كل وقت بعض افاضل كل
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذى هو جملته وحفظ الشرع والشارع ووجوب بانه يكون النظام
على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب فى ترتيب وجوه الكمال ليكون الموجود
على وفق المعلوم واعلى احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه به وهذا ما قال الشيخ
ان العناية الالهية بعض المصالح التى لها منفعة ما فى البقاء كانبات الشعر على اشفار
وعلى الحاجبين وتعذر كل شخص من العدمين فكيف لا بعض المنفعة التى هى محال الضرورة للبقاء و
لتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وجود ما هو مبنى عليها ومنعطف بها وكيف يجوز
ان يكون ما لم يبدا له ولى والملك يعلما يعلمون ذلك وله يعلمون هذا فى الجملة فالواجب التعميم والرجوع
النبوة فمن قال واجبة فى الحكمة اراد سعة النظام على الوجه اللائق ومن قال العناية اراد مثل
النظام فى علم الشامل ومن قال فى الطبيعة اراد وجوه النظام الكامل ولعل افصح عن المقصود بعض
له فصاح من قال ان المدبر الذى يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث له انبياء ويمهد
الشرائع كما هو موجود فى العالم لتحصيل النظام وتتعيش له شخاص ويمكن لهم الوصول الى النقصان
الى الكمال الذى خلق له الجلم

المبحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق

ولم يخالف فى ذلك من اهل الملل وله دياننا الا البعض من اليهود والنصارى ويجب انا نعلم انه علم ادعى
النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبى بالحقيقة اما ادعى النبوة فبالتواتر وله تعالى
على حرف مجرى الشمس فى له شراف واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر
افعاله على خلاف العادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من له حاد فلنتكلم فى له انواع
الثلثة اما النوع له ول ففيه بلث مقامات اعجاز القرآن ووجه له عجاز ودفع شبه الطاعنين
اما المقام له ول فهو انا علم انه اتى بالقرآن وهو على الكلام نسوج مثلم مصاقع البلغاء والفصحاء
من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية
الجاهلية وبهاكلهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن له حساب وركوب الشطط فى هذا الباب فعجزوا

نفع الله بنعم نعاد رفعه صحيح

له خصص حاد خط من باطن الغدم صحيح

والدهناء موضع بعد ونقصر والنسبة اليه دهناوى صحيح

حتى آثروا المعارضة على المعارضة وبذلوا المهج ولم يراجعوا دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعلم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات ولا تقدح فيه
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات
ولا استقلال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على اعجاز الكل من الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما عرفت فصحاء العرب سليقتهم وعلماء الفرس بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية مما سنذكره وعلى دقايق العلوم الالهية
واصول المبدا والمعاد وحكم لا خلاف ولا رشاد الى فنون الحكم العقلية والعملية والمصالح الدينية
والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويخجل المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة
الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله سبحانه صرف هممهم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما لسلب قدرتهم
او سلب دواعيهم او سلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها
كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه لو كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه
كيف يولف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان يمكن منه الاتيان بالمثل
الا انهم كلما حاولوا ذلك ازالت الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واجيب اولا بانا نقطع بان
فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة وهي كلماتها القصيرة مثل الحمد لله
ومثل رب العالمين ومالك الملك حروفها وثانيا بان الصحابة
عند جمع القرآن يتوقفون في بعض السور وكل آيات الى شهادة الثقات وابن مسعود رفع قدح في
مرددة في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجز الفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب
عنه لو سلم ان حكم الجملة قد يخالف حكم كل جزء وبعض بعينها يمنعه من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر
ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على كل بيان مثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس وامثاله
ولا يلزم قطع النبط وغيرهم بعدم صحة الروايتين وكون الجمع بعد النبي عليه السلام في زمانه وكون كل سورة
مستقلة بالاعجاز ان كل ذلك للاحتياط وكل حرف زائد في غير محله يخل بالاعجاز وان اعجاز كل
سورة ليس مما ظهر لكل احد بحيث لا يبقى لمرتاب اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف على
كلام العرب في الخطب والرسائل وكل اشعار وقيل لسلامته عن كل خلاف والتناقض وقيل
باشتماله على دقايق العلوم وصفائف الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات وردت بان جملة
مسلمة ومن جرى مجراهم اضاعوا ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن كل خلل في والتناقض
ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والصفائف وكل اخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل من الكتاب كما بان
فان قيل لا نظهر فرقا بين كون كل معجزا بنظمه الخاص وكونه سالما عن النظم المعتاد من هذين متقابلين

ونجعل كون كل معجزا بالنظم مرددا جميعا من غير تعيين لما نسب الى القاضي على ما قاله امام الحرمين ان وجه كل معجز غير
هو اجماع المحاربين مع كل سلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ يجاء
ان بعض الخطب وكل اشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يحط عن حزالة القرآن الخطابية قاطعا لله وهم
وربما يعد نظم ركيك بعض من نظم القرآن عارا وردى من ترهات مستلم الكذاب الفسل وما اوردكه الفضل ابن
وتيل وخرطوم طويل بل يلزم كون كل معجزا بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو التعبير عن معنى شديد
بلفظ شريف واف مبني عن المقصود من غير مزيد قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان
آخران من كل معجز عارا كالاخبار عن قصص كل واحد من غير سماع وتلقن وكل اخبار عن المغيبات المستقبلة
متكررة منا اليه قلنا معنى كل قول ان نظم القرآن وتركيبه مخالف المعتاد من اساليب كلام العرب
او لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها الرسول ويا ايها
المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظم بالغ في الفصاحة والمطابقة
لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على كل قول ولف بين الكلمات وضم بعضها الى
البعض وعلى الثاني جمعها من بين المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيها العقل على ما قال عبد القاهر
ان النظم طويل جي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب ما تقتضي الغرض الذي يصاغ لها الكلام ولهذا الكلام زيادة
بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون
من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته فيه حرصا وبرصون رؤسهم عند سماعه فلو لم يعرفوا وقيل بالارض
ابلغ مما كان لم يتركوا لعلمهم بالمعارضة مع سهولتها في نفسها ثم انه لو وجد كل معجزا بالصرفة لكان
كل منسوبا تركه عنادا بسلاسته وعلو طبقته لانه لما كان اترك في البلاغة واد خل في الوكالة كان
علم تيسر المعارضة ابلغ من ضرورة العادة ثم قولهم قبل ابلغ اجمعت كل نبي والجن على ان ياتوا بمثل هذا
القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر كل جماعة وكل استظهار بالغير في بقاء التحدي
اعالجي فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيعتد بذلك قال وقد كان
القصد الى كل معجز بالبلاغة لكان ينبغي ان يوتى بالكل في اعلى الطبقات كلها ابلغ في حروف العادة والمذهب
ان الامم قاصرة على الاتيان بما فوق ما اتى به ابلغ واتى بعض كل باب في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله
وقيل بالارض ابلغ مما كل يعني بالنسبة الى سورة الطارق من حيث قلنا هناك وفي الغرض واوضح
في المقصود بمنزلة صانع سرد من مصنوعاته ما ليس بغاية مقدورة ونهاية ميسورة لم يدعوا احد منهم الخراف
في الصياغة الى ان ياتوا باعلى منه او ادنى او دون ما اتاه واجود ما اتاه واجود ما اتاه واجود ما اتاه وامثال المقام الثالث
فاشر اف العرب مع تحامل حذاقهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم لله سلام لم يخرجوا فيه للطعن
مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا وينسبون الى السحر على ما هو جواب المجنون المبهوت بتجشم فصاحته

صح المغلوب المجنون
اى المتحير صح

وحسن نظم وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له حلاوة وعليه
طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة والمقابلة على المقاولة
وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين وزعم المعاندين وحين انتهى الامر الى امر بعدهم من اعداء
الدين وفرق الملحدين احتر عوا مطاعن لست له هزءة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات
غير عربية كالاستبرق والقسطاس والمقاليد فكيف انه عربي مبين وردبان ذلك من توافق
اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء في خبره
كه عرابب مثل ان هذان لساحران وان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون وكلى الراسخين في العلم
منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة وردبان ذلك صواب
على ما بين في علم كه عرابب ومنها ان فيه ما يكذبه حيث اخبر بانه بشير للبشر بالاناسي والجن كه تبارك
مثل سورة منه واقل السورة ثلاث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هرون افصح منه مقدارا احدى
عشر آية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا وردبان
المحكى لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض في المنحدى به سورة من الطوال او
عشر من كه واسط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها اهل الغواية كالجسمية بمثل الرحمن على العرش
استوى وردبانها لتنبيل الملهوم بالنظر وكه جنها في طلب المراد او لغوايد كه يختص بالرجوع الى الراسخين
في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كما عادة قصة فرعون في عدة مواضع وكما عادة فباي آلاء ربكما تكذبان
وويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها
ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من كه ختلاف المسموع
من اصحاب القراءة ما ينوه على اثني عشر الفا وردبان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب
البلاغة حيث تكون بعضه قاصرا عن مرتبته كه عجاز لا تقال بعير الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال
بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم كه انا نقول كه بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء
الشرط بعني علم وجدان كه ختلاف وفيه بحث ليس هذا من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو في كه آية
على ما هو قانون كه استدلال كما في قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي كه لازم
على نفي الملزوم اي كه لم يوجد فيه كه ختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام بطلب من رحمنا
لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تع فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله
فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله وليه طعام الا من غسلين
الا غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تناقض الكلامين وردبعنع وجوه شرايط التناقض وقد بين ذلك
على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تع ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا

الطلاوة والحسن والقبول

القسطاس والقسطاس الميزان صحاح

نصرح

المقابلة المعارضة

ای فی القرآن

٢

للملائكة اسجدوا لادم للقطع بان كه مر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا وردبان المراد خلق ابيكم ادم وتصويركم
ومنها ان فيه الشعر من كل نحو وقد قال علماء الشعر فمن الطويل فمن رشأ فليكفر ومن شاء فليكفر
ومن المديد واضح الفلك بأعيننا ومن البسيط لنقضي امرا كان مفعولا ومن الوافر ولخرجهم ويشف
عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن المنسرح بالله
لقد اثرك الله علينا ومن الرجز دانيه عليهم ظلالها وفي ثلث قطوفها تذليلا ومن الرمل ويضفان كالجواب
وقدور راسيات ومن السريع قال فاصطبر يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا له نسان من نطفه
ومن الخفيف اراءيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع نعم المناد يوم تولعف
مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث مطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب
واملي لهم متين وردبان مجرد كون اللفظ على هذا كه وزاده لا يكفي بل لا بد من بعد الوزن وعند البعض
لا بد من النعمة على ان في كثير مما ذكر نوع نظر ولو سلم فالتغليب باب واسع واما نوع الثالث من انواع
المعجزات فاخباره عن المغيبات الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصص موسى عليه وقرون وقصة يوسف
وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا نظر من
كتاب على ما اشير اليه بقوله وكذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل
هذا واما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تع وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم
الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بهزم الجمع ويولون الدبر
سيدعون الى قوم اولي باس شديد يستخلفنهم في كه رض ليدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين
كله لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه
كقوله عليه لعلي رضه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار يقتلك الفئة الباغية ويوله
عليه ترويك كه رض فارية صنار قبها ومغاربها وسيبلغ ملكها ما زوي لي منها وقوله لخالد فم بعدي
تلقون سيوفا كاخبار بها لاك كسرى وقيصر وتزول ملكهما وانفاقهما كنوزهما في سبيل الله وبا ستيلاء
كه تراكك الا غير ذلك مما ورد في صحاح كه حاديث وقد تتبعت ذلك فوجدت ما يزيد على الف
في آلاتها فتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك واما النوع الثالث من انواع المعجزات
فافعال ظهرت منه عليه على خلاف العادة تربى على الف قد فصلت في دلايل النبوة بعضها اراها صيغ ظهرت
قبل دعوى النبوة وبعضها بعدها وبعضها بعد بعيد ظهرت بعدها وينقسم الى امور ثابتة هي ذاته وامور متعلقة
بصفاته وامور خارجة عنها فالاول كه لها النور الذي كان يسطع من جبينه الى ان ولد وكوله ولد مختونا
مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه وكه خرى على سواته وما كان من خلع النبوة بين كتفيه وطول
قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه وكتمام اجتماعه

ونصويرنا ادم

الواو في نحم

القسطاس الجور

بدله

كتفيه بدله

للغايم القصوى من الصدف وله مانع والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع
له مع المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على مناصب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه
الغايم في العلوم والمعارف كلها لتمهيد وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية ولكونه مستجاب الدعوة على ما دعا
له بن عباس رض بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم
سلط عليه كلبا من كلابك فاصوته له سد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم سنين
كسني يوسف فمنع الله المطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله اللهم خذ بصارهم
فاصاب قوايم فرسه والثالث لخرقه له وقاية سجفا ليلة وله دنية وسقوط شرفة قصورهم كما سيأتي وظلال
السحاب عليه وكانشقاق القمر وانفلاق الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان روت
الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه
الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المسمومة يوم خيبر بانها مسمومة وكذرود
الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب وهبير اوس
بقوله له يحيى احذر شاتك وهذا محمد يدعوا الى الحق فله لحميتونه وتسبيح الحصى وغير ذلك مما له بعد
وله الحصى قول وقد استدل على ما سبق هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المحادل والمعاند
وقد ذكر وجوها اخر يقويه له وتميما لارشاد الطالب الحق وتعليما انه قد اجتمع فيه من كل طائفة الحجة
وله وصاف الشريف والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن البدنية الراجعة الى
النفس والبدن والنسب الوطن ما لخص الفضل بانه لم يجتمع لاحد نبي وغاصل كل تصنيف على حدة
ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات
والسياسات وكل داب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا
سماويا والمبعوث لها ليس الا نبيا الخ انها اصبح ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره حريا
لان يهمل له ارض احاديهم واوساطهم واكاسرهم وجبابرتهم فضلا ارائهم وبسفه احلامهم وابطل
مللهم وعدم دولتهم وظهور دينه على كل دين وزاحه على مر الاعصار وكر الزمان وانتشر في كل قطار
وشاع في المشارق والمغارب من غير ان يعد له عدا مع كثرة عدتهم وعددهم وشدة شوكتهم
وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس اثاره على الخاص والعام
من ناء فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي ثم انه ظهر اخرج ما كان الناس الا من
يهدي الا الطريق المستقيم ويدعوا الى الدين القويم ويعطي له امور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة
من الرسل وتغرق للسبل والخرافة الملل واختلال الدول واستظلال الضلال واستغال
بالمحال فالعرب على عباده له وثنان ورق الشاة والفرس على تعظيم النيران ووطي الساسان والترك

على خراب البلاد وتعذيب العباد والهند على عباد البقر وسجود الحجر والسحر واليهود على التجسم والنصارى فمن
وكذا سائر الفرق في اوديه الضلال واخبيه المحال والجهال فليف لحكم الملك المتعال ان له يرسل رحمة
للعالمين وله يبعث من يجدد امور الدين ويمحل ظهر يصلح لهذا الشان ويوسس هذا البنيان غير محمد
بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب
بن فهر بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل
الصلوات واكمل التحيات صح النصوص الواردة في كتب له بنبياء المتقدمين والمنقولة الى العرب المشهورة
فمما بين امهم امانى النوديم فمنها ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سينا واشرق من ساعير
واستعلن من جبال فاران ويريد له صار عز انزال التوديم على موسى بطور سينا وله يحل على عيسى بسعير
فانه كان يسكن جبل سعير يقربه يسمى ناصرة وانزال الفرقان على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة قبل
المدينة بمرحلتين ونصف وهو كالمنزل ومنها ذكر النعم على انسال الطريق من العراق الى مكة وهذا
ما ذكر في التوديم ان اسمعيل اقام بريه فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس
انه تعالى قال لموسى عليه اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي في فمه ويقول لهم ما امره به
والرجل الذي له يقبل قوله النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه والمراد بنبي اخوة انسال ابنو
اسمعيل على ما هو المتعارف فاله يصرف الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانه لم يكونوا
من بني اخوتهم ولا مثل موسى وكونه صاحب شريعة مستانفة فيها بيان مصالح الدارين فتعين محمد عليه
ومنها ما جاء في السفر له وله انه يه قال له يهوا ميم علنها ان ها جر يلد ويكون من ولدها من يرتوف
الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في له نجيل فمنها ما ورد في الصحاح الرابع عشر انا
اطلب كلم الى ابي حتى يحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى لا بد والفارقليط روح الحق والتعين
وفي الخامس عشر واما فارقليط روح القدس الذي يرسله اي باسمي هو يعلمكم ويحكم جميع له شيا
ويذكركم ما قلته لكم ثم قال واني وقد اخبركم به قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك يومنوا به وقوله
باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخصاص وفي السادس عشر اقول لكم لكم لكن حقا تفنا
ان انطلاقي في عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم
فاذا ما جاء هو يعذل اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطاء والبر وفي الدين ثم قال
اذا جاء روح الحق والتعين يرسلكم ويعلمكم ويذكركم لجميع الخلق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء
نفسه واما في الزبور فقوله تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك معروفة بهيئة
تمثيل وبسهامك مسنونة ولهم تخرون تحتك وقوله قال داوود اللهم جاعل اسمك حتى يعلم
الناس انهم بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل واما ان هذا

وله مولود
ليس بوالد

الخرص

والوطاءة موضع القدم
وفي الحديث اللهم
اشدد وطاتك على
مضر صحاح

خورسا جدا يخر
خورا اي يسقط
صحاح

المدلول

كتبوني كتب الانبياء المتقدمين تذكرة للمنصفين الواقفين على كتبهم وله تعذر المحالفين على دفعها او حرفها
الا هلك او بني اخر وله على ان تلك تها ولقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر له ولم ما عرف من نصوص
التوريه على صحة نبوة محمد عليه واما المنكرون انكلوا المشركون والنصارى والمجوس ومن يحذو
حذوهم بنبوة محمد عليه بعد ما منهم وصار عنادا او لورد امن غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكوا بانه نبوة
لو كان كونه ناسخ موسى عليه والسلام بط اما اوله فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين له وان انه لو لم يكن
المصلحة فحسب وان كان المصلحة لم يعلمها عند شوعنه الحكم المنسوخ فجهل وان كان المصلحة علمها واهملها
اولا ثم راعاها فبدا او نقول ان كان في شوعيه الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل
وان كان يعلمها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها فبدا والجواب انه المصلحة تحدد وحصلت بعد ما لم تكن فان
المصالح تختلف باختلاف الازمان وكم طال فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء وبالعكس دون عمرو
ولهذا اوحى في التوريه ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وقاف وثانيها ان الحكم اما موقت مثل
صم غدا فبعد بعد ذلك لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا ونسخه نقض عنزله فوكل الصوم واجبا ابدا
وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وح فاما ان يعلم النسخ امتناع ابدا فلا نرفع
اللزوم للجهل اولى غاية ما فلا رفع بعدها فلا نسخ والجواب انه موسى عن توقيت الوجوب مثله وتأبيد
والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه وله تناقض في ذلك سواء كان الواجب
موقتا او مؤبدا بمنزله قولك صوم الغد او لك يد واجب صبيا دون صبي واما التناقض في رفع الوجوب بعد
تأبيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمان له وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه وانما
المراد بقولهم ان النسخ يناقي التأبيد وعلمه بنى امتناع نسخ شوعنا والفرق بين كون التأبيد
راجعا الى الواجب والى الوجوب ما سنفح بالرجوع الى اصل الذي مهدناه في بحث الرؤية في قولهم لا يدرك
له يصار على ان المحقق ان لا رفع ههنا وانما النسخ سان له ثم انها حكم شوعي تسوغ له طلاق واما ثانيا
فلبطلان نسخ شوعية موسى عليه لوجهين له ولو توانوا النقض منه على ما تأبدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه
شوعيه مؤبدة ما دامت السموات وله رضي والجواب انه افتراء على موسى عليه وهو عوى توانوا مكابرة
ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى ومحمد عليهما وله ظهروا في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروا له اشتهر
لتوفر الدواعي على نقله على انه كثيرا ما يعد بالتأبيد والدوام عن طول الزمان وثانيها انه اما ان يكون قد صرح
بدوام شوعيته فيدوم او بانقطاعها فيلزم توانوا لكونه من له من العظائم التي تتوفر الدواعي على
نقلها ولم يتواتروا وسكت عن الدوام والانقطاع فيلزم لنا لا سكر ولا سقر الى اوان النسخ وقد يقدر والجواب
انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولعلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم سوء الفهوم
او زمان محدد نصب الا قليل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرر الاسباب والمحال او على ان الاصل

في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم
خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان لا احتياج الا النبي اغا كان للعرب خاصة دون اهل
الكتاب ورد بما مر من احتياج الكل الى من بعده امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاشتمال
دينهم بالمحرفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله به والدليل على عموم بعثته وكونه
خاتم النبيين له نبي بعده وله نسخ لشوعنه هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجز على وفقه
وان كل معجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا وقل اني رسول اليكم
الكل قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن له ناب ولكن رسول الله وخاتم النبيين لينظم به عقد الدين كله قال
في القرآن ما يدل على ان التوريه هدى للناس من غير تفرقة بين ما نزل في القرآن ويخالفه فمحقق هدايته
القرآن وبعثة محمد عليه لقومه الذين هم العرب على ما مر تبيانه وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه لا نا نقول هدى للناس قبل نزول القرآن او هدى لهم الى كونه آية محمد عليه وكونه ساعيا بشوعته الى
من السنان بعدهم وكونه نبيا عن كونه هؤلاء بما بعدهم فان قيل النبي عيسى عليه صابعد نبينا رفع الى السماء
وسينزل الى الدنيا فلنا بلى ولكنه على شوعة نبينا اذ له يسعه الا اتباعه على ما قال عليه في حق
موسى عليه انه لو كان حيا لا وسعه الا اتباعي فنصح انه خاتم له نبيا يعني له بعث بني بعده واصح المسلمين
ان هم افضل لهم نبيا محمد عليه لان امم خير لهم كقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة
وسطا ويفضل لهم من حيث انها امة نفضل الرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم
له نبيا والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشوعته ناسخة لجميع له دياج
وسهاديه قائمة على القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص له بعد وله لا تحصى وقولهم ورفع بعضهم فوق بعض
درجات اشارة الى ذلك وله احاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه انا اكرم له ولد ولا فخر
على الله وله فخر وقال عليه له لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى تواضع
منه واختلفوا في له فضل بعد فضل آدم لكونه ابا البشر وفضل نوح لطول عاداته ومجاهداته وقيل ابراهيم
لزيادة تكلمه واطمئنانه وفضل موسى لكونه كليم الله وفخمه وفضل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله
النصارى على الكل بانه كلمة الله القاها الى مريم وروح منه ظاهر معدس لم يلحقه دنس نطفة وولادته بسبب
نساء العالمين المطهرين عن كل دناس وتوفي في حقه نبيا وله وليا وتكلم في المهد بعبوديته نفسه وربوبيته
الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتف زخارف الدنيا ولم يمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع
في هلاك نفس او سبها واسر قافها وله في اخذ مال وولد وله اند له حد معجزاته من احياء الموتى وابراء
الاكمه وله بل صار ابهر المعجزات واشهرها صعوده في السماء ومن زمن له صاويسوعه مما انفق عليها دور
له راء واعرف بها حاتم له نبيا والجواب ان البعض من ذلك محقق لنا وشاهد بفضيل نبينا كما لوله ورد

من المشركين والمشركات والعزى في حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكاله فعال على الجهاد
ومع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع كه مستغرق في التوجه الى جناب القدس واما
معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نشأ وكتابه وضع ذلك فان نبي من معجزاته ثم الكون منافي
كه رض انفع للانام من الكون صيانا في السماء حتى صارت الروضة المقدسة مربطا للرجاب ومصعدا للدعوات
وموطنا للاجتماعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد عليه ما تطف به العجماء وشهدت به كل رض
والسماء وانف عليه من سبعه من كه نبياء وخصايصه ماله يضبطه العد وكه حصاء وقد اشرقت كل رض بنور ما
استوفى الشمس في كبد السماء وصاح الخصماء بنباح الكلاب في الليلة الغراء حاتمهم قد ثبت معراج
النبي عليه بالكتاب والسنة واجماع كافة وانما الخلاف في انه في المنام او في اليقظة بالروح فقط او بالجسد والى
المسجد كه فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد كه قطعي بالادلة بشهادة الكتاب واجماع العترة
الطاهرة ومن بعدهم ثم الى السماء بالادلة احاد بت المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى العرش او طرف العالم على اختلاف
كه راء محر الواحد وقد اشتهر انه عرج بعد رسي المسجد كه قطعي على ما هو عليه واخبر هم خال غير هم وكان على ما
اخبر وعاد الى السماء من العجايب وعاشاهد من احوال كه نبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث الثالث انه امر عكس اخبر بالصادق
ودليل كه مكان اما عائل كه جاء فيجوز الخرق والالتيام على السماء كاله رض وعروج كه نسان كغير واما عدم دليل كه امتناع
وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانصافا لو كان دعوى النبي عليه المعراج في المنام او بالروح كما انكر الكفرة غاية كه الانكار
ولم يريد بعض من اسلم مرتدا ومنه في صدق النبي عليه لمسلك المخالف كما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت والله
ما فقد جسد محمد عليه ولكن عرج بروحه وانت خبير بانه على تقدير صحة روايتها كه تصلح
حجة في معارضة ما روى من كه احاديث واقوال كبار الصحابة واجماع العترة وغيرهم للاحقة
في عصمة كه نبياء وقد سبق ان المعجز يقتضي الصدق في دعوى النبوة وما تعلق بها من التبليغ وسوء عصمة كه حرام
فما سوهم صدوره عن كه نبياء من القبايح اما ان يكون منافيا بما يقتضيه المعجز كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او الكفر
والكتمان اما ان يكون كفرا او معصية غير وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة مع كسر فيها كالقبلة و
التطفيف بحبة او غير مسخرة كالكذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب
عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجز وقد جوز القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل بالتصديق المقصود بالمعجز
وعن الكفر وقد جوزه كابراهم من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان الكل مذنب كفر وجوز
الشيعة اظهار تقية واضمارا زعم الفناء النفس والهلكة وزعم بان اولى كه وقال اشتداء الدعوة لضعف
الداعي وسوكه المخالف وكذا عن تعمد الكبايرة بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية
اما الصغير دليل كه امتناع واما ما يسيء من نحو الوقوع وكذا عن الصغاير المنفرة لخله لها بالدعوة الى
كه تعالى وبهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبايرة قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغاير ولو سهوا والمذهب عندنا

منع الكبايرة بعد البعثة مطلقا والصغاير عمدا كه سهوا لكن لا تصرون ولا تعرون بل تنهون فسهون وذهب امامي الجمهور
منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها باطلة سبعة كه وكل حزمة
اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني ورد شهادتهم بقوله ان
جاءكم فاسق كه آية والاجماع على ذلك لكنه مسقط للقطع بان من ردت شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول
في اصول الدين العايم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لكنه منتف كه سلزام انزالهم المحرم بالاجماع وبقوله تع والذين يؤذون الله ورسوله لكه آية الرابع استحقاقهم
العذاب والطعن واللعن والذم لدخولهم تحت قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا
لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالمعروف وتنسون انفسكم
لكن ذلك منتف للاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين
فان المراد به النبوة ولكا مامه الى الدونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تع حكايه له غوايتهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
وبقوله تع في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع
كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم فظيع البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين
عند الله من المصطفين لكه ضيار اذ له ضروري الذنب لكن اللازم منتف لقوله في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون
في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين لكه ضيار وحصول الخط من هذه الوجوه محل نخت الاه وجوب كه تباع
انما هو فيما يتعلق بالتبليغ ونحوه وتبليغه كه حكام وفي الجملة فيما ليس بزلة وله طبع ورد الشهادة واستحقاق
العذاب اغا تكبيرة او اصرار على صغيرة من غير اناية ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللوم اغا هو على تقدير العمد وعدم كه نابه وهو ذلك فله تعالى به النبي بل التنفير والحط
كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا له يعد المرء من الظالمين على كه طلاق وله من الذين اغواهم الشيطان
وله من حزب الشيطان سيما مع كه نابه وعلى تقدير كون الخيرات لعمومها كل فعل وترك فمسارعة البعض فيها
او كونه من نصرة كه ضيار له ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع النوم وتكلمه ودلالة الوجوه المذكورة
على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر او فتح الخالف عاملة من اقاصيص
كه نبياء وما شهد به كتاب ابهم من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب
عنه اما اجمالا فبمنع ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان
او ترك كه ولي او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والمداولات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير
وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه فامران اصل ما ورد في التنزيل انه عصى فغوى
وغوى وامره الشيطان وخالف النهي عن الاكل استخفافا واعرض نظم نفسه وعوتب عليه وفعله لقوله تع

الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس وكله خارج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم تكن لآدم او كان عن نسيان لقوله ولم نجد له عزما او كان زله وسهوا حسبما طوى ان المنهي تجرع بعينها وقد قرب فوذا اخر من جنسها وانما عوتب لتركه السفط والتسمك باحكام المولى وقد يفترض بانه وان كان عدا كلي لم تكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان فيه تسليما للمدعى وثانيهما وهو الذي ظلتكم من نفس واحدة ثم جعل فيها زوجها الا قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما ولم يعد الضمير في حقه لانبياء بالشركة في كله لوضوحه ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولاد وهما الشركاء بدليل قوله فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لعوبش والنفس الواحدة هي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما اتاهما انهما سميا اولاده وهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما التشبيه في حق نوح عليه السلام وهو ان قوله به يا نوح انه ليس من اهلك كذب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد باله هلك في الوعد هو كونه من اهل الصالح او بمعنى انه ليس من اهلك دينا وانه اجنبي منك وان اضفته الى نفسك لانه خالفك بما ناداك به وروي من انه كان ابن امراته وكله جنبي انما يعد من آل النبي اذا كان له عمل صالح واما التشبيه في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم وانى سقيم والجواب ان كله ولد على سبيل الفرض والتقدير كما يوضع للحكيم الذي يراد ابطاله او على سبيل كله مستفهما او على انه كان في مقام النظر وكله مستدلا بذلك وذلك قبل البعثة والكل على التعريض وكله مستهزأ والثالث على ان به موضع المهم والحزن من عباده هم او الحمى على ما قيل واما التشبيه في قصة يوسف عليه السلام فهو ان يعقوب كله فراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه له معصوم في ميل النفس سيما الامور يلوح عليه انوار الخير والصلاح وانواع الكمال وله في بث الشكوى والحزن الى الله به في خصائص كونه من وجوه العباد سيما قد قال انه كان من خوف ان ياكله الذئب على غنمه كله سلام وفر جهة كله خوف ما فعلوا بيوسف وما قالوا مع الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والوض بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة اذ المراد وهم بها لولا ان راى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف عادل عليه الكلام السابق وله يكون التقدير لولا ان راى برهان ربه لحاظها او المراد المسلك المركوز في الطبع البشري له الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشارفة اي سار وان يهم بها وبالجملة فله وله لم يهمها على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يكون الحشوية من الخسوبات وبهذا ورد في هذا المقام متى على ابو يوسف ما ورد من غير ان ينفي عليه زله او يدكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله به وتنبيه السرقة الى كله خوف ابويه عما كانوا فعلوا ليوسف مما جرى مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسرقة كانت عندهم ذنبا وكرمة كالقتل

والحاله

والمصافحة او كانت مجرما مخفا وتواضع له وضع جبهته واما في قصة موسى عليه السلام فقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطاء او قبل البعثة واذنه للسحرة في اظهار السحر بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس برضاه بل الغرض اظهار ابطاله او اظهار معجزته وله تتم كله وقيل لم يكن حراما لان والقى كله لعاد كان عن غير ضمنه وقهر لسدة عضده وله ضرب راس هرون وجره اليه لم يكن على سبيل كله بزاء بل كان بدفعه الى نفسه لتشخص منه حقيقة الحال مخافة ضرورة ان يحمله بنو اسرائيل على كله ذي ونفي اشمائه كله عداء فلم يثبت بذلك ذنب لله ولا لهارون فانه كان نهاهم عن عباد العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجيبا وما فعله الخضر عليه كان باذن الله به واما في قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امراة كان خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا ويسال ان ينزل عنها فطلقها وكان ذلك عادة في عهده فكان ذلك منه له استعابه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ان سلمها الله به اليه لينبهاه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كل اما انه عند الله به وزاحتهم عما سبب اليه الخشوية الله انه بالغ في التفرع والتحزن والبكاء وكله استغفارا استعظاما للزله بالنظر الى حاله من رفيع المنزلة وتقريب الملكين مثيل وتصوير للقضية له اخبار لمضمون الكلام ليلزم الكذب ولحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى او كانا راعي غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى اخره وذلك انه استغلها باستعراض كله فراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد كله فراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان له ظهار التدم وقصد التقرب الى الله به والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعداد كله الله وضمير توارت للجياد كله للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهار كله صلاح الله الجهاد بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان كله فان كان ذلك ما روي انه ولد له ابن فكان يعدو في السحاب خوفا من ان تقتله الشياطين او نحله مما راعه الله ان العلي على كرسيه معاقبته لخطائه في ترك التوكل فاستغفر وتاب فهذا مما لا باس به في عاشه ترك كله ولي اذ ليس في الحفظ وعاشر كله سبيات ترك كله مسالة من التوكل على ما قال علم اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال كله طوفن الليلة على سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس مجاهد في سبيل الله ولم تقل ان شاء الله فلم تحمل منهن الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له بعين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالعصبة القائلة على كرسيه واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان وعباده الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون الجاد التماثيل غير محرم في شرعه وعباده التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما ستعرفه قوله به وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعلم

ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه وله في الحال فانهم كانوا يفتخرون في ذلك العهد بالملك الجباه وعلو الكان ناسيا في بث الملك والنبوة وواراثها واظهارا له مكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا له دون ملك الدين له الدنيا او ملكا لا يسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خاصا له ينبغي للناس ومن الصناعة وقيل ملكا عظيما مخافة ان لا يقوم غيره لسكره ولا محافظ فيه على حدوده الله واما قصة يونس فما تشعر قوله ومن النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لله على الله ومعنى لن نقدر عليه لن نضيق عليه الحبس كما في قوله به فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكاية الفقر وبعض الظلم في قوله تع اني كنت من الظالمين ترك له فضل وعلو الصبر وعدا معنى عوله به فلا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندي الكفار واما في حق نبينا فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فمحمول على ما فرط منهم من الزلة وترك له فضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع وله حكام وقيل انه ضل في صباه في بعض سعادات مكة فرده ابو جهل لعبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وتاكيده له دلالة على العصمان والمراد عن طريق الحق ولذا قال مر فوطائه ماضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل الاثقال تثقل عليه وهم من فوطائم قبل النبوة او مر جهلهم بالشرائع وله حكام او من ذنبا لكم على اسلامكم اولى العناد وتلهفهم وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم يلطف في الخطاب وعتاب على ترك له فضل وارشاد الى له حتياط في تدبير الحرب وقوله وما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك له فضل وهو ان له يرض باختيار اصحابه العداء وكذا الكلام في قوله به لم تحرم ما احل الله لك وقوله به عسى وتولى ان جاءه الاعمى وما روى من انه فزا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتها لترتجى فلما اخبره جبريل عما وقع منه حزنه وخاف خوفا شديدا فنزل قوله به وما ارسلنا من رسول وله نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته سلمه له فالجواب انه كان من القاء الشيطان له بعد امنه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرانا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويديم الى الصواب وقوله به وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزمه تزويج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين وله خفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغاير فضلا عن الكبائر بل غايته زله وترك الاولى وكذا مثل الفعل الوثيث واما مثل قوله به ايها النبي اتق الله وله تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الظالمين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فسال الذين

تقرؤن

وبالجملة تقرؤن الكتاب والجواب ان له مولا بعضي بسائهم بركه وله انهي بسائهم فعلم وله الشرط ووقوع مضمونه مسئله جواز الصغيرة على له بنياء في معرض له جتهاد وله قاطع فيها له نفيا وله اثباتا قال وقيل ما يمال زلة له بنياء حكمت بحث تقرؤن على الصعوب على وجه الزعان مع ان الله به غفار ستار قد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا فلما الدلك على صدوره له بنياء وكون ما يقولون بالشي يا مر من الله من غير اخفاء لشي وتكليف امتحانا للامم كيف تعملون باسيائهم بعد له طلاع على زلاتهم وليعلموا ان له بنياء مع جلاله اقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجاوز الى التفرع وله استغفاري ادني زلة وان الصغير ليس بمانع في الولاية وله عال البنية اوقع مكفرة له محالة بحث له عتاب عليها وله عقاب حاتمة من شروط النبوة المذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى ويحيى عليهما والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة له باء وعهر له مهانة والعلط والقطاطم والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك وله مور الخلق بالمروة كاله كل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما حل بحكم البعثة من اداء الشرايع وقبول له من وورود بعض ذكري بعض له صاوبث بيان عدله بنياء والرسل على ما روى عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله عليوكم له بنياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وبضعة عشر جما غفيرا الكن ذكر بعض العلماء ان له ولي ان لا نقتصر عليه مهم لان خبر الواحد على تقدير استلمه على جميع الشرائط لا نفيد الا الظن وله يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عليه مهم مخالف ظاهر قوله تع منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عليه مهم في الواقع اقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثر فاله ولي عدم التنصيص على عدد

المبحث الخامس جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقدر على افعال شاقة مهم عباد مكرمون مواظبون على الطاعة وله يوصفون بالذكورة وله نوثة وانكر الخلق من المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على له بنياء وله قاطع في احد الجانبين وقد ذكر كل من الفريقين في المقامين كله ولا اعتد العصمة فتمسك المبتدعون بمثل قوله به وهم له يستكبرون ويخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون وقوله به بل عباد مكرمون له يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله به له يستكبرون عن عبادته وله يستحسرون يسبحون الليل والنهار له يفترون وله خفاء في ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما قال انه له عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد انه له يحصل منه له اعتقاد الجازم وله يصح الحكم القطعي فله نزاع فيه وان اريد انه له يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك المبادون بوجود الا وآلة ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله به

واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم الخ ولذا عوتب بقوله به ما منعك ان تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه
منهم في قوله به فسجدوا الا ابليس وقوله به فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان
من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه واغا دخل في الملئكة على سبيل التغليب
كونه جنيا واصلا معمورا فيما بينهم له تعالى معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من الملئكة
مسماة بالجن شانهم كيت وكيت لا تا نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف النظم ثم ان قولهم في
جواب قوله اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك اعتراض للخليفة واستفادة لفعل الله به حسب سبقة صورة له مستكبار بمعنى انه
لا ينبغي ان يكون واسع للطول ورحم للعبث غنيا له تكليف واعجاب بانفسهم وتزكيتهم لها وامثال هذا محال
بالعصمة له محاله والجواب ان له عتابا انما يكون حسب الغرض اظهار منقبة الغير والتركيه حسب الغرض
اظهار منقبة النفس وله بصورة ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب وله استفسار عن حكمه
استخلافه ومن يتصف بما له تكليف بذلك مع وجود كاذبين وله تكليف واغا علمه ذلك باعلام من الله به ومشاهدته
من اللوح او مقايسته بين الجن وله نبي لمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء
له تعالى قوله به انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في انى استخلف من يتصف باذكر ثم بنا في
كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام من الله به واصارا او بمشاهدته من اللوح له تا نقول المعنى ان كنتم
صادقين في انى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات تلائم استخلافه فاخبروني
انما تكون عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح له تعالى فيه
دلالة على نافي العصمة باثبات الكذب في الجملة له تا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو له نبا في العصمة وله
توجب المعصية ثم قصة هاروت وماروت وملكين ببابل يعذبان لان تكابهما السحر والجواب منع ان تكابهما
العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلم ويعمل به فهو كافر
ومن لحسم او يعلم لتوقاه وله تغتر به فهو معصوم وعما كانا يعلمان الناس ويقولان انما نحن فتنة
وابتلاء فلا تكفروا اي له تعتقدوا وله تعملوا فان ذلك كفر ويعذبهما انما هو على وجه المعاتبة كما
تعاتب له نبيا على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما الكبيرة فضلا عن كفروا اعتقاد سحر وعمل به
والهود هم الذين يقولون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فعاقبه الله بالمسخ واما المقام الثاني
فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان له نبيا افضل من الملئكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد
الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملئكة وخواص
الملئكة افضل من عوام البشر اي غير له نبيا لنا وجوه نقلية وعقلية له قول الله به اذ قلنا للملئكة اسجدوا
لادم والحليم له يامر بسجود له فضل لله دنى واني وابا ابليس واستكباره والمعلل بانه خير من ادم

لكونه من نار وادم من طين رد على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم له سجود تحية وزيارة
وله سجود له على الله دنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وتضمنا لنفوس الساجدين به ان ادم ابناءهم بالله
وعا علمه الله به من الخصايص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان العرض اظهار
ما خفي عليهم من افضليه ادم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم
غيب السموات والارض وبهذا اندفع ما قال ان لهم ايضا علوما جمة اضعافا لعلم بالاسماء مما شاهدوها من
اللوح المحفوظ وحصلوا في لا زمنه المطاولة بالتجارب وله نظار المتزلدين قوله به ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير لا نبيا بدليل الاجماع ويكون
ادم ونوح وجميع لا نبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا تخصص للملئكة من العالمين وارجعية
لتشبيه بالكثير من المخلوقات ثم ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب
وسايل الحاجات الشاغلة والموانع الداخلية والخارجية فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر
والغلبة على مانضاد القوة العاقلة تكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب وله معنى للافضليه
الا استحقاق الثواب والكرامة له تقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسايل الشواغل في حق الملئكة
فالعبادات مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اسمى وافضل مزلة خرى اذا استويا في المقدار وباقي
الصفات وعبادة الملئكة اكثر واديم فانهم يسبحون الليل والنهار ولا يفترون وله خلاهم الزكي العوام
والنظام والمعنى الذي هو له ساس والمتقوى التي هي اشرف فهم اقوى واقوم له ان طريقتهم العيان لا البيان
والمشاهدة له المراسلة لا تا نقول انتفاء الشواغل في حقهم محاله ممنوع فيه احد وجوه المستقيم وكلام
في العبادة عند المناهي والمضاد له بعمل قلب او كثرة وكون باقي الصفات في حق نبيا اضعف واوفى
محاله مسموع وله يعيل وقد يتمسك بان للملئكة عقله لا شهوة وللبهايم شهوة له عقل وللانسان كلتاهما
فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهايم بعوله به بل هم اضل واذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون
اعلى من الملئكة وهذا عايد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الطافر اثر التقصان مع التمكن من الكمال
من فعل كذا فهو اضل واردل ومن اثر بدونه لان اثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من اثاره
بدونه فيلزم ان يكون من اثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واعلى ممن آثر بدونه واما التمسك
بعوله به واذ كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد لا جناس بشر بتفضيل على غيره فضعيف لان التكريم له
يوجب التفضيل سماع قوله به وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه نشر بعدم التفضيل على العليل
وليس غير الملئكة بالاجماع كيف وقد وصف الملئكة انضا بانهم عباد مكرمون وبمسك المخالفون اصحح المخالفون
انضا بوجوه نقليه وعقليه اما النقليات فمنها قوله به وله سجد ما في السموات وما في الارض والملئكة
وبهم له يستكبرون لخافون ربهم من فوقهم ويعملون ما يامرون حصهم بالتواضع وبرك الاستكبار

في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باسم الخوف
وامتثال الامر ومن جملتها اصناف المنهيات ومنها قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة
والتسبيح ومنها قوله بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته
مشفقون ووصفهم بالكرامة المطلقة ولكل مثال والخشية ومثل له امور اساسية كافة للخيرات والجواب ان
جميع ذلك انما يدل على فضلهم له على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله به قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك وان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك
حين استعجل قريش للعذاب الذي اوعدهم به بقوله به والذين كذبوا يا تيهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمعنى اني لست ملكا حتى تكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرئيل عليه او تكون لي
العلم بذلك حاصلا من الله به بلا واسطة ومنها قوله به ما نهاكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او
تكونا من الخالدين اي انه كراهية ان يكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة كله على وفي له كل من الشجرة ان تناولا
منها والجواب ان ذلك لتوهمهما من الشيطان وتخيلهما ان ما شاهدوه في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال
القوة لحصل بالاكل من الشجرة ولو سلم فانما النهي عن ادم قبل النبوة ومنها قوله به علمه شديد القوى يعني جبرئيل
علمه والمعلم افضل من المتعلم والجواب انه ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله به ومنها قوله به لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يرفع عيسى عن العبودية ولا من هو اوفر منه درجة كقولك
له يستنكف من هذا الامر الوزير والسلطان ولو عكست احلت شهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام
وعليه قوله به ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة لهم كما سلام ولهذا الملائكة خصوصا
بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه
مع السمو البنوة بل كما لو طبية والترفع عن العبودية لكونه روح احد حتى ولد بلا اب ولكونه بشرا لكلمة ولا يرضى
والمعنى لا ترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويعلمون
على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة له على كونه افضل بعض الثواب وسائر الكمالات الا ترى ان فيما ذكرت من المثال
لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف الى الكمال بل فيما هو مظنة له كاستنكاف والرضى كالعلم ولكل مكان
وله مسعاة في السلطان وعرف الموضع النصارى وضعها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر كل نبي والرسل
ولا تعلق لهم سوى كله فضلهم والجواب انه يجوز ان تكون لهم نقدمهم في الوجود او في فوق كله بيان وكله متمم به
لانهم اخفى فالله عان لهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها
منعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلم الشهوة وعن الشهوة والغضب اللذين مبادئ الشرور والقبائح منضمة
بالكمالات العلمية والعملية بالفعل مع شوائب الحمل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج وعن احتمال الغلط والنسيان

على كله فعال العجيبة واصطاد بالبحر والتولد ذلك وامتثال كل مطلع على اسرار الغيب سائغ الى انواع الخير
حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على فواعل الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثواب اكثر
لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم
اجل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنعكس اليه المغيبات واسرار الغيبات
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال كل نبي افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كون المضاد والمناوئ وتحمل
المشاق والمساوي وفقد ذلك على عامر المحب الثامن الولي هو العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات
المجتنب عن المعاصي المعرض عن كل ما يشغله عن الله من اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من جهله غير مقارن
لدعوى النبوة وبهذا امتاز عن المعجزة ومعارضته له عنقاد العمل الصالح والتزام صانعه النبي عن له مندراج
وعن هو كذا كتكليم الكلب الذي حكاه روى ان مسلم دعا له عود ان نصر عنه العود آية صحيحة فصار ذنبه
الصحيحة عودا آية وسمي هذا اطانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين لخلصائهم من الخوف والطاعة
ويسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وتكثر جمهور المسلمين الى
جواز كرامة كل ولي آية ومنعه اكثر المعتزلة وله سناد ابو اسحق بعمل الغريب من اجلهم كذا قال امام الحرمين
ثم الجمهور ومن ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بغصب واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع قصد الدعوى
حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم تجز ولم يقع بل ارتفع بالاسقاط عن مرتبة الولاية
وبعضهم الى امتناع ما وقع من جنس ما وقع معجزة لنبي كانقلاب العصا واحياء الموتى فالوا
وبهذه الجهات امتاز عن المعجزات وقال امام من الطوق عود ردة والمرض عندنا يجوز جملة خوارق العادات
في معرض الكرامات وانما امتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو الله
له تسخن الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تكون المعجز لبيان
بالمثل بل بعض الاكذيب النبي حتى يدعي عند التحدي انه لا يأتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو كله بيان بالمثل
على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا يأتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لا انه لا يظهر مثله كرامة لولي او
معجزة لنبي آخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان اصل له يأتي بمثله اصلا كالقرآن ومثله سنا في الحكم
بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا على الجواز عاما في المعجزة من امكان له مر في نفسه وشمول
قدرة الله به وذلك كالملك يصرف رسوله بعض ما ليس من عاداتهم بعمل مثل ذلك كرامة لبعض اوليائه وعلى
الوقوع الوجهان لكن قد ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا فقال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف وليتلطف في الكهف سنين بلا طعام
وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان لكل نبي قد ارها صالنبوة عيسى عليه
او معجزة كذلك والثاني لم كان نبيا في زمان اصحاب الكهف والثالث لسليمان عليه قلنا سيأتي الغرض على ان

ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن المذكور يا علم علم بذلك ولذا سأل ويحتمل ان يدعي ان (جواز)
ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا نزاع
فيه انه ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يدل على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون
معجزة لنبي آخر والثاني ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم
من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك
وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره وامثال ذلك اكثر من ان تحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء
يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم
قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب
السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم
الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم الا في عداد آحاد المبتدعة فاعجب بحال البشر اساءوا سمعهم سيئا واودوا
بالامل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء
الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية
وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك كفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة
كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز
عند اهل السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره اذ الفارق
هو المعجزة ورد بانه من الفرق بين المعجزة والكرامة ثم انها لو ظهرت لكثرت بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة
للعادة هذا ورد بالمنع بل غايته استمرار العادة بنقض العادة ثم لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات
النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما ظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بانها عند مقارنة الدعوى
تفيد التصديق قطعا ثم ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق تحط تعظيم قدر الانبياء ووقعهم
في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه
الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم ثم وهو الاخبار عن المغيبات ولقوله تعالى عالم (الغيب)
الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم
وان كانوا اولياء مرتضين فما شاهدوا من الكهنة القاء الجن الشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم لحصول
والاسماء لانه ربما يقع وربما لا يقع وليس من اطلاع الله في شيء والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل
مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة
او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع حينئذ في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس
المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا
لا ينافي

٦٤

(الكلام)
لا ينافي اطلاع البعض على البعض وكذا الاشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان
لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم ثم حاصله حكي عن بعض
الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب
والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك
الى الرعايا بتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة
ولا ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب
(بطلان قول بعض الكرامية) ولم يدخل النار بارتكاب الكبائر والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ما له من شرف الولاية
معصوم عن المعاصي مأمون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث
(بطلان قول بعض الصوفية) لصلاح العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن العصمة والتبليغ
من الحق الى الخلق فمعناها ملاحظة الجانبين وتتضمن الولاية وتشرفها لا محالة فلا تقصر عن رتبتها ولا سيما عن الانبياء
لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذكرنا مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته
فمن قال بالاول لاحظ في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين وشرف مشاهدة
الملك ومن قال بالثاني لاحظ في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال لا كولاية
غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق
القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصالح الوقت
والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قائم سلطانها الى قيام الساعة لكنه قيل انها مختومة بمحمد عليه
من حيث ظاهرها الذي هو لا نبي بعده وان كانت باقية من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق
فان الاولياء من امة محمد عليه السلام ولا بد بينهم من يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علماء امته
انبيا بعده اي ليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان
الكمل الكامل في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم والحمل عليهم يعاتبون
باحدى زلة بل يترك الافضل نعم حكي عن بعض الاولياء انه استغنى الله عن التكاليف فما كان عارفا ظواهر
٢ العبادات فاجاب الى ذكر بانه سلب العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان الرتبة عالما وانت
خبير بان العارف لا يتشأم من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان
والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له حال لا يلتفت الى عالم القدس ولا يستغرق في
ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويحل التكاليف عن ما لم يذكر لكونه في حكم غير المكلف كالنائم
وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين في اغلب الاوقات ودوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر
وهذا النوع هو الجنون الذي ربما يطرح على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا

يظهر فضل الله تعالى على اوليائه فانهم مع استغراقهم الكل واخذهم اشغل الخلوتي بادنى طاعة ولا تذهلون
عن جلال الجانب ساعة لان قويهم القدسية من الكمال بحيث لا تشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا اسبغ عليهم ادنى
زلة عن منهج الصواب المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة جبلته بمباشرة اعمال
مخصوصة تحرى فيها التعلم والتلمذ ويهذين كان عتبار بين بخوارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اوضاع المقترحين
وبانه يختص ببعض من زمنه اوكله مكنه او الشرائط وبانه قد يصدر عن معارضته وبسلب القدرة في كله تيان عمله
وبان صاحبه ربما يتعلق بالفسق وبعضو بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا وكله خزي الا يعود ذكره
وجوز المعتزلة وقوعه عند اهل الحق حال غفلة ثابت سمعا وكذلك كاصابته بالعين وقال المعتزلة بل هو مجرد
اراءة حاله ضعيفة لم يعتزله الشعور الى سببها حصة حركات البدن واخفاء وهم المحيلة منه لتناول الحواس امر
وكله عجاز من امكان كله مرئي نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع
الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوز منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل
هاروت وماروت الاقوله وسعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وهما ضارين به من احد الا باذن الله
وهم اشعار بانه ثابت حسنه ليس محض ارادة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق
فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله عليه حتى مرض ثلث
ليال وعنها ما روى ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر بني عمر رضي الله عنه فكوعبد فان قيل لو صح السحر لاضر
السحرة بحجج له نبيا والصالحين ولحصلوا له نفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان سحر النبي صلى الله عليه وقد قال الله يعصمك
من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة تعيرون النبي صلى الله عليه بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا
ليس السالم بمعصوم في كل عمر وزمان ومكان مطرد ولا نسد حكم كل اوان ولا له بد في كل شان والنبي معصوم
من ان يهلكه الناس او يوقع خلله في نبوته لا ان يصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا
انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث تركه وشانهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عليه يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى يدل على انه له حقيقة للسحر والما تخيل وتمويه قلنا نحوز ان يكون سحرهم هو اتفاق ذلك التخيل وقد
تحقق ولو سلم فيكون اثر في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على انه له حقيقة لم اصله وأما كله صابه بالعين
وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته كله فتبعثها الروح الغير والجل الغير
وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون
كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يجوع ثلثة ايام فلا يجد شيئا يعول فيه فلم ار كالهم الا عانه فالتمس الكفار
من بعض من كان على هذه الصفة ان ينظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعصمه الله تعالى واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون
الى النبي صلى الله عليه نظر استحسان بل لمعجز ونقص والجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا
ينقصونه من جهة الدين ثم للعاملين بالسحر والعين اصلة في جواز كله مستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعلق التميم

وفي جواز النفث والمسح والكل من الطوفين اخبار واثار والجواز مطلوب كالرجح والمسلمة بالفقهيات

الفصل الثامن في المعاد وهو مصدر او مكان وصفته العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد
ههنا الرجوع الا الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى كله جتماع بعد التفرق والى الحي بعد
الموت وكله رواح الا كله بدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما تراه الفلاسفة فخارج
كله رواح الا ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال كله لات او البشر عما اسلفت من الظلمات

المبحث الاول اكثر مباحث المتكلمين يدرى في الظاهر احسنه عن العلم بالعقائد الدينية ويعلم عند التحقيق
المقاصد كله صلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وشمول الحشر
والحلة وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على كله فلاك وعدم اشتراط الحي بالبنية وعدم لزوم
تناهي القوى الجسمانية ولخوذ كلها في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار وغير ذلك
على اصله وكله راء وانما افرد بحث اعادة المعدوم لما لها من زيادة كله ختصاص بامر المعاد حيث
له يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بتعريف الوجود بعد الفناء وانف جمهور المسلمين على جوازها والحكماء على
امتناعها واما المعتزلة فذهب عمر البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء وانها في العدم حتى
لو بطلت له يستحل اعادتها واختلفوا في كله عراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما
يعاد لمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال كله كثرون منهم بامتناع اعادة كله عراض
التي له تبقى كالاصوات وكله راحات له ختصاصها عندهم بالله وقالت وتمسموا الباقيم الا ما تكون مقدورا
للعبد وحكموا بانه له يجوز اعادتها له للعبد ولا للرب والى ما له تكون مقدورا للعبد وجوز واعادتها
لنا اقناعا ان كله صل فيها له دليل على وجوبه وامتناعه هو كله مكان على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من
الغرائب مدرج في نفعه كله مكان ما لم يدرك عنه قاع البرهان فمن ادعى اعادة المعدوم وعليه الدليل
والتزاما ان المعاد مثل المبدا بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه وستحيل كون الشيء ممكنا
في وقت ممتنعا في وقت لفقط بانه له اثر للا وقات فيما هو بالذات وعلى هذا له يرد ما قال ان المعدوم
الوجود ثانيا احفى من مطلق الوجود وله يلزم من امكان كله عم امكان كله خفى وقريب من هذا ما قال ان المعدوم
الممكن قابل للوجود ضرورة استحاله له تنقلب والوجود الاول ان افاد زيادة استعداد القبول
الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على الثباتي ملكة كله تضاف الفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا
اقرب واعاده على الفاعل اهون وسبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله هو والذي بدا الخلق
ثم يعيده هو اهون عليه وان لم يفد زيادة كله ستعداد فمعلوم بالضرورة انه له ينقص عما هو عليه بالذات
من قابلية الوجود في جميع كله وقال هذا وكل كله قريب ان يحمل كله عادة التي جعلت اهون على اعادة كله جزاء
وما سبق من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما تشير اليه قوله تعالى في جوابها الذي انشاها

يظهر فضل الله تعالى على انه ولياء فانهم مع استغراقهم الحل واخذهم اشغل الخلوتي بادنى طاعة ولا يتعللون
عن هذا الجانب ساعة لان قويهم القدسية من الكمال بحيث لا تشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا اسبغ عليهم ادنى
زلة عن منهج الصواب المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة جبلته بمباشرة اعمال
مخصوصة تحرى فيها التعلم والتعلم ويهذين كل عتبار يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون حسب اوشرائط المقترحين
وبانه يختص بعض كل زمن اوكل مكلف او الشرائط وبانه قد يصدر كل معارضته وبسلب المهد في كل نبيان عمله
وبان صاحبه ربما يعلم بالفسق وبعض بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا وكل خزي لا يعود كلهم
وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك كل اصحابه بالعين وقال المعتزلة بل هو موجود
اراءة ماله صعقة لم يعتزله الشعور الى سببها حصة حركات البدن واخفاء وهم الحمله منه لتناقض الحوار ما
ذكره عجاز من امكان كل مرئي نفسه وشمول قدرة الله فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع
الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين بابل
هاروت وماروت الاقوله وسعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وهما ضارين به من احد الا باذن الله
وهم استعار بانه ثابت حصقه ليس محض ارادة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق
فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله عليه حتى مرض ثلث
ليال ومنها ما روى ان جارية سحرت عائشة رضه وانه سحر بن عمر رضه فتكوعيد قال قيل لو صح السحر لاضر
السحرة نجيح له نبيا والصالحين ولحصلوا له نفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان سحر النبي عليه وقد قال الله به والله يعصمك
من الناس ولان الساحر حتما تي وكانت الكفرة تعيون النبي عليه بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا
ليس السالم يوصف في كل عمر وزمان ومكان وطور ولا نفذ حكم كل اوان ولا له بد في كل شان والنبي معصوم
من ان يهلكه الناس او يوقع خلله في تبوته لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا
انه مجنون ازيلم عقله بالسحر حيث ترك دينهم قان قيل قوله به في قصة موسى عليه لحمل الدم من سحرهم
انها يسعى يدل على انه له حقيقة للسحر والما تخيل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو اتفاق ذلك التخيل وقد
خفق ولو سلم فيكون اثر في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على انه له حقيقة لم اصله وأما كونه صاحبه بالعين
وعلوان يكون لبعض النفوس خاصة انها اذا استحسنت شيئا لحقته كيفية فتبوتها الرجل القصير والجمل الهزيل
وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله به وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون
كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يجوع ثلثة ايام فلا يجد شيئا يعول فيه فلم ار كالغم الا عانه فالتمس الكفار
من بعض من كان له عين الصفة ان يعود رسول الله عليه ذلك ففعل الله به واعترض الجبائي بان الغم ما كانوا ينظرون
الا النبي عليه نظر استحسان بل مع بغض والجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا
ينقصونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اصلة في حوار له مستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعلم التعليم

وفي جواز النفث والمسح والكل من الطوفين اخبار واثار والجواز مطلوب الادلة والمسلم بالفقهاء اثباته

الفصل الثامن في المعاد هو مصدر او مكان وصيغة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد
ههنا الرجوع الا الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الكل تجمع بعد التفرق والى الحي بعد
الموت وكل رواح الاكل بدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما تراه الفلاسفة فخارج
كل رواح الا ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال كل الات او البشرة عما اسلمت من الظلمات
المبحث الاول اكثر مباحث المتكلمين يدرى في الظاهر احتياجه الى العلم بالمعاد الدنيوي ويعلم عند المحققين
المقاصد كل صلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وشمول الحشر
والحلة وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على كل فلك وعدم اشتراط الحي بالبنية وعدم لزوم
تناهي الفعول الجسمانية ونحو ذلك كل اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار وغير ذلك
على اصله في كل واما اخر بحث اعادة المعدوم فانه الى مهمات المسائل من زيادة كل خصاص بامر المعاد حيث
لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجوه بعد الفناء وانفق جمهور المسلمين على جوازها والحكماء على
امتناعها واما المعتزلة فذهب عمر البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء وانتهاء العلم حتى
لو بطلت له استحالت اعادتها واختلفوا في كل عراض فقال بعضهم بمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما
يعاد لمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال كل كثيرون منهم بامتناع اعادة كل
الذي له بقى كالاصوات وكل ما لا يحاف له اختصاصها عندهم بالله وقالت قسموا الباقية الى ما تكون مقدورا
للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لله للعبد ولا للعبد والى ما لا تكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها
لها اقناعا ان كل ما صح فيما لله دليل على وجوبه وامتناعه هو كل مكان على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من
الغرائب مدرج في نفعه كل مكان ما لم يدرك عنه مانع البرهان من ادعى اعادة المعدوم وعليه الدليل
والتزاما ان المعاد مثل المبدا بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا
في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما قال ان المعدوم
الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود وله يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما قال ان المعدوم
الممكن قابل للوجود مرة اخرى لاستحالة انقلاب الوجود لان افاد زيادة استعداد القبول
الوجود على ما هو شان سائر الفعول بناء على ان كل ممكنة لكل تصاف الفعل فقد صار قابلية الوجود ثانيا
اقرب واعادته على الفاعل اهون وسلم ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله به وهو الذكر بدل الخلق
ثم يعدل ويقولون عليه وان لم تعد زيادة كل استعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينفض عما هو عليه بالذات
من قابلية الوجود في جميع كل وقات هذا وكل له قرب ان يحمل كل اعادة التي جعلت اهون على اعادة كل جزاء
وما مست المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما تشير اليه قوله به قل يحييها الذي انشاها

اقول من لا يعي اعادة المعدوم لا يسعه منكر القابل المستعد فضلا عن ان يستعذر العاجز فان قيل
ما معنى كون الشيء عائدا اهوي على اعادته وقدرته فيه لا يعاود المعدومات بالنسبة اليها فلنا كون الفعل
اهوي تارة تكون جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة بمرجحة العابل بزيادة استعداد القبول
قدرة ص وهذا هو المراد ههنا واما من جهة الفاعل فالكل على السواء لانقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود
في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه
وله شارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بالفعل في الزمان الثاني بل في كونه عائدا اليه ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان الوجود
لا يستلزم امكانه ثانيا لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له امتنع وجوده اولا لما لو امتنع لذاته ثم امكان
الوجود مستلزم لامكانه لكن لا نسلم النظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالعائد ههنا كونه معادا وهو
معنى الوجود ثانيا والمنكرون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود
اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب واسبعنه لا مام في المباحث حيث قال ونعم
ما قال الشيخ من ان كل من [illegible] رجع الا فطرته السليمة ومرفض عن نفسه الميل والتعصب شهد عقله الصريح بان
اعادة المعدوم ممتنع وردة بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العلماء واقام البرهان عليه وهم من تمسك بوجوب
له ولو لم يعد المعدوم بعينه لزم خلل العدم بين الشيء ونفسه ولا لزم بطلان الضرورة وردة بمنع ذلك بحسب وقتين
فان معناه عند التحقيق خلل العدم بين زماني وجوده نفسه واتصاف ذلك الشيء بل وجوده بالسابق واللاحق
نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاد الشخص ويكفي لصحة خلل العدم كخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق
وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف للكلام القوم وللتحقيق
فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى لم لا يجوز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته
لجواز اعادته وقتئذ له ولا لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بعد كونه في هذا الوقت غير الموجود بعد
كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم لجواز اعادته لعدم التمايز او بطريق كلي لزام على من يقول بجواز
اعادة الكل لكن لا يلزم بطلان الضرورة لانا نقول فضلا عن ان نسلم الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود
في وقته لا ولا في هذا الوقت بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمانين واحد من جهة واحدة انه
مبدا ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا او منع كونه معادا لانه الموجود في
الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للتغيرة وله متباينان بين المبدا والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتدا وله متباينان بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات
والجواب انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس
حتى ان من زعم خلافه وذكر بيت الا السفسطة ويعابر له عتابا راد وله ضافات لا ينافي الوحدة الشخصية
بحسب الخارج ولو سلم فلا نم ان ما وجد في الوقت الاول لم يكن مبدا البتة وانما يلزم لو لم يكن في الوقت ايضا

معاد

معادا او لم يكن مسبوقا بآخر وهذا ما قال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد
هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وهذا عكس ان يرفع ما قال لو اعتبر الزمان بعينه لزم الشيء لانه مغاير
بين المبدا والمعاد بالماهية وله بالوجود وله بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة لم بعينه بل بالمثلية
والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان عكس اعادته بعد العدم وبين
ثم لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء بجميع ما له في الماهية وجميع العوارض المشخصة لانه حكم
له مثال واحد ولان التقدير ان وجوده فرد بينه من جملة الممكنات وليلزم بطلان لعدم التمييز بينه وبين الصفات ص
المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض وردة بان عدم التمييز في نفس الامر غير لازم
كيف ولو لم يتميز الم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم له استحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز
في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين مثلين ابتداء بعين ما ذكرتم
ويلزم عدم التمييز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم ثم ان المعدوم ممتنع لا شارة اليه
اذ لم يتعقل ثبوت اصلا ممتنع الحكم عليه بصحة العدم لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزا وثبوتا في الحكم
والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقائه ذاته ظ وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل
كاف في صحة الحكم ولا حاجة الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وهما تقال ان الفصل حكم يكون
ذهنيا له حقيقة وله خارجية فله بعد الاصحة العدم في الذهن ليس بشيء لان ما اخذ للفصل فهو ما عاما
هو ان ما تصدق عليه الوصف العنواني في الجملة تصدق عليه المجعول فالمعنى ههنا ان ما تصدق عليه انه معدوم
في الخارج تصدق عليه انه موجود في الخارج ولو سلم فالذهنية معناه ان الموضوع الملحوظ في الذهن محكوم
عليه بالمجعول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة
فهذا كما تقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وهي سيولد يجوز ان يعلم لا غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود
في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نقول انه عاد ان يوجد ذلك الشيء الذي في جميع اجزائه
وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشيء كما يعاد الكل الممكن اي بكل الحروف بتاليفها وبيانها وهو
يفيد كون هذا معادا لا في زمان وذاك مبدا في زمان آخر وله الثمانية في ان هذا مثل نفس له ولا وصله
وهذا العدد كاف في اثبات المطلوب وله سطل شيء من الوجوه المحق الثاني نعمت الفلاسفة والطبيعيون
الذين لا يعدون بهم في الملة ولا في الفلسفة انه له معاد للانسان اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل المخصوص
مآله من الجراح والفتوى وله عراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا سعى الا المواد العنصرية
المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا كذب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على
ما تقرر عند المحققون من اهل الملة وتوقف النفوس في امر المعاد لتردد في ان النفس هو المزاج فلا يعاد
ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد

ما تقرر عند المحققون
فيفنى بالموت ص

ردّ لا ينافي الوحدة الشخصية

واختلفوا في النفس فذهب جمهور المتكلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم
والماء في الورد وذهب المحققون من الفلاسفة والمليين الا انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه
فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء
الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني
ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور
النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في
هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على
هذا الفرق لانه نقل على الظاهر العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا او ضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى
ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول
بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه
المنكرون بكونه في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة
الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح
به في مواضع من كتاب الاحياء وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى
زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله من الاجزاء المتفرقة
لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص
ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل
جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب
باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح
ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه
بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الالات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب
انها عقوبة لغير الجاني لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من رب
دين الاسلام ومن الكتب الالهية ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره
انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم
فيجب لان ما لا يتاتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد
في الوجوب على الله في كون ترك الجزاء ظلما غير صدوره عن الله مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به وانه
لا يكفي المعاد الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي من جملة الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا بد من

الجزاء

الجزاء الى مستحقه الا باعيانها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان
على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدا للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء
الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة
امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع
ومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات
واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا تحتمل
الكثرة التاويل مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك
من الآيات والاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل
الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد
وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة
ابدانها على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى الكافة لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم
بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد
والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم
الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما للنظام وهذا
ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة
الى امثال المعاد النفسي والخطابة لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل
اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة
لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثال للمعاد الروحاني
واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا
لا ريب فيه ولا اعتداد لمن ينفيه احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد
التفرق والموت فلان القطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والخواص من امتناع

له عادة وقد تكلمنا على اولته ولو سلم فالمراد اعادة له جزاء الى ما كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو ذلك ولا نضر باكون
المعاد مثل المبدأ لا عينه ☜ لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له وجزاء من بدنه فالا جزاء اما كونية اما ان يعاد في
بدن له كل او في بدنه المأكول واياما كان لا يكون اعادهما بعينه معادا ايضا على انه لو اولويه لجعلها جزاء من بدن
اعادهما دون له آخر وله سبيل الى جعلها جزاء من كل منهما وايضا اذا كان له كل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم له جزاء الغاصبه
او تعذيب له جزاء المطيع والجواب انا نعني بالحشر اعادة له جزاء له صلبية الباقية من اول العمر الى آخره له الحاصلة بالتغذية
فالمعاد من كل من له كل والمأكول اجزاؤه له صلبية الحاصلة في اول القطوع من غير لزوم فساد قال قيل يجوز
ان يصير بدل له جزاء الغذائية له صلبية في المأكول الفضل في له كل تطفه واجزاء اصليه لبدن آخر ويعود المحذور
قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله يحفظها من ان تصير جزأ لبدن آخر فضله عز ان يصير جزأ
اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال له الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله يحفظها
عن التعرف فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما يعاد الى الحيف والصور والهيئات قال فصل له آيات
الواردة في باب الحشر من مثل من يحيي العظام وهي رميم أإذا متنا وكنا ترابا أإذا لمزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد
تستغرب ان منازع الحشر والمبطل ومنوا رد له نبات والنفي من اعادة له جزاء باسرها الى الحيوة له له صلبية وعوده
وله اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن له آيات ما هو صريح في نفي له عاد مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم
يعيده فسقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرون يستبعدوا احياء ما كان اباهم هو
من الرميم والرفاق فان له استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة
المعدوم وله جزاء له صلبية فلعله لم يخطر ببالهم ثم ان له عاد له لغرض عبث له يليق بالحكيم والغرض عائد الى المبدء
نقض يجب تنزيههم عنه والغرض عائد الى العبد ايضا بط لانه اما ايصال الم وهو له يليق بالحكيم واما ايصال لذة وله
لذة في الوجوه سيما في عالم الحس وكلاهما يحصل لذة فاما هو خلصا عن عرض له الم في العدم او الملوف ليكون الخلاص
عنه لذة مقصودة بالله عاد بل انما يصور ذلك بان يوصل اليه المؤلم لتحصله عنه فيكون له عاد له ايصال الم بعينه
خلاصا وهو غير له يليق بالحكيم والجواب منع لزوم العرض وقبح الخلو عنه في فعل الله به ثم منع انحصار العرض
وايصال اللذة وله لم لا يجوز ان تكون نفس ايصال الجزء الى من يستحقه عرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم وخلاصا عنه
كيف والذة وله من الوجدانيات التي له يشك العاقل في تحققها وقد يسبق تحقق ذلك ثم منع كون اللذات كلها ضربا
من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم خلاصا عنه ☜ تنبيه القائلون بالمعاد الروحاني
فقط اوبه وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية له يعرض خراب البدن لها سيف
من الدلائل وشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة لله ولنا الى زيادة بيان في اثبات المعاد له بيان
عروض النفس له اعلقت عليه من التجرد او التبرء من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او مالمة بالنقصان
وله للآخرين بعد اثبات حشر له اجساد له ان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة

او متعلقة ببدن آخر غير معقول عند العقل وله منقول صحيح اوكيف وتشبيهها مناسبة لذلك المزاج الآلية به لم يفارقه الا لانتفاء
قابليته لبقائها بحيث عادت قابليته عاد التعلق لا محالة وقد تقال ان قوله به فلا يعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين الذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكثر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا له عادت الارواح
في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين هي حواصل طيور خضر وفي قناديل من
نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان له ارواح من قبيل له اجسام على ما قال امام الحرمين
ان له ظهر عندي ان الروح اجسام لطيفة منشأ بكة للاجسام المحسوسة اجرى الله به العادة باستمرار حيوة
له جسادها استموت منشأ بكتها فاذا فارقتها تعذب الموت الحيوة في استمرار المعادة ثم الروح يعرج
ويرفع في حواصل طيور خضر في الجنة وينهبط به الى سجين من الكفرة كما ورد فيه له تأثر والحيوة عرض
لا يحل به الجمود والروح لا يحل بالجميع ايضا ان قام به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في له ارشاد ☜ قوله
المحث الثالث قد سبق في مباحث الجسم اشارة الى ان له جسام باقية غير منزلة على ما تراه النظام
وقابلة للفناء غير داعم البقاء على ما تراه الفلاسفة نعم قوله بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية
قوله بانها ابدية غير ازلية ويوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان العالم باعدامه
معدوم او خروج ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله به يعدم العالم
بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه يخلق له افنى
فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر لخروج ضده له هو الفناء ثم اختلفوا
فذهب ابن له خشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدث الله به فيها
عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله به يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم
الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعده كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجواهر
باسرها وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو
ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله له لا في محل فاذا لم يخلقه
عدم الجوهر وذهب له كثير من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله به حالا فحالا
فاذا لم يخلقه الله به فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها له عراض التي يجب انصاف الجسم بها فاذا
لم يخلقها الله فيه نفى وقال القاضي في اصل قوليه هو له ان الذي يخلقها الله به في الجسم حالا فحالا فيزيل
خلقها انعدم وقال النظام انه ليس بفناء بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فمتى والكثر هذا له قاويل مضمحل
له باطل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج ضد للبقاء فانما ينفيه او بالجوهر وكون البقاء
موجودا لا في محل وبعد وجه البطلان عن عرى البيان ☜ قوله المحث الرابع بعد ان العالم يجب فناؤه وتخصيه
حشر له جساد اختلفوا في ان ذلك بالاعادة بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق له جزاء والحق التوقف وهو اختيار

امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم يعاد وان سعى ويزول اعراضها المعدومة عن بنيتها ولم يزل
قاطع سعى على بعيد او مات فله تعذر ان يصير اجسام التعبا قاعلى صفة اجسام التراب ثم يعاد ويركبها
والاعراض عهدة ولا يحصل ان يعدم منها شئ ثم يعاد آخر كيف ويلزم على هذا جواز عدم ذلك فيبطل ظهور الحق لبعض
المناظرين من المعتزلة واهل السنة وردّ بالمنع كيف وقد اطبع معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجتمعين
على بقاء الخلق وفناء الخالق بعض هلاك كل شيء ويعرف له جزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية
لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه الدقائق ثم قوله به ملوكه ولو كله ضرائي في الوجوه ولا تصور
ذلك الا بانعدام ماسواه وليس بعد القيامة وفاء فكيف يقال وأجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ الكل
موجوده وغايته كل مقصوده وصلوا المتوحد في كل نوعه اوى صفات الكمال كما اذا قيل لكل هذا اول مبدأ ذكر او
اخر هم منقول صلوكه ولو كله ضرورة بدانه لا زائد سواه او ملوكه ولو كله ضرائي النسبة الى كل حتى بمعنى انه بعد
موت جميع له صياء او ملوكه ولو خلقا ولو كله ضرز فاكما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شئ بحسب
الزمان لله تفاوت على ابدية الجنة ونحو فيها ثم قوله به كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به لو تعدام لا لخروج
عن كونه منتفعا به لان الشئ بعد التعرق يتوقف لسلطان على الصانع وذلك اعظم المنافع وأجيب بان المعنى انه
هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا تستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن
لا نتفاع المقصود به كالاثاث لكما نقال هلك الطعام اذا لم يصلح للاكل على ان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم
ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح ذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة
الدلالة على الكلمات او المراد الخوف كما في قوله به ان امرؤ هلك فيل معناه كل عمل لم تقصد به وجه الله به فهو هالك
اى غير مثاب عليه قوله به وما والذي بدا الخلق ثم يعيد كما بدانا اول خلق نعيد كما بدا كم تعودون والبدء
من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد اسدانه لا تصور بدون تخلل العدم وأجيب بانا لا نسلم ان المراد
بابتداء الخلق ايجاد وله خروج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما شعر به قوله به وبدا خلق كم نسان من طين
ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله به اولم يروا كيف بدا الخلق اولم يسيروا في كل رض فينظروا
كيف بدا الخلق واما العود بان الخلق صفته في التركيب بنسبكا عثل قوله به خلقكم من تراب اى ركبكم وخلقكم
افكا اى يركبونه فلا تكون صفته في كل حاد وفعالله مشتركا فضعيف بدا له طباو اهل اللغة على انه اصطلاح
وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم الخ قوله به كما فنيه
عليها فان الفناء هو العدم وأجيب بالمنع بل هو خروج الشئ عن الصفة التي ينتفع به عندها كما نقال فنى زاد
القوم وفنى الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل اولئك لحرب وقيل معنى قوله به كل من عليها وجه
كل من له حياء منه وعيت قال امام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا يدل
لانه يتعين من تاويل اذ لو حملنا على ظاهره لزم كون الكل حيا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه

آيلا الى العدم على ما ذكرنا اولى من التاويل بكونه قابلا له ومما ذكرنا ظهر اشارة الى ما اتفق عليه اية العربية من كون اسم الفاعل
وغيره مجازا في كله ستقبال وانه لا بد من نصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك
المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع متروك بين الحال وله ستقبال فاعترض بان حمله على
له ستقبال ليس تاويله وصرفا عن الظ اصح كفورهم وهم القائلون بان حشر كله جساد انما هو
بالجمع بعد التفريق له باله اعادة بعد كله عدام بوجه كله ولك انه لو عدم كله جساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه
وكلا نم بط سمعا عندنا للنصوص الواردة في ان الله به لا يضيع اجر من احسن عمله وعقلا عند المعتزلة
لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان الزوم اذ المعاد له تكون هو المبدا بل مثله
له متناع اعادة المعدوم بعينه وردّ بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فله نعوم على من يقول ببقاء
الروح اوكله جزاء كله صلبه واعدام البواقي ثم الجادة وان لم تكن الثانية ملوكلا ولا بعينه بل مغايرا له في
صفة كله سداء وكله عادة او باعتبار آخر وله شك ان المعدوم في كله ستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر
بانها لو عدمت لما علم اتصال الجزاء الى مستحقه لانه له يعلم ان ذلك المحشور هو كله اول صفة اعد بعينه ام مثل
له خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظ واما على تقدير بقاء الروح وكله جزاء كله صلبه فله تعدام
التركيب والهيئات والصفات اليها ما مر المثليين سيما على قول من يجعل الروح اجساما من قبيل كله جام
وكلا نم مسلم لان كله دلة قاعة على وصول الجزاء الى المستحق كله تقال بعد الله به بحفظ الروح وكله جزاء
كله صلبه عن التفرق وكله خلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى مستحقه لانا نقول المقصود ابطال
راى من يقول بفناء كله حساد بجميع كله جزاء بل اجسام العالم باسرها بكله حاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان
العدم في الحشر هو كله جزاء كله صلبة لا العضلم وقد سلم انها لا تعرف فضلا عن كله تعدام بالكلية بل
الجواب ان المعلوم باله طلة هو ان الله به يوصل الجزاء الى المستحق وكله دلة على ان يعلم ذلك عند اتصال
البنه وكفى بالله عليما وكله وسلم فلعل الله تخلق علما ضروريا او طريقا جليا حدثا او كليا وهو للمعتزلة ان فعل
الحكيم لا بد ان تكون لغرض كله متناع العبث عليه وكله تصور له عرض في كله عدام اذ كله منفعة فيه كله صل لانها
انما تكون مع الوجود بل الجنة وليس ايضا جزاء لمستحق كله العذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا
ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل الله به في ذلك حكما ومصالح كله تعلمها غير على
ان في كله حياء بالاعدام لطفا للملحدين واظهار الغاية العظيم وكله متفاء والتفرد بالدوام والبقاء ثم كله عدام
تحقق لذلك وتصريف وقد يورد الوجهان على طريق يتوقف له جزاء اما الثاني فظ واما كله ول فله نعدام
الثالث والهيئات التي بها التمايز فاما ان تمنع كله عادة او يلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز
ان كله تعدام الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بالجهات مثله ولو سلم فالمستحق هو تلك
الجواهر الموصوفة الباقية له مجموع الجواهر والصفات كما اذا جئ وهو بشاب سمين سلم كله بقاء

واقتضى منه حين صار حيوانا ميتا ساقطا لا قضاء وعن الثاني بان في التعريف منفعة له عظيمة وامكان اللذة وكمالها على طريق الجزاء ثم التنصيص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والحشر بعد التفريق ولا كذلك بعد العدم كقوله به واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله به او كالذي مر على قرية الآية وله نظائر كثيرة لا تكاد تحصى وكقوله به وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون وقد تعاضدت هذه الآيات على تكرير ذكر بدء الخلق من الطين وعلى وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير وانى لكم ان تضلوا فينظروا كيف بدأ الخلق وكقوله به يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتعريف دون كمالات العدام وكالجواب انها لا تنفي كمالات العدام وان لم يدل عليه واما استبعاد بيان الكيفية كيف احياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لانه السؤال عن الغناء ووقوع ذلك ولانه اظهر في بادي النظر والشواهد عليه اكثر مما مر معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام

المبحث الخامس جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا للاشعري وهاشم والقاضي عبد الجبار ومن جرى مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل الشجرة وكونها مخصوصتين عليهما من ورق الجنة على ما نطقت به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع قبل ظهور المخالف على ما بين من بديهيات الدين الحري بجري التواتر بين الدين والمداعة لاجماع المسلمين ثم له قائل بخلق الجنة دون النار فيتبعونها بثبوتها الآن كالآيات المرجئة في ذلك كقوله به ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في وصف الجنة اعدت للمتقين (اى مع اخريات من النزول) وفي وصف النار اعدت للكافرين وبوزف الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مدفوع بالصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلافا للظ فله نعالى اليه يومئذ قرينه تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ آية لو خلقتا لهلكتا لقوله به كل شيء هالك الا وجهه ولكلا نم بط للاجماع على دوامها والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من انه الهلاك جمعا بين كل ولم يحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه مبني على انقطاع ليفائها وله ابنها لوجود هما حيث يبقيان على الدوام زمانا بعد زمان فهي دوام المأكول فانه على التجدد وكلا نقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء الجملة ثم انهما لو وجدتا لكن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فانه لا تصور في افلاكه لا متناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصرياته لانها لا تسع جميع عرضها كعرض السماء ولا بعضها ولا نهالا معنى للتناسخ الا عود كل روح الى كل بدن مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة اما تتحد بالمحيط والمركز فتكون كريا فلا تسع في هذا العالم الا سقط فيلزم ان يكون العالمين كله وقد تبين استحالته ولانه تستلزم لا محالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية فتكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا لم وحركته عنه الى حيزه الذي

في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون فيه وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا يخلو اما ان يكون في جهة من محدد هذا العالم او المحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترجح بلا مرجح لا ستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق ولا التيام ونفي القادر المختار الذي يعترفه واراد نفي تحدد الجهات وترجيح المتساويات لا غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا الحدس بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق والالتيام انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين في محيطها بمنزلة تدويرين في نحن فلك لا يستلزم الخلاء وله يعلم كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع ولا كون تحيزها في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ بعود كل روح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا نقال هذا الدليل لو تم لدل على انتفاء يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لاستدراك ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير انتفاء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غير من المحالات فلذا خص هذا الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم لم يرد نقض صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير

المبحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق المسلمون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه وخالفه الا بعض المعتزلة فالبعض المتاخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السمنية المعاندين للحق ولنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الى قيام الساعة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ولا تكون الا لانموذج ثوابا وعقابا بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله وغير الاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه ما من ميت يموت فتقوم قيامته الا رآى مقعده من الجنة او من النار وكقوله صلى الله عليه وسلم استعيذوا بالله من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو المعتمد من ظواهر الشرايع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر موتة ثانية فلا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في اخبار المشركين انهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط وان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور فوق الموتة الاولى

في هذا الله

فيها فكنا هو منقطع اى لكن ذاق الموتة الاولى او متصل على قصد العموم فى عدم انقطاع نعيم
الجنة بالموت مجازا فى تعليقه بالمحال اى لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التى مضت وانقضت
لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة الاولى بالشعر بموتة ثانية وليست الا بوجود الاخبار بالغيب فيكون لا اية
حجة على المعتزلة لانه قلنا المراد الاولى بالنسبة الى ما يذوقونه هم فى الجنة ويعضد بعضها فان قيل فهو
ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس ليتحقق المقابل لهذا المنوع عما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر
قلنا باباه بناء المنع وتاء الوحدة وكذا فى قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين ولو كان شئ من الغير احيا لكانت الاحياء ثلثة فى الدنيا والاثنين الباقيين وجوه الثانى والثالث على
ان التعليق باحد المحالين كاف فى المبالغة وانبأت تا الامانة والاحياء قوله ثم مسكم ثم يحييكم يمكن
حمله على جميع ما ينفع بعد حيوة الدنيا من الامانة والاحياء فى الدنيا وفى القبر والحشر اذ لا دلالة للمعطوف عليه
لكن ربما يقال ان لفظة ثم الثانية يعض النبوع عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الامانة فى الدنيا
والاحياء فى الآخرة ولم يتعرض لما فى القبر خفاء امره وضعف اثره على ما سيجئ فلا يصلح ذكره فى معرض الدلالة
على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان والتعجب والتعجيب من الكفر وانما فى قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فالامامتان فى الدنيا والاحياء فى القبر وكذا الاحياء الآن وترك ما فى الآخرة لانه معاين وقيل بل ما فى القبر
وما فى الحشر لان المراد احياء يعقبه موتة ضرورية بائنة شئ واعتراف بالذنوب واما فى قوله تعالى واما انت
بمسمع من فى القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى والنزاع فى ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم
المالة والكلم ونحوه كما لا تتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم
فالمدرك الميت او المقتول او الاصلوب يبقى حيا من غير حركة وتكلم ولا اشتراط ذلك اولا تألم وربما يدفن فى
صندوق او حد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد فى الخبر وربما يدرج على اصداف كف من الارض
فيرى ما فيه مجالها بل ربما يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا وتذروه الرياح فى المشارق والمغارب
وكيف يفعل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس لنا مجال الا الجواب
اجمالا بان جميع ما ذكر من استبعادات لا ينفى الامكان كسائر الخوارق العادات وقد اخبر الصادق بها
لزم التصديق وتفصيلا انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان سوى من الاجزاء قدر ما يصلح
بنية والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح الذى هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا
يمتنع ان تشاهد الناظر ولا ان يخلقه الله تعالى فى الجن بحيث لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع
كون الميت فى بطون السباع ومن قال بانا ندرك المختار المحق الميت لا يستبعد بوسيع اللحد والصندوق
ولا خفوظ الارض على صدد المتهوك والتعلل بان تجويز امثاله يفضى الى السفسطة انما يصح فيما لم يعلم عليه
الدليل ولم تجز به الصادق واما ما يقول الصابئة والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة فباطل لان الواو الذى من شان
الوصف ان يكون موصوفه ظاهرا حيث لا اثبوت

ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية مخرجة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فقط لا يوافق اصول
اهل الحق خلقا اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يحيى الميت فى القبر نوع حيوة وقدرة ما اتيانا ثم وتلذذ
وتألم بذلك الكتاب والاخبار والآثار ولكن حيوة توافق انه مثل حياة الروح اليقظان لا ما يتوهم من اشتباك
الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى يكون منها القدرة والافعال الاختيارية و
قد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق فى الجنين القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته كما لم يعرف حيوة من اضاف
سكنه وتشكل ما اجاب به منكر ونكير على ما ورد فى الحديث

المبحث السابع فى سائر السمعيات المتعلقة

بامر المعاد جملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة فانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول
بها حقا والتصديق بها واجبا ومنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عليه السلام
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وانهوا اليها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل
الف وقيل اكثر والله اعلم وقال تعالى وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون
الا من اذن له الرحمن وسهل لطائر الكتب قال تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وسهل الجبائى
وقفوهم انهم مسئولون فورب لنسئلنهم اجمعين وسهل تحمل الشهود العشرة الالسنة والايدى
والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عليه السلام
ما من يوم وليلة يأتى على ابن آدم الا قال ان الليل جديد وانا فيما يعمل فى شهيد وكذا قال فى اليوم و
قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة
ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهو الحداد بالسواد والشقاوة وقال عليه السلام
يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى المنادى الا ان فلانا سعد سعادة
لا يشقى بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الا ان فلانا شقى شقاوة
لا سعادة بعدها والحكمة فى هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب
ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد لزيادة فى لذات هؤلاء ومراتهم والام
لاولئك واجرائهم فى هذا ترغيب فى الحساب وزجر عن السيات وقال يظهر به اثر مزيد لا هو الى
فى الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء ولا نقياء فيه تردد والظاهر السلامة تنزيلا عليهم الملائكة
ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر
ممدود فى الحديث الصحيح ويشبه ان يكون التردد عليه هو المراد بورودكل احد النار على ما قال تعالى منكم
الا واردها والكرة الواقعة بعده وكثير من المعتزلة زعموا انه لا يمكن المرور عليه ولو امكن فلهم تعويل على الموت والصحة يوم القيامة قالوا لان الطريق باثنى عشر الف سنة

العدم يجوز حيوة سرمدية كلا ما ه وتعذيب حسنة المصلحة ره واضرابها وتجويزا ها

سبيد يهم ويصلح بالهم وطريق النار المتاذية بفعلهم فامروهم الى صراط الجحيم وقيل
المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة فاحبطوها وقيل الاعمال الردية التي يتسائل عنها
ويؤخذ بها كانه لمس عليها وبطول التوجه بكثرتها وتقصير بعلتها والجواب ان امكان القبوط كالمشي
على الماء والطيران في الهواء غايبه مخالفة العادة ثم الله شانه يسهل بسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث
ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الماية ومنهم من يمر كالجواد ومنهم من يجوز رحلاه ويتعلق يداه
ومنهم من يحبو على وجهه ومنهم الميزان قال الله شانه ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقال فاما من ثقلت موازينه فهو
في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان
فلسان وشاهد على الحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكر بعض المعتزلة اذ ما با
الجان الاعمال اعراض لا تبقى وزنها فكيف اذا زالت ولا ست بل المراد به العدل الثابت في كل شئ ولذا ذكر
بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالحان السمع والاصوات والطعوم
الذوق وكذا سايرالحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحايف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجسامًا نورانية والسيات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام
وقيل لكل عبد ميزان وانما الميزان الكبير واضاطها للجلالة الامر وعظمه المقام ومنها الحوض قال
تعالى اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه من نجوم السماء من شرب منها ما فلا يظما ابدا الميزان فان لم يحدوا
على الحوض المبحث الثاني من في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب
اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسايرما ورد به الشرع من التفاصيل لكنهم في عالم المثل
الامن جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام
العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما يرى افلاطون ولولاكما من زال ارسطو انها حادثة
عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى مخلدة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها
على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متالمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها
وعقابها وتزايدها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما شبه بذلك في امر المعاد لاستعراقها في تدبير البدن
وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما لها من العلايق والعوايق الرابطة لمفارقة البدن فاورد
في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب ما يتعلق بذلك من السمعيات فهي بحارات وعبارات عن تفاصيل
احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة
الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرار المضادة للملكة الفاضلة
للنفس والاضافي اي الذي عارض الفعل الفاضل فالشقاوة ايضا متفاوتة باعتبار الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان صفات النفوس يكون اما للقوى
[illegible] كمقصان عن العقل

او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة
اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية فبعد تصيير ثلثة في ثلثة فالذي بحسب نقصان العرية في القوتين معا
هو غير محسوب بعد الموت ولا عذاب نسبة اصلا والذي مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي
صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير محسوب ايضا لكن عذابه دايم واما الثلثة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كالعقايد الحاصلة بالعلوم والمعلمين والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والامكان وغير
الردية المحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت بعدم رسوخها او بكونها
هيئات مستفادة من الافعال والامور فيزول بزوالها لكنها تختلف في سرعة الزكاة وضعفها وفي
سرعة الزوال وبطوء فيختلف العذاب بها كما وكيفا بحسب الاختلافين وبهذا اذا عرفت النفوس ان لها
كمالا فانها اما لا اكتساب لها اصلا لاستعدادها الكمال او استعدادها بما صيرها عاجزة عن اكتساب الكمال او تكاسلها في
اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاد
الكمال وعن الشوق الى الكمال فتبقى في شعشعة من نور الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة لا يليق بها غير مثلها
لما شاء ذي به الاشقياء الا انه ذهب به بعض الفلاسفة الى انها لا بد يجوز وكيف ان يكون معطلة عن
الادراك فلا بد ان تتعلق باجرام اخر فانها لا يدرك الا بالآت جسمانية وقد اما ان يصير مبادي
متاهبة حتى صور لها ويكون نفوسا لها وهذا هو المعقول بالتناسخ واما ان لا يصير وهذا هو المعقول الذي مال
اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا مدبرة لامور لا على
ان يستعملها لامكان التخيل ثم تخيل الصور التي كانت معقودة عندها وفي وهمها فاذا الخيرات الاخروية
على حسب تخيلها فالواجب ان يكون هذا الحزم مستولدا من العوا والادخنة من غير ان يفارق مزاجا
يقتضي فيضان نفس النباتية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعذاب المحسوس فلم
ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لاعلى وجه اعادة المعدوم وجوزوا اكثر الايات الواردة فيها على ظواهرها
وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية وانما استبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للبشير
والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الاعادة بذلك البشير والانذار ثواب المطيع و
عقاب العاصي تاكيدا لذلك وموجب ازديادهما والنفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثر وان كان ضررا في حق
المعذب فيكون مثله جايزا الا ترى ان الحجر الكثير الذي يلزمه شر قليل عند قطع العضو لصلاح البدن المبحث الثاني
الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه غير واجب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان اخلف
في الوعد بعض لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع اليه اخبارا الوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل
وكرم يجوز ان يساء اليه فيجوز الابقاء على العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين
ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق انه ليس ضعفا لازما بقبح تركه والا لاستحق بمعنى تنزيها على الافعال والتروك

وملائمة اضافتهما اليها في مجاري العقول والعادات مما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة
في مواضع لا تحصى واتفق السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينهض سببا للثواب ومن فعل
الحرام وترك الواجب سببا للعقاب ونبوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات
على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر من انه لا يجوز ان يجب على الله تعالى
الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر ما انعم الله فكيف
يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرد على ما تولد من الثواب
عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده والذي يقوم بعونة وانا خه على ابيه والولد عاطفه منه
لابيه الذي يربيه وعلى ما مر اعانه ويوحي مرصانه لا يقال لا يجوز ان يكون الطاعة شكر للنعمة لان العقل
يستقبح الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار
كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة
الحسن والقبح ولزوم العرض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون
الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لعرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فكفى بترتب الشكر
عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لتم
ان ثبت من واظب طول عمره على الطاعات وارتد بغتة بالله في آخر الحين وان يعاقب من آخر عمره على كفره
دهرا واحلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب في الاستحقاق واللازم بالاتفاق لا يقال يجوز ان
يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قول عمرو واحوال
لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند
تحقق الشرط اضعف الخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة يقوم بقيامها يكون ظلما
والله تعالى منزه عن الظلم وذلك المنفعة هي الثواب ثم ان العقل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب
النوافل واما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليجز ايجابه وبعد تسليم لزوم العرض بانه يجوز ان
يكون شكرا للمنعم بانه او يكون العرض امرا لهيا لحصول السرور بالمدح على ادا الواجب واحتمال
المشاق بطاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجوه وجوب في انفسها وبالفعال
مزانة لكان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان وجه الوجوب لا يتوقف
على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس ينفي جواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه
الوجوب وان لم تتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب
والعقاب لانقض ذلك الى البواقي في الطاعات والاجزاء على المعاصي لان الطاعات شاق ومخالفات للهوى
لا يميل اليها النفس الا بعد انقطع بلذات ومنافع يرجى عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا يتيسر صرفها النفس الا
النقطع بالام ومضار يترتب عليها وتعدده بان شمول الوعد والوعيد وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الادلة والامارات

باطل

في ذلك يخالف الترغيب والترهيب ومجرد جواز التكليل غير قادح في اثبات الايات والاحاديث الواردة في تحقيق الثواب
والعقاب بعموم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب وردت غاية الوقوع البتة وهو لا
يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى بل والمذهب جواز وقوع الخلف في الوعيد
بان لا يقع العذاب وهو تاكد الاشكال ومستكلم في بحث الغفران ان شاء الله تعالى

خاتمة فروع للمعتزلة

على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب
وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل
المندوب لندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم
بفعل القبيح اضطرارا انه لا يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا والذم والعقاب بالاخلال
بالواجب فعال المتولدون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب
على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوصفي ولان
كل احد يخل كل لحظة بالاثنين من القبائح وقال اغلب المعتزلة كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم
النصوص الواردة في تعليل العذاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين وقوله تعالى حكاية عن قول الكافر ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري
باستحقاق فيها وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام الشاق والمضار لاجلها يكون
عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه
يجب دوامها لكونه لطفا او تقريب المكلف الى الطاعات وتبعيد عن المعصيات ولان التفضل
بالمنافع الدائمة احسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها ان ما وعد الله
عن الثواب يكون اعظم في الترغيب والترهيب والاتيان بواجب العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب يخل غرض
التعظيم قال قيل ثواب اهل الجنة يشوبه شعور كل مرة بانه لا ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم
وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون
راضيا عند بما هو التام بزعمها واهل النار يائسون لكونهم مضطرين لما ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت
استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حال المعصية والطاعة وعند البغداديين في الآخرة وقيل
في الاحتراز وقيل وقت العزم والكرامي بشرط الموافاة وهو ان لا يتخلل الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحدهم
يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم حالان حال الفعل وكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات
الفعل مثلها وانا حسن بان في عدم الثواب الى الموافاة وفي دوام الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط
الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها والتكليف الشوب بها وتمسك المانعون

بالنصوص المقتضية لتأبيد الاخرى ويلزم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا يأتي في ثبوت
الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين
وجوب الاداء وقال بعضهم انفي ان التكليف لا يجامع كل الجزاء اللزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم
المؤمن ونصرته على الاعداء كالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب ناضج
المجث العاشر اجمع
المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فقيل القوى الجسمانية متناهية فلا
يقبل خلود الجسم وايضا الرطوبة التي هو حاصل الجسم يفنيها الجزء سيما جزء نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة
وايضا دوام الاحراق مع بقاء الجسم خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المسلمين
ولا صحيحة عند القائلين باستناد الحوادث الى القادر المختار على ما تقدم بيانه على ان القوى وزوال الجسم يجوز ان
يخلق الله القادر فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
ولم ينقل المقصود خلافا للمحدث والعنبري حيث زعما انه معذور اذ لا يكيف بكيفية الجسم عند تبديله مع بقاء المحل
والطاقة من غير جزم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا
على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ومن سمع لا شك ان الغير المتحير اشد وهذا الوصف خرق الاجماع وترك
للنصوص الواردة في هذا الباب على حق الكافرين عنادا او اعتقادا واما الكفار كلهم كالاطفال المشركين فلا كفر
عند الاكثرين لوضوابهم العمومات ولما روى خديجة رضي الله عنها سأل النبي عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في
الجاهلية فقال هم في النار فوقف لذلك المعتزلة ومن شبههم لا يعذبون بل هم خدم لاهل الجنة على ما ورد به الحديث
لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يخرجون الا ما كنتم تعملون وعفو الكفر
قبل من علم انه تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان قيل النار
اختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين وماتوا قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا
بالعقاب بل كلاهما بمشيئة الله تعالى لكن على تقدير التعذيب يقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج الجنة لادلة الوجوب
على الله تعالى بل بعض ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعندنا المعتزلة القطع بالعذاب الدائم
غير عفو وانه اخراج من النار ويعبر عن هذه المسئلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل
الكبائر ونحو ذلك وليس هذه مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب عند ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب
ولا في الجملة مسئلة العفو لانه يطرق الاضمال دون القطع ولانه شائع في ترك العقاب بالكلية وهو اقطع
بعد الوصول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس مع اهل الجنة ولا في النار فغلط
نشأ من قولهم انه في المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان
وبعض الحرورية من انه عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار فمكابرة بالايات الدالة على اقتران
العذاب بالكفار مثل قوله وقفوهم انهم مسئولون وان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص

وأما تكفير بعض قدمائهم من قال لا اله الا الله مرتكب الكبيرة دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه اتباع
ذلك العذاب غالبا يكون على سبيل الخلود لا الاصول لنا وجوه الاول وهو العمدة الايات والاخبار الدالة على
ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار قطعا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب
او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره من ذكر او انثى
وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال صلعم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله
شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين
فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار فقد فاز وكقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد
ما امتحشوا وصاروا فحما فيلقون على نهر الحيوان في جنة الخلد وغير الواحد وان لم يكن حجة في الاصول
لكن مفيد التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو عمدة المعتزلة ان من واظب على الايمان
والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعد جميعه واحدة كتشرب خمر عند الخصم فالايمن من الحكم ان
يعذبه على ذلك ابدا الاباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم ولو لم يستحق بهذا وفاقا فخلافهم الرابع ان المقتضية متناهية
زمان وهو ظ وقد ر ما يوجد من مقتضية اشتد منها فلا يجب ان يكون متناهيا كتفيفا لقاعدة العدل بخلاف
الكفر فانه لا تناهي في قدره وان تناهى زمانه واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء الاشد الكفر
وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العقابات في الشدة وان سلم
عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا والاخلال وذكر الاستحقاق
بارتكاب الكبيرة مما يحبط فيكون لزوم اتصال العقاب بالايمان والطاعات البتة بما له وما لها اذ الاباحة خروج من النار
الدخول في الجنة وهو ساقط واحتج المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على الخلود والحبط لها للكافر وبعض
كقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
وقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما اراد وا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل هذا اسوف للتأبيد ولئن
الخروج وقوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود وبارتكاب الكبائر
كلها تركا وانتهاكا فانه فيما هو البعض من الشقاوة كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيجاب عما مر ورد الاية من حد وقد
المواريث وقوله تعالى من كتب عليه واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم
كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الاية الاول للقطع بخروج الثائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة
الغير المنصوصة اذا اتى بدلها بطاعات تقل ثوابها على عقوباته فليكف مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا
خارجا عما سبق من تأبيد الاستحقاق بل هو معها بقاعدة رؤية الوعيد لقوله بعد فمن يعمل اذا زاد ما يوعدون ولقوله
فقابلية الدلالة على استحقاق العذاب الموعد لا على الوقوع كما هو مذهب نا فيجوز الخروج بالعفو وما يقال من انا لا نعلم كون

بلوى ابتداء ولو سلم فغاية لفظه ليكونون عليه لبداء والمحذوف اى يكونون عما هم عليه حتى يروا فى ربهم عز قائلا
التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو
الخروج بالشرك وعن الثانية فان معنى معتمدا مستحلا فعله على ما ذكره ابو عباس رضى الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون
من المستحل او بان التعلق بالوصف مشعر بالحيثية فيختص عن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان
ظاهرا فى الدوام فانما ورد هنا الملك الطويل جمعا بين الادلة لانا بين الخلود حقيقة فى التابيد لنا بين ورد النهى عنه
والقدر المتيقن ما جعلنا للبشر من قبلكم الكفار انه يوكد بلفظ التابيد ومتى خالدين فيها ابدا وتاكيد الشئ يقتضى عدم زواله
ولان العمومات المؤدية بالخلود متناولة للكفار والاصل فى ضمائر الجمع ان تعود الى المذكور السابق وهو الكفار
اذا وقع مع المشرك او امع الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الكلام فى ان المشبه والمشبه به عند الاطلاق فى
الثانى هو الاستمرار الدوام لكن قد يستعمل فى الملك الطويل المنقطع كسبى مخلد ووقف مخلد فيكون مجملا
عما ان فى جعله لمطلق الملك الطويل جمعا بين المجازين والاشتراك فيكون اولى ثم ان الملك الطويل سواء جعل مرادا حقيقيا
او مجازيا انما من ان يكون مع دوام كما فى حق الكفار او انقطاع كما فى حق العاصى فلا محذور فى ارادتهما معا
مع فلا نسلم ان التابيد تاكيد بل تشييد ولو سلم فانما يراد به تاكيد لطول الملك اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد
الثالثة بالكفار حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون مع ما فى
دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة بجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالقياس او الذهول او ذكر
وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفى عن كل فرد وفرد ودلالتها على دوام عدم الغفران انا نخص بالكفار جمعا بين الادلة
وكذا الخامسة والسادسة فلا يدلان الا على الحدوث عما حدوا والسلام والاحاطة الخطية عما غلبتها حيث لا يبقى
معها الايمان بزام ما فى الخلود من الاهمال الثالث ان الفاسق لو دخل الجنة لكان بمشيئة فى الامتناع وخارجا عن المشيئة
كالكافر اللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سيجئ ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل
الله ورحمته ووعده وسؤله وسنكلم على الاحباط والموازنة الثالث لو انتظم عذابا لكافر قياسا عليه
بجامع مناهى المعصية ورد بمنع عليه المناهى ومنع تناهى الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس فى مقابلة النص والاجماع
الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد كما مر فان منهم من لا تكفه الا هذه الزواجر عن المعاصى
عما يخل بالاستدلال ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للعقل عن التجهيل ورد بمنع وجوب اللطف
ومنع انحصاره فى الدوام فان من الكفرة من لا تكفه الا هذه الزواجر احقابا يستكثر الخلود فيها عقابا واو قد كان
كل وعيد لطفا ولا شئ من الوعيد لطفا للكل فليكن لطف الخلود فى النار مختصا بالكفار وكل بوعيد النار بل بوعيد
لطفا ومرجعه الى احتمال الايمان لو وصيب ما هو الغاية فى اللطف والزواجر الاكثرية بوعيد الخلود فى النار
لامكان ازيد الحجج الحاكمة بخلافه فى ان من آمن بعد الكفر والمعاصى فهو من اهل الجنة
بمنزلة من لا معصية له ومن كفر بعد ايمانه بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له واما

ومغفرته

يقال الكثرة له اى ما ابالى به صحاح

الكلام فيمن امن وعمل عملا صالحا واخر سيئا واستحق بالطاعات والكبائر كما مر فى مقابلة الحسنى فضدها
ما له لا الجنة ولو بعد النار واستحقاق للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد فضدها ما له الا الجنة
ولو بعد النار واستحقاق للثواب والعقاب بعض الوعد والوعيد ثبت من غير احباط والمشهور من مذهب
المعتزلة انه من اهل الخلود فى النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر فى امانة وطاعاته وما ثبت لمن استحق
ان طارق وكيف ذلك فقالوا المحبط الطاعات وقالوا الا ان السيئات يذهبن الحسنات ضرورة
الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفى ذلك ما سمعا فلنص صريح الآية على
انه لا يضيع اجر المحسنين من احسن عملا او عمل صالحا واما عقلا فللقطع بانه لا احسن من الحكيم ابطال ثواب
ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بشيا ول لقمة من الربوا او جرعة من الخمر لمنزلة من صدم كريما
ما يسوءه حتى اخذه لم يرزق منه على لقمة امر من العلقم وفعل احسن روض صفوف تلك الاذيات وبعض ما عهد
وعد من الاحسان وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحيوة على ايذائه واعداده وايضا استحقاق
الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة والحسنة لا الامر البارز وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق
اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها معتبرة للاحراز قالوا استحقاق الثواب
والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع الاجلال والتعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة
مع الاهانة قلنا لم لا يجوز قيد الخلوص والدوام سيما جانب العقاب وهو لا ينافى الثواب و
العقاب بان يعاقب مهما شاء ثم يثيب ولو سلم فلا يلزم تنافى الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة
الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال
الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة اولى من العكس لا يجزى الا مثلها والحسنة يجزى
بعشر او امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا والاحباط مقتضى النص بل كتوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
بعضكم لبعض ان يحبط اعمالكم كما وليكم حبطت اعمالهم ولا تبطلوا اصدقاتكم بالمن والاذى قلنا الآية
بالعكس اولى قصد تم بل لعل من ان من عملا استحق به الذم وكان يمكن ان يجعله على وجه يستحق به المدح والثواب بطل
ان احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بعد انه لا ثبات عليها
البتة فليس من النزاع فى شئ وحين تنبه ابو على وابو هاشم لفساد هذا الرأى رجعا من التمادى بعض
الرجوع فقالا ان المحاصى انما يحبط الطاعات اذا اربت عليها واذا ارجح الطاعات احبط
المحاصى ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة تغلب وزرها
اوطاعات كثيرة ولا سبيل لاضبط ذلك بل هو معروض لا علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو على ان الاقل
يسقط والاسقط من الاكثر شئ وسقط الاقل يكون عقابا اذا كان اسقط ثوابا وثوابا اذا
كان اسقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر

ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عليه العقاب وجميع
جزء من الثواب لمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الف
من العقاب يسقط ثوابه وماله جزء من عقابه وبهذا يعلم القول بالموازنة لما قال به الواقفية انه
يوازن بين الطاعات والمعاصي فايتهما رجح اسقط الآخر واختلف بين كلمتهم في ان الاسقاط والموازنة
بين المتفاوتين هذا من الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب وذهب قوم الى
الاحباط الى الاول والى الثاني ثم ان الشيخ وهو المختار عند الاكثرين وبه الجبائي يعتبر الاحباط
من الاحباط والموازنة لانه صحيح من الشارع حريج وفضل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلان
الاكثر اذا اسقط الاقل فانه لم يسقط منه شيء كما هو رأي ابي علي حيث قال الطاعة ان لم تقع لغوا محضا
لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وسقط اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس اسقاط الباقي بطريان احداث اولى
من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعا فلقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك
ان اسقط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأي ابي هاشم فسقط ايضا اما اولا فلانها ما كانت متساويين كان
طريان الحادث مشروطا بزوال ان بقي فلو كان زواله لاجل طريان احداث لزم الدور واما ثانيا فلما
تاثير ذكر الاسقاط التقليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تاثير في الباقي فلم يكون الاجزاء متساوية
وح يلزم ان عند ذكر التقليل كل ذكر الكثير وهو سقط وفاق وبهذا اما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة
عشر اجزاء من الثواب وبالمعصية عشرة اجزاء من العقاب فليس انشاء استحقاق احدى الخمسين
اولى من انشاء استحقاق الاخرى لتساوي اجزاء الثواب والاستحقاق لها واما ثالثا فلان زوال
كل من الاستحقاقين ليس بالآخر اما ان يكون دفعة وهو ظاهر لانه اذا كان عدم كل واحد منهما بوجود الآخر
عدما دفعة لوجود دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما معدومين معا
واما ان لا يكون دفعة وهو الصحيح لانه اذا كان سبب زوال حدوث الثاني فالم يوجد الثاني لا يزول
الاول واذا وجد الثاني وزال الاول زوال الثاني لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلا منهما يزول بالآخر
وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن العلة حين ما كان لم يكن معلولا فكيف اذا صار معلولا واعترض
بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا المؤثر الذي يوجد بخلاف الباقي
فانه وان كان موجودا لكن لم يبق وقت مؤثر فاذا يجوز على الاحباط ان يقال ان بقي بالطاري
وبقي سوى له وعن الموازنة ان يقال من الطاري ما يقابله الباقي ثم يقال ان بقي بالطاري ما بقي
من الطاري والجواب المنع بل ان بقي لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اولى وبسقوط
الطاري لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى مما ان الدفع اهون من الرفع ثم
هذا مما تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان للاكثر طاعة بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا او بالعقو

عقابا اقل وبالعكس الثاني انه لو زال لكان يكون الشيء قد فقد بين طريان الحادث وزوال السابق
بقي فقد معينة له يوجد ليلزم الدور المرجح والجواب ان الكلام انما هو على تقدير حصول طريان الحادث
دون البقاء في زوال السابق فيستغنى بالذات مفقود وهو ثابت في استحقاقه به له يستلزم
تاخره عنه بالزمان الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا ثابتة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان
لك عندي احد عشر دينارا وديعة فمكن قسم هذا او فلك بحسب الزمن فقط بمنزلة ما اذا كان لك
عليه عشرة دنانير فلا يكون قسم خمسة الحال مبرئا عنها او معاصيها فخمسة له عليك الا الابراء
عن النصف وبما ذكرنا من حل كلام المحصل على ما نقلنا من نفي بقاء يظهر ان
ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه لنا له استحقاقات لما كانت متساوية فانها تسقط
التعاقب كما مر نقل ما يقابله من الكثير لكن لك ان تقول الباقي ان حكم المساوي واحد بل الاعتراض انما
تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال كل بما يزول به بعض خوله زوال الكل بما يزول به البعض الرابع
ان الطاعات والمعاصي شبيه عند الحفظة وزوايا الكتبة فالطاعات يبطل استحقاق
العقاب بالمعاصي والمعاصي يبطل استحقاق الثواب لطاعات من غير لزوم محال والجواب انا
المقصود بيان امتناع زوال احدهما استحقاقين او استحقين اعني الثواب والعقاب بالآخر
على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا اندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يوازن
هما في عدم لكن بهما يتفاوتان في الظهور حكما فيظهر حكم الزيادة فقط السادس انه يجوز ان لا يوازن الطاعة
في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاعة مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب ان يعود
الكلام في سقوط ذلك العدد من الطاعة ويلزم المحذور ويقع يتجه على الوجه الذي خير انه لو حصل زوال الكل من
الاستحقاقين بالطاعة فحينئذ بان نزال جزء من هذا جزء من ذاك وبالعكس الى ان يعني انه قل بالكلية وبقي من ذلك
العدد الذي لم يزل شيء من المحال لانه يكون مزيلا للشيء عن غير مزيله قل بالكلية الا لان كلام انما هو في
هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشر اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشر اجزاء من
العقاب فانه مرتب عليه هذا لكن يجب ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقان والمعتزلة اصطلحوا
على مسئلة وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار وأجيب بانه يجوز
ان يرجح جانب الثواب فيتزل بمرتبة اسقاط منزلة الكرامة ويحصل فضله دار المقامة او يجوز ان المؤثر في العقاب من
غير خلوص اصر بما اولا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد به الحديث ويمكن دفع استدلاله
الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تاثير وتاثر حتى وفناء نحو وجود بل معنى احباط الطاعة
استحقاق المثوبة ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها وله يعاقب على المعصية بعد ما
من غير ان يحصل في الخارج استحقاقان بينهما منافاة ومعاندة واما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في

من خرق وحدة اجماع بينهما وله ان فارق بل ذلك لاحكم الله تعالى ومشيئته على وفق حكمته والاقرب ما
قاله امام الحرمين انه ليس بايمان يموت الله كفر وبرئ ووزرها على اجرها وكان من حقهم ان يروا وابها
جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك يحمل هذا تاهم بتغالب الطاعات لهم وسقوط اقلها باكثرها وهذا يجب التنبيه له
فرق عندهم بين ان تكون المعاصي لحاظ رية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما وان ما يوهم
كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكثرة ظاهرية ليس بشيء المبحث الثاني عشر العفو
وظواهر الكتاب والسنة فان الله تعالى وعد بعفو يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وان
بعضهم من الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يخالف حكمة التفرقة بين احسن
غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة
فجوزه اصحابنا بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا واجازه عقلا عندنا لكثرين منهم حتى مرة
بعض المتاخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول ابي القاسم الكعبي لنا
على الجواز ان العقاب حقه فحسن استطابة مع ان فيه تعالى عن غير ضرر له حد وعلى الوقوع الآيات
والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
ان يشاء بفضله ما كبروا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي كل منها احاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران
ترك عقوبة المجرم واثر عليه بعدم المؤاخذة له يقال كفر حمل البعض على العفو عن الصغائر والعفو عن
الكبائر بعد التوبة او على تاخير العقاب بالموت على التوحيد او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على
ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ
وحكمة الايلام على الحيوان ونحو ذلك مما بعضهم في الدنيا وانا نقول بلزوم كونه عدولا عن الظلم بلا دليل ويعيد
ان اطلاق بلا قرينة تخصيص للعام بلا مخصص وهي لئة لا قائل بها من المفسرين بلا خلاف ونوقش
بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة مع الشرك وما دونه فلا يصح التعرفة وكذا يقع كل احد من الخصمين
فلا يلايم التعليق لمن شاء العهد للمقتضية وكذا مغفرة الصغائر على ان في تخصيصها باثباتها لما دونه
اخلالا بالمخصوص اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة
في الغاية واما باقي المذكورات فربما يكون في الشرك اقوى مما لا يخفى فلا مانع للنفع والمشهور في ابطال
تعليقهم بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم حصول العقاب بعد التوبة ظلم
يجب على الله تركه وله يجوز وقوعه الواجب ان كان فعله بالاختيار والمشيئة لا يجب في الاطلاق تعليقه
بالمشيئة كعصاة المؤمنين والوفاء بالنذر لانه انما يجب فيما كون له الخيرة في الفعل والترك على انكر ان الحكم قد يضاف
مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة فوله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء تعميم للمغفور له بمنزلة فوله يغفر لمن يشاء ما دون
من لا يشاء ومقتضاه ان يكون الواجب التبية بل في المفصل ما يوافق ذلك ان من خرج على الذنب المغفرة معلقة بالمشيئة
فانه يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على جواز الجواز وليس المتنازع فيه وقد يدفع بانه لا شك
وقوع المشيئة لتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقتضى سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأي
من جعل التفرقة بينهما بوقوع المغفور له وقوعه وجعل العفو عن الكفر جائزا غير واقع وعليه الاشاعرة
وكثير من المتكلمين لما نعين عقلا تمسكت المعتزلة القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر بدونه
مع البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو عن قريب فيرتكب القبائح وهذا قبيح عقلا
الا اسقاطا واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا
للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات الناطقة بالعذاب والوعيد لكن الشافعي في ذلك الكتاب
ويكون احتمال من كبائر بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من له يعلم الله تعالى مغفرته كالاغراء ومعصية الآمر
الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعدم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في مثل هذا لا يؤثر
على التردد في سل كرام العفو فان قبل ترك العفو داع الى الطاعة ويكون لطفا فيمتنع العفو قلت
منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة وان اوجب وجه مقدم في ترك منعنا انتفاءه في ترك العفو
العفو لطفا بالعبد في تاديبه وطمعه مردودا لسادة على الله تعالى بالعفو والكرم والوافي بقوله وسمعا تمسك
القائلون بجواز العفو عقلا واستثناء سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص
الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى في كل اموال الكاذبين ومن يفعل ذلك عدوانا
وظلما فسوف نصليه نارا ونحو التوعد عن الزحف وماويه جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود الله يدخله
نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في تلك الخلود واذا لحق الوعيد فلو لحق العفو وتبين
العقوبة بالمدلول لزم الخلف في الوعيد والكذب في اخباره والله تعالى باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم
في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة عامة والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكرم وقد قالوا بالخلف في
الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والعقل بالله خباط ربط اسمعا في التوليد لمعصية فاسد كما مر وكيف
كان ترك عقابهم بالمتاب خلف ما من عفو ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والفرق بانه لو وجب ان يخلف الوعيد
ان لم يخلف ليس بشيء لان كثيرا من افعاله تعالى مع قبحه يحسن اعتذاره عنه لوجه اطلاع في اسم الفاعل مبنيا عليه لهم
البعض كالله سكلم بالمجاز وله سمى ما كوا وستهزيا وكذا له سمى ما كوا ومستهزيا وكذلك بل مع انه يجوز وعد الثواب وله

اشكال ان ما ذكر من بعض ذكر الكل ينبغي
الا يصح دون ذكر البعض وجوابه ظاهر

محرا منهم لزوم الكذب في اخبار الله تعالى عن الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفاء
مثل والجواب الحق ان من حقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت فان قيل
صيغة العموم الممنوعة عن دليل الخصوص يدل على ارادة كل فرد من افراده واللفظ بمنزلة التنصيص عليه بأسمه الخاص
فاخراج البعض بدليل يرى في يكون نسخا وهو لا يجوز في الخبر لان لزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان
المخصوص غير داخل في العموم وله يكن ذلك الا بدليل منفصل قلنا تم بل ارادة الخصوص من العام والمقيد من
المطلق شايع من غير دليل منفصل ثم دليل التخصيص في التعديد بعد ذلك وان كان متراخيا بيانا للنسخ وهذا مذهب
عند الفقهاء الشافعية والعذامن الحنيفة وكانوا يسمون القول بخلاف ذلك الا المعتزلة الا ان الكرخي
منهم يعدون ذلك نسخا وخصوص التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعد ويقولون الكذب
يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو كذب سواء كان
في الماضي او المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب
لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون
لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم فاخبر ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى لا يتعلق
بالزمان وله سبحانه اعلم به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام بعد التخصيص
حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجري على عمومه في حقنا لعمل بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون قبر
وهذا الحق مبنوي في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التنقيح وبعض البسط وللامام الرازي ههنا
جواب الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما يثبت قدمه امتنع عدمه
واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية
الكرم وهذا لمن اخبر انه يعفل زيدا عذابه مطلقا فيفي العذاما ان يكون الحسن قبله وهو باطل وامة
لحق لكنه له يواخذ له عند وجود الكذب وماله يواخذ الحسن له عند وجوده حسن قطعا وهذا الكذب حسن
قطعا وبمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان بضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من حسن
مافيه من مفاسد له يحصى ومطاعن في الاسلام له يخفى ومنها محال الفلاسفة في المعاد ومحال الملاحدة في العفو
ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص الواقعة
بذلك واذا جاز الخلف في بعض القطع الاعند شرذمة وله يجوزوا العفو عنهم في الحكمة على الشرع قوله تعالى
مجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الايات ووجه التفرقة ان العاصي فيما دون
خوف عقاب ورجاء ثواب وغير ذلك من غراب معاملة اكتسبت من المحسنة اشباعا للهوى بخلاف الكافر فان
الكفر مذهب والمذهب يعتقد الابد وعزمته لا يحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها
لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما قوله جواز الكذب المفضي

حسن او بانه كذب بالنسبة الى المستقبل فمرجع الاخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر فخلاف
في الناد فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول
بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب
الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان يكون الكبيرة
واحدة او كثرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر
الى الله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق او خلاف بمعنى انه تارة يخبر بعدم عزمه
بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار هبل ابو حنيفة رضي الله عنه من المرجئة وقد قيل لمن ابن
احدث الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا له علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الى بعض الناس
هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وان العذاب والنار للكفار وهذا تفريط
كما ان قول الوعيدية افراط والمعتزلي الى الله وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر وكان ينبغي
ان يكون ما اشتهر منهم بعض مذهبهم واعتقاد خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من
المحققين وهو اختيار المتاخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات ويوجب دخول النار اذا زادت
عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن جاء بالحسنات بالسيئات ولم يعلم له الا وزاد
لم يحكم بدخوله النار بل اذا اراد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واحتاطوا فيما اذا ساوى الثواب و
العقاب وصرحوا بان هذا بحسب الشرع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي و
ذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغدادية جواز العفو عقلا وشرعا ولقد ضمنا
بهذا على المعتزلة ان اذكروا وجها ان سلكوا الا فمن لهم بعصمة بحي او توبة بوحي
في الشفاعة يدل على ثبوتها النصوص الاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين والتابعين لرفع
الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز له بل لكبائر امتي ايضا في حط السيئات اما في العرصات
اما بعد دخول النار فيما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر نفع الشفاعة له اهل الكبائر لقوله
عم او حسب شفاعتي له اهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو
كثير نفع وقد استدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين الى لزوم ذنوب المؤمنين فيعم الكبائر وبقوله
تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما ساق حيث تنفع الشفاعة احد
غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم لانهم ليسوا كذلك اجلوا تنفع الشفاعة احدا لما كان في
تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة وله نزاع فيه
نعم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة له يجوز ان تكون لحط زيادة المنافع بل له اسقاط المضار فقط
والصغائر محققة عندكم باجتناب الكبائر فنحن ان نكون له اسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل

الشفاعة اثبات الحط الا ان غاية متشبهم في ذلك ببوان الشفاعة لو كانت حقيقة طلب زيادة
المنفع لكانت حين سئل الله تعالى زيادة كرامته واللازم بطل وفاق واعترض بانه يجوز ان يعترفها
زيادة قيد كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنفعة المبتغاة بسؤاله وطلبه واجب
بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلا وقد يكون غير مطاع فلا تنتفع المسئول فضلا عن ان يكون له جل سؤاله
فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنفعة مما لا سبيل الى انكاره لقول الشاعر فذاك فمن ان مالة
في صدقه الى مالم تاته بشفع وكما في منشور دار الخلافة ولسناكم كفوا عن غواتهم ولتبتاكم بمن الدولة وامن
الملة شفاعة الى حامد الاستعانة اسى فلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا ما احتجنا الى المعتزلة بوجوه الاول
الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فمحض المطيع والتائب مما لا يجوع فيه فما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية والضمير نزل يقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس الظالمة
وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي كائن يعني له
شفاعة اصلا فحوله ولا تنفعه وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بان السؤال
لصاحب الكبيرة منوط فاكقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية
عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وله فارق بين شفاعة
الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الايات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة
كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ولو خص الشفاعة
باهل الكبائر لكان ذلك دعاء لهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال
انها مخصوصة بالكفار بما سبق من الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان من النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة
لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومقاومة بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا السلب العموم
وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان من اوتي له يمينا وهو الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان و
العمل الصالح وان كان متبوعا ضمنا من جهة المعصية بخلاف الكافر المصمم بمثل العدل والجود فانه ليس مرتضى
عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولئن ان الذين تابوا الى قوله الفاسق
فان امر اوتابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا وطلبا
لنزل الظالم عن المنحى حقه هذا بعد تسليم دلالته التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بانا نمنع
في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد جعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما
قولنا اجعلنا من اهل المعرفة واهل التوبة وكحقه ان المتصف بالصفات اذا اخفق بكرامة منشأ اهلية بعض
تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي منشأ تلك الاهلية
الا يرى ان المعالجة وان لم تكن الا للبعض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل للعلاج

فكذا ههنا الشفاعة واذا اختصت باصل الكبائر لكن منشأها الايمان وبعض حسنات التائب يصير سببا
الشفيع عنه وسبيله الله وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف لا يطلق ان يعلق طلاقها لا يحنث
انه يؤمر بالطاعات له المعاصي خاتمة ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم
يدل على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات له كما قيل ان كل سيئة اذا نسبة الى ما فوقها صغيرة و
بالنسبة الى ما دونها كبيرة له انه يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحد من دون الكفر
واتى للبشر ذلك قلنا ههنا ذهب بعضهم الى تغيير الكبيرة بما يلزم الشروع فيه لان الاكثرات بالذين اولى
يعول عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى بعض الكبائر فقط روايته ابن عمر رضي الله عنه انها الشرك بالله
بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رضي الله عنه اكل الربوا وفي رواية علي رضي
الله عنه السرقة وشرب الخمر ايمحو التائب عشر في اللغة الرجوع يقال تاب
وناب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى
الله تعالى اريد رجوع عفوه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وشرطه
ان الندم على المعصية لا مرادها بيد فاعلها بعضه او ماله او نحو ذلك له يكون توبة واما الندم خوف
النار او الجنة فهل يكون توبة فيه تردد مع على ان ذلك هل يكون ندما عليها بعينها او لكونها معصية
له وكذا ترك الندم عليها بعينها مع عزم الحق ان حرمة التبعيض ان كانت كحرمة الربوا نفوذ لمحق الندم فتوبة والا
كما اذا كان الغرض مجموع الامرين له كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف مما ان ذلك الندم حل
يكون لقبح المعصية ام له بل للخوف كما في الغرغرة عند معاينة النار فمكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي
عليه السلام قبول التوبة عالم يظهر عليه امارات الموت ومحو الندم بحزن ويوجع على ان فعل ولكن يشكل
وله بد هذا اللفظ بان محو الفعل كالماضي اذا قل يجوز فيستروح الى بعض المناجات ليس توبة لعدم
الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد
يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد يعد عليه العارض افتكون في القذف او
سلب او جب في الزنا فله يتصور العزم على الترك لما فيه من الاستمرار بالعذاب والاختيار فاجاب
امر اد العزم على الترك لما في حين الاستعداد على تقدير الخطور والاقتدار حتى يسلب العذاب فلم يشترط العزم على
الترك لهذا شيء كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يتأتى دون التوبة في بعض حوال
وله يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدر عليه ولا يصح من المحبوب العزم على ترك الزنا والاسن لله
العزم على ترك القذف فاذكر نزع المواقف من ان قولنا اذا قدر له ان من سلب القدرة على الزنا والقذف طوعا
عود القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل له بد من امر ثالث هو

وكلام الامام وعنى ان عند عدم القدرة لا شرط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال
مراد الموافق ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا بيان
لغرض التقييد بالقدرة وقد تقدم ان عند المعتزلة قد القدرة لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل
على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الاغماء ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بعد ذاك وهو محال
في الموافق ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا للمعتزلة
هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا التقييد والا حتاز اذا الندم على المعصية لا يخلو عن ذكر العزم البتة على تقدير الخطور والا قتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستئناف واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل ليس من التوبة في شيء علم بتحقق الندم الا سف على ما مضى وعلامته طول الغشي والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتامل فيما نروى من قصة استغفار داود وعلة اسلام صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران عالم يتوبوا هو نوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها وله حاجة الى ان اسف الحزن لان اهل الجنة يندمون على ما قصروا وله يحزنون وانما الحزن لتوقع الخلود وله حزن مع الندم وله ان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت وله تمكنه بتحصيل العزم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق وهي واجبة له نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فمعناه انه يجب ان يتوبوا الى الله توبة نصوحا وكيف ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب وكما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة على الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه بتاخير ساعة اثم اخر يجب التوبة عنه ويلزم جراحتي ذكروا ان تاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع اثام وليال وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فواجب عندنا اولا وجوب على الله سمعا وهل سمعا وعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اولم يشذ في ذلك نفي قاطع لو كمل الناويل وعند المعتزلة يجب عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على راي البغداديين وبمقتضى العقل الكلي على راي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد نزل وسعه في الدلائل فسقط عقابه كمن بالغ في الاعداد الى ان اساء اليه فسقط دمه بالعفو وبان المكلف ناقص وهو نعت للثواب وله نعوت السقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة معين لئن يكون مخلصا واكثر المعتزلة لم يخرجوا بل ربما يدعي القطع بان من اساء الى غيره وهتك عرمانه ثم جاء معتذرا لا يحسن في حكم العقل قبول

اعتذاره بل الحسن ان لو كان الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بانه يجب الاستعداد
لما استعدا في وجوب قبول التوبة وعدا وجوب كل ما ذكر فربما يدفع بان المسلول عليه هو استحقاقها
شرط العقل فان الاحتراز عن الخطر ووجوب العقل له يقتضي وجوب السكر لكونه احسانا الى الوالد
لو لم يجب سكر هما مع وجوبهما لم اصلا في سقوط التوبة عند اكثر المعتزلة بعض العقاب
بكثرة ثوابها اذ لو كان تنقص التوبة لسقط توبة المجاهد وتندم العاصي عند معاينة النار وورد
مع الندم في صوم الحاج ويمنع كونه للتبع في صوم المعاصر واجمع الاكثر وقتا فلو كان لكل
الثواب ما احصلت التوبة عن معصيته بجهته لسقط عقوبتها دون اخرى لان سقوط عقاب
الثواب الى الكل على السواء وما مر في فرق بين التوبة المسقطة عن المعصية والمتاخرة في اسقاط
عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات لكثرة ثوابها والله ورد بالقطع بان من تاب
عن المعاصي كلها لم يشرب الخمر له سقط عنه عقاب الشرب وما عندنا فهو يمحي عقوباتها كما وكيفا
وتقديمه الصحة عبادة ثاب عليها تفضلا وله سقط بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا
يكون عبادة اخرى فان قيل صدركم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي
والمؤمن المصر على العاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير
توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى المشيئة اسئ من غير قطع بالثواب او
العقاب فلا دخل للطاعات والتوبة وله خوف من المعصية والا حتاز ومنع جهالة حاصلة او
تالهة قلنا حكم الكل واحد في انه لا على الله في حتم شيء لكن يثيب المطيع ويعاقب العاصي
الوعد على تفاوت درجات وتفاوت العاصي المصر المستحق الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال
العفو احتمال موجودا فان التساوي وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفنا له ينتهي الى حد الياس والقنوط
اذ له ساسي من روح الله الا القوم الكافرون ثم اصلعت المعتزلة في انه اذا استحق العقاب
المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم
لا لان الطاعة تعدم في الحال وانما بقي استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي
نعم لان الكبيرة لا تبطل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم ولا تبطل عينها فاذا ضاقت
التوبة كان لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المصنف
لا يعود ثوابه السابق لكن يعود طاعته السالفة مؤثرة في استحقاق ثمرة وهو المدح والثواب في
المستقبل على سنة شيخ الخوارج بالنداء عضدها ثم عمادها ثم انطفاءت النار فاذا يعود اصل الشجرة
وعروقها لا حضرها وثمرتها ولا يلزم بعد الندم كلما ذكرنا المعصية له ورود ما كلف به وفرغ
عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها وفرغ

وذكر ابطال للندم ورجوع الى الجواز والجواب بالمنع اذ ربما يعرف عنها صفحا من غير ندم عليها وله
استهاء لها واستهاج لها ولو كان كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي
انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة تحتاج الى الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها او العودة
الماضية لا سقوطها شئ بعد شئ وله نعم لنسلم انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار
على بعض جلة قال لي على هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع اصراره على بعض
المعاصي فتوبته واسلامه ولم يعاقب الا على ما تاب عنه قلت لا نسلم ان التوبة عن ملك المعاصي
الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجد وسنده الى هاشم ان الندم
عليها ان تكون لنفسها وسواء مل للمعاصي كلها فلا يمحو الندم على صحيح مع الاصرار على صحيح و
بان الكل هو الصحيح له فيها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن
القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح نعم لكن يجوز ان يرجح بعض الدواعي ما ورد بعض
الله كعظم المعصية او وقوعه على الهوى فيها صنعه ذلك ان يرجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون
البعض الآخر له سعا، ان يرجح الداعي ما لبسه الله ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يحصل
الترجيح له نعم اولا يرجح الداعي بهذا الترجيح عن الاستمرار في كونه داعيا الى الندم عن القبيح نعم وهذا
كما في الدواعي الى الفعل الحسن وقد يترجح البعض فيحصل بعض الداعي فيحصل به الوجوب ولا يلزم من ترك
البعض كون اتباع هذا البعض لا حسنا بل لعرض عارض مثل ان يكون انه يحصل للداعي الى هذا الفعل
حسنة رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وبهذا قال اصحابنا انه كما كون الانسان مواظبا على ترك
واجب اخر كونه تاركا صحيح نعم مع الاصرار على صحيح او يكفي الاجمال نعم في التوبة عن بعض المعاصي كلها الاجمال
وان علم مفصلة لحصول الندم والعزم وذلك نعم في المعين اذا علم ان الندم بعضه فما علم حصول
وربما يكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكلف الا اجمال
لزم تكليف ما لا يطاق قالوا لم ان كان المعصية حالية حتى لو اعدم بقي الندم كما اذا كانت الفوائد
من الوقف وترك الامر بالمعروف وقد يعتبر الى امور اذا كسلم النفس للحدود والشرب وسلم ما
في ترك الركوع وسلمه في ترك الصلوة وان تعلقت كحقوق العباد لزم مع الندم اتصال حتى العبد او رده
اليه ان كان الدين كالطلاق كما في الغصب والعتاق بعد ولوم او ساده ان كان الدين اصلا او
والا عند ابي الهذيل ان كان ابداء كما في الغصب وله يلزم بعضهم ما اعتاده الا اذا تعلق بوجه اخص و
التعلق بهذا الواحد واجب عارض عن ان لا يكون وكان معه العاصي من صحة معصية محدودة يسقط عنه
وله يعود في التوبة عن الفعل لم قال واما يصح التوبة بوقوع الخوف من حيث القصد كما في الغصب فانه لا يصح الندم
على ترك اداء الدين على المغصوب فوجب العقل والغصب الخوف الحاصل عن فقد الامن بالمعروف

والنهي عن المنكر قد عرفت عادة المتكلمين ما يراد بهما في علم الكلام مع انهما في الوضع اسم وكانتا
سببان للتوبة في الرجوع عن ارتكاب المعصية والاصل ان الواجب والمراد بالمعروف الواجب و
بالمنكر الحرام وبهذا بنوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب
والدليل على وجوبهما من غير وقوف على ظهور الامام كما يوجد الدواعي الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وقوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر
والا ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعوا اصاركم فلا يستجاب لكم وقوله عم من راى منكم منكرا
فليغيره بيده وان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما
الاجماع فان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يواظبون على ذلك ويوبخون تاركيه والدليل
عليه قال استدل على ان الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا
اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وعادوى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلت يا رسول الله
له ما ترى بالمعروف وله نهى عن المنكر قال اذا كان البخل في اصاركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان
الا دهان في كباركم واذا كان المنكر في صغاركم آخر ما ان المعنى اصلحوا انفسكم ما دام الواجب ويوكل
المعاصي وما له مر بالمعروف والنهي عن المنكر وله يضركم بعد النهي عما ذكرتم والجواب عن الاول
المنع من ذلك اذا بنى صلاح الحال وقوله له اكراه منسوخ بما ما الحال على انه دعا ما شك في كونه مر
بالمعروف والنهي اكراها ولما الحديث فله يدل الا على ان الوقوف عند حدود الشرط ولزوم الخصم
او اسماء العاجز فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما في
انه واجب معين او مخير مخصوص او موسع عين او كفاية وكذا في المنهي وما لجملة العلم عما كلف بما صلاة
حال الامر والنهي لسعتها ما سمعت ومنها كونه الناهي لنا يعلم عدم الباشر قطعا لله يكون عبثا
واستعمال ما له يعني فان فعل وان لم يوثر اعتدادا للدين فلما ذكرنا ولكراهة
له ومنها استعلاء مضر ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مساوية وهذا في الوجوب دون الجواز
فالواجب وان ظن انه يفعل فانه اذا كان واجبا على ظنه انه يفعل فهم كله ومن عمل وجب على المشرف
وظن انه يفعل فانه انما يجوز اذا علم على ظنه انه يمكن فهم يفعل او يوجه او يوجه وله يكفي بالقوة
كان المسلمون في الصدر كذلك وبعد قادرون الولاة بالمعروف ومنهون عن المنكر من غير نكير من
احد وله يوقف على اذن يعلم انه له يكفي بالقوة بل كذلك حاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا
اسهل الامر الى نصب القتال وسفك السلاح ربط بالسلطان صدر اعن الفتنة كما ذكر لعام
الخوص وقال ان الحكم الشرعي لا اكتفى في ادراكه الحاكم والعالم فقط للعالم وغير العالم الا

وقوله الا بكفي بالقوة وفي بعض النسخ

بالمعروف والنهي عن المنكر واوا احصى مدركه ماله جنها دفلس للعوام فيه امر ونهي بل الامر
فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس كل مجتهد ان يتصدى بالوعظ والدعوة على مجتهدا اولى موضع الخلاف اذ
كل مجتهد مصيب في الوقوع عندنا ومن قال ان المصيب واحد لهو عشر معين عندنا وذكر في محيط الحنفية ان
للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومسح كل السمنة عندنا والشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث
والنكاح بلا ولي ثم له كشف وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون ورعا له ولكن ينبغي ان يراعي
منكرا احدهما ان يدرك الاغلب فرضه كعادته او اقل منه في كل صنع من هذا رسقط الفرض عن الباقين
وهذا الى العقول ماله فرض على الكل له ان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل وسقط بفعل
البعض نعم اذا نصب لذلك احد بعينه فحسب فما تعلق بحقوق الله تعالى من عشر وحسبة فيما تعلق
بحقوق العباد له على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار وجدار الحائر اذا استعدا
صاحب الحق وعلى العموم كتعطيل سرب البلد وانهدام سور وترك اهله رعاية اسباب السبيل الملتاص مع
عدم احمال في سؤال المحتسب ويأمر على الاطلاق ويسكر على من يعتاد هيئات العادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يرتدي الله وآذان وعلى من يتصدى للقضاء والتدريس والوعظ
وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا اضحوا الخصم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد اذا طولوا في الصلوة وهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر له يتعقر على الواجب والحرام ويتعين
بحسب قوي وسكون مندرجا الى الاغلاط والاغلاط بحسب حال المنكر وذكر في المحيط ايضا ان
من راى غيره مكشوف الركبة سكر عليه برفق وله ان يأخذ عنه ان يخاف في الغد عليه سكر عليه بعنف وان خاف
بالاول لم يأخذ وفي السوءة اذا به وان خاف قتله

الفصل الثالث عشر في الاسماء

الاسم يجيء شائعا في كلام المتقدمين ويعنون به ما له سمات ما في المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم
والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وباب احكام ما لكل منهم في الاخرة من
الثواب والعقاب وكيفيتها المحال الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن
للجيرون او المتعدية بحسب الاصل كان التصديق صادرا من من ان يكون مكذوبا او جعل المخبر امنا
من التكذيب وايثاره تعدى بالباء له عبتا ومعنى له قرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول
انزل اليه وباللام له عبتا ومعنى له ذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اولو كنا صادقين
وعلامة في المتعدي عائدة الى احد الشيئين صادقا والصدق ما يوصف المتكلم والكلام والحكم يتعلقه بالشيء
باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد منصف لما يليق بمنزه عما لا يليق وآمنت
بالرسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وآمنت عليه ملكة اي بانهم عباده المكرمون
المطيعون المعصومون له يصفون بذكوره وله انوثة ليسوا بنات الله وله شركائه وآمنت بكتبه كلها

امنت بالله

اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما يتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الاخر اي بانه كائن
البتة وآمنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما
الشرع فاختلف الاراء في تحقيق الايمان في كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان او لفعلهما جميعا
وصرحوا مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى كل قول قد جعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم
مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كقوله من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوجوب
الصلوة ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفاصيل
فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان
كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد جعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما وكونا ومتناولا موجوده تعالى وجوبا
وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابن الحسين الصالحي
من القدرية وقد نسب الى الاشعري وسيعرف الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من قال التصديق
بانه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق وهو التسليم الى انه تعود بالاخرة الى التصديق على ما ذاهب اهل
التحقيق وعلى الكتاب وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بكينونة ما جاء النبي عنه وقد شرط معه معرفة
القلب حتى لو كان الاقرار بدون ذلك ايمانا واليه ذهب الوقائي زاعما ان المعرفة ضرورية توجد بحالة
فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب له ضروري وقد شرط التصديق واليه ذهب العطاف
صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق له يكون ايمانا وعند اشتراطه انه بهما يكون الايمان هو الاقرار
فقط وقد له شرط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا
انه يكون مستحقا للخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يسع منه الا ظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحصلت
على هذه الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى ويمكن ان يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل
القلب او اللسان فنواسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه اكثر المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة
وكثيرا ما يقع في عبارات التي رومن العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد وفعل
هذا من صدق بقلبه ولم يسع له الاقرار باللسان في عمره له يكون مؤمنا عند الله تعالى وله يستحق دخول الجنة
له النجاة من الخلود في النار خلافا لما ذاهب اليه الجهم فانه شرط له جواز الاحكام
في الدنيا وله يكفي ان الاقرار ط[illegible] الغرض لابد ان يكون على وجه الاذعان والانقياد على الاعمام وغيرهم من
اهل الاسلام خلافا [illegible] ان الامام الاعظم فانه يكفي مجرد التكلم وان لم ينظر على عزم الخلاف فيما
اذا كان قادرا وترك العلم له على وجه الاباء واذا العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمقر على عدم الاقرار مع
المطالبة به كافر وفاقا ويكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كون ابي طالب وكان

الروافض عرفا مشاهدين في انه كان اشهرا عام النبي عم وآثرهم اهتماما مساءلة واحدهم عرصابي
النبي عم على امامه فكيف اشهرا عمان عمر و العباس رضي الله عنهما وشاع على رؤوس المنابر فما بال الناس
وورد في شانها الاحاديث المشهورة وكثر منها في السلام المساءي المسكرده دون ابوين فما
واما على الرابع وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما تعال الاقرار باللسان و تصديق
بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر والله وهي الخارج اوعمرا داخل
فيه وهو العقول بالمنزلة بين المنزلتين والله وهب المعتزلة الذاهبين اصطلحوا في الاعمال فعند الى على و ان
هاهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعند الجبائي فعل الطاعات واجبه كان او
مندوبة الا ان الخروج عن الاعمان وعرمان دخول الجنة سركل المذنوب حاله سوى ان يكون مذنب العاقل
وقد له يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل تقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف
وجمع ايمة الحديث وكثير من المتكلمين والحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وعلة اشكال ظاهر وهو انه
كيف يسوغ السلب عن الاعمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف باحد اسماء الاعمان
وجوابه ان الاعمان يطلق على ما هو الاصل في الاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار او على
ما هو الكامل البتي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما لا يخفى انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول
ام الكل وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لفعل القلب فقط وهو المعروف عند الاشاعرة
وجهم التصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة
واما مجموع القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف وفيه اضلال من جهة ترك عمل القلب فيه مذهب المعتزلة
وعدم التعريف لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن فاطعون
بان النبي عم ومن بعده كانوا يامرون بامور معلوم عمل من عمر افتقاد الى بيان وله استفسار لا يحسب المتعلق
عن ماهية الايمان به فكيف ذلك قلنا لاختلاف وله خلاف في انهم كانوا يامرون بالتصديق وقبول الاحكام
ومكتفون في هذه الاحكام الدينوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا نوقع اختلاف واجبها ولان مناط
الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معروف اعتقاد امر
زائد على ذلك وهو الالتباس ٥ لنا مقامات الاول الايمان فعل القلب دون مجرد الاقرار الكتاب
انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث الاعمال ليست [illegible] فيه بحيث منتفي بانتفائها
اما المقام الاول فبما ورد بنصوص تدل على ذلك حتى ان الفعل يكون الايمان مجرد الاقرار مكاد يجري
مجرى الكفار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا

بافواههم ولم تؤمن قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن قال النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك
ومن كان في قلبه مثقال ذرة من خير من حديث عوذ الجن من الايمان الحديث وقد استدل بوجهين احدهما انه لو كان
الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة له حال التلفظ الا بعضاء القول بعده لان كلا من الصدق
فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجب بعد سلم كون اسم
الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي ان المؤمن من يحسب الشرع اسم لمن لكم عادل على ان التصديق الى ان يطرأ
ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق بمعنى او وضعه لمعنى اخر لم يكن الملتفظ به مؤمنا قطعا واجب
بانهم لا يمنعون ان الايمان هو التلفظ بمدرج الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق
القلب انه الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمصدر دون المجموع
تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاما مسهم الله بما قالوا حاصل ورد الحجة على القول قلنا
ان كانت ما موصولة فالمعقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظ فالقلب
عليه لدلالة على وجود المعنى في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ودل على ما قلنا قوله تعالى ان
الذين امنوا فقتلوا في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن التصديق القلبي العقاب بالنار و
المخالف ايضا له مخالف في ذلك وهو الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين حيث
نفى الايمان عنهم مع اقرارهم باللسان دون القلب وثانيها ان النبي عم من بعد ما كفوا ان يكفوا من كل اصر
الا قرار باللفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال له الا الله اسود قلبا الا انه لما كان مصدقا
بالقلب انكر عليه النبي عم وقال هلا شققت قلبه وقال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوا لا اله الا الله عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا والمنازع
في احكام الاخرة واذا ما ملت حديث اسامة لنا له علينا المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق
بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال وقد نقل في الشرع الى معنى اخر اما اولا فلان النقل
خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب بل كان ذلك
اول الواجبات واساس المشروعات فمثل من اصل من عمر استفساره وله يوقف على البيان ولم
يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم واذا صح الى بيان ما يجب الايمان به فمن وفصل وهي التفصيل حيث
قال النبي عم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ
تؤمن معمولا على ظهور عندهم ثم قال هذا حسبك اعلمكم دينكم ولو كان غير التصديق لما كان هذا
تعليما او ارشادا بل تلبيسا واختلالا فهم لو قيل انه في اللغة مطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى
التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالحجة اللغوي وهو ما يحسن

في الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن ومخالفه التكذيب وبينافيه الوقف والتردد
وبهذا اختار العلامة في الفاظ الايمان كردويدم باور داشتم راست كوى داشتم وانه صحة
واضح عند العقل لا شبهة على العوام فضلا على الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من
الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا او استنكبارا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون
انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال تعالى
حكاية عن موسى عم لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فرجح
الى الفرق بين العلم بالشيء مع معرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للعقلاء دون
الكتابي وكون الثاني اعني التصديق دون الاول فاعترض بعضهم على ان التصديق هو الانكار والتكذيب وضده المعرفة
الانكار والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار
والاستكبار خلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة
عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يستحق عليه الثواب
عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسيم فحصل له
معرفة انه جدار او حجر وجسمه يعني المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري
ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد تمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور
فانه قد يخرج عن الاختيار كما اذا ادعى البديهة واظهر الحجة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان
يتسبب الى اختياره فانه يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق قد يوجد
به فيكون فعله اختياريا زائدا على العلم لكونه كسبه نفسانية او انفعاله وهو حصول المعنى في القلب والعقل
القلبي ليس كذلك بل هو انقياد السبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب والشيخ ظاهر
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة محمد ع لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لم يكونوا اختيارا
بل مكرهون وكلام هذا المحقق متردد ويحتمل ان يقال ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق
المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم
الاختيار وعدمه وبان يقال انه ليس من قسمي العلم بل امر وراءه بمعناه كردن ونهادن وكردن وجود
مرانرا كه حق داشته باشي وتوضيح ما ذكره امام الحرمين ان التصديق
ليس كلام النفس لكن
ليس كلام الا مع العلم ونحن نقول له مثل ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية
بكرويدن وباور كردن وراست كوى داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق
داشتن اذا اضيف الى الحكم وله مكنى محمود العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكك لابد

من التنبيه عليها ولا غنى عن ذكر شارح المواقف انه ليس معنى كون المامور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون
الفعل الذي وقع به النزاع في كونه من كسب العبد عنوانا من كسب العبد الخارجية دون كسبه عنوانا من الاعمال العقلية بل يصح تعلق قدرته به وحصوله
بكسبه واختياره سواء كان ملموسا في نفسه من كوضع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر
فاعلم انه لا اله الا هو قال انظروا ماذا في السموات وكالارض اوكالانفعالات كالتسخن والتبرد والزهوق والسكنات
وغير ذلك كالصلوة او الدروك كالصوم الى غير ذلك وهو هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون
نفس ذلك الكسب المقدور لا مجرد انفاعها فكون الايمان مامورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية
يكسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله ومعونته وهدايته على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير
جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بمقدماته واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات التوليدية ان ابن سينا
وهو الفزوني في فن المنطق والتفتزاني في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي
قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللفظي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال
في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانش دو كونه است يكي دريافتن ودرستيدن وانر اشناسي
تصور خواسته ودوم كرويدن وانر اسازي تصديق خوانند وهذا تصريح في ان قسم العلم هو المعنى
الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وكردن في لغة الفرس وبهي ما عسى ان ذهب اليه معاند
من ان كرويدن في المنطق غير في اللغة وقال في الشفاء التصديق هو الذي يباين عرض وهو ان
يحصل في النفس نسبة صورة هذا التاليف الى كون شيء انفسها انها مطابقة لها او التكذيب نخالف ذلك فلم
يجعل التصديق حصول النسبة التامة في النفس على ما يفهمه البعض بل حصول ان نسبت الذهن التي هو
كالشيء له الذي هو طرف المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق ظاهرا
وكرويدن وبينه بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا اندفع ما قال
ان الحكم فعل اختياري هو لا تقرع ولا نداع فكيف يكون نفس التصديق او فروعه والتصديق مستمر في
العلم الذي هو من مقولة الكيف او لا نفعال مع ما قال كل مسناد ولا تقرع ولا نحو ذلك الفاظ وعبارات
والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل انفعال وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة له مبادئ اختيارية كالفاء الذهن وصرف
النظر ونحوه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه لكن وقوعه عليه الضوء فعلم ان الشيء طالع
والمامور به بحيث ان يكون من فعل العبد فالمعنى الحاصل بدون ذلك الانعان والقبول بل مع
ولا استكبار لما للسيد طائي وبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو خلاف البداهة
فلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي عاما لما نفسر به الايمان لما يفهم من تشاجر وصلاح وهو
للفوق التصديق المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح ثبوت الفعل واطباق العوم على ان المعتبر

في الايمان من اللغوي دون المنطقي بل غايته ان يجب اشتراط امور كالا ختيار ونحوه كالجحود ولكن استكبارا واما انه يلزم
على تقسيم ويفسر كون النفسي الحاصل عن كلام ايمانا والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق
ولكن يحتاج آخر الكلام في امكان كلام نفساني دون كلام ايماني وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه
غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة كلام عن كلام قرار باللسان وكلام مستكبرا عن امتثال كلام وامر وقبول
كلام وكلام مراد به التكذيب باللسان لا غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب بالعلم كعناد ابي
مع ذلك كما مارات لحماني الفاء المصحف في القاف وراث تتم اما لا فهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى
اذعانه وقبوله وادراكه بهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا مع ان يقصد منه ذلك فعل وتاثير من القلب ونحوه
بان هذا كيفية للنفس حاصلة بالكسب والاختيار ومباشر لها سبب وعلى حصول بدونها فعاية الامر
ان تشترط فيما اعتبر في كلام ايمان ان تكون تحصيله بالاختيار على ما مر وعاجز عن المامور به واما ان هذا فعل
وباثير من النفس لا كيفية لها وكلام اختيار يعتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع كل معلوم كلام بعناد قطعا
ولو كان كلام ايمان والتصديق من مقولة العمل دون الكيف الحاصل لصح كلام تضاف به صفة الا حال المباشر والتحصيل
حالا لا يخفى على من عرف معنى هذه الجملة نحو انه وقع في كلام كثير من علمائنا كلام وعظمائنا الملة مكان لفظ
التصديق لفظ المعرفة والعلم وكلام عناد ينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكذا ويقطع
بان التصديق من جنس العلوم وكلام عنادات الكفر في كلام ايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل وكلام اختيار
وترك الجحود وكلام مستكبرا ويدل على عاد كل ما ذكرنا امر المؤمنين على كرم الله وجهه ان كلام ايمان معرفة والمعرفة
تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر مثل امام الحرمين وكلام امام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام
النفس وكلام النفس غير العلم وكلام اراد فلنا معناه انه ليس بمعنى ان يكون علما واراد بل الحاصل
لحصل في النفس من جنس ما يدل عليه بعبارة او اشارة او كناية فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة
او طلبا او اخبارا او استخبارا او غيرذلك وليس كلام النفس نوعا من انواع مغايرا لما ذكروا حاصلا في النفس
بالعرف والعرف والاصل انكار انكار التصديق والطلب وكلام ضار وكلام استخبار وسائر ما يحصل في القلب
وليس كذلك بل انكار عاند انا ان الكلام هو المسموع فقط وهذه المعاني هي القول بان كلام ايمان هو كلام
النفس لا يكفي النفي عن مطالبه انه مر اي نوع من انواع كلام عراض وانه معقول من المختلفات وكلام محصل سوى
تسليم انه من الكيفيات النفسانية الحاصلة بالاختيار التي اليه عن الجحود وكلام مستكبرا وليت شعري انه
اذا لم يكن من جنس العلوم وكلام عناد فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وما معنى ان يكون بالنظر
النظر وكلام مستدلا عن العلم وكلام اعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل في التصديق يدل على انهم لا يعقلون
بالمعرفة التي لا يكفي كلام ايمان معرفة صفة جميع ما جاء به النبي عليه قال ابو المعين النسفي في تبصرة كذا
لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاند وان

معروف وكلام فرق فيما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فذلك على انفكاك التصديق عن العلم والعلم
ولهذا لم يجعل كلام ايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن صفوان ويرد ان ما ذكر من اعتبار كلام اختيار في نفس التصديق
اللغوي وكون الحاصل بكلام كسب واختيار ليس بايمان بل ان تصديق الملائكة بما اوحي عليهم وكلام نبياء بما اوحي اليهم
والصديقين بما سمعوا من النبي عليه كلام مكتسبا بالاختيار وان من حصل له هذا التصديق بالكسب يكون شاهد المعجزة فوقع
في علمه صدق النبي عليه فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل مرجع هذا العامل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات
حدسي يقع في القلب من غير اختيار وكلام بعض اهل التصديق كلام صادق المامور به وكلام هذا موضع تامل فان قيل
لا شك ان المفهوم بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء كلامهم وارد في قوله عليه السلام
لا يؤمن احدكم حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما علمه شاهد وان اكلمك
منافشه وقوله به عمار اجدهم الا ايمانا وتسليما مجاهد وله فمعنى اتحاد المفهوم لا عبرة بالاوهام سدوا الكفر واكثروا
المدافعة على من قال بذلك من المتاخرين وتشبثوا الى اختراع مذهب لا سلام وزيادة وكرعن كلام ايمان قلنا
لا نسلم اولا ان التسليم امر زايد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم نتكلف بما من قبلهم من كلام ذكروا واعترافه
بانه انما اطلع عليه بعد حين من الامر وصدر من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد ما نعبر عنه بالقاء سلمه
بكر وبدن وباوجد اشتهى وبذير فتى وراست كودى داشتى وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار
على ما تلوناه من كلام بات فكاد بعضى ذلك الى سبه نفر من ائمة الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة كلام على ولا
يصح كلام اراد عدم اعتبار امر زايد عن آية التصديق وكلام فواد ولانه الحاق لفظ التصديق مجازا مع كونه فيما
بين كلام مشهورا راجعا على وجه كلام نام مذكورا وبني كلام مركبا على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل
الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لا خط لاهل التصديق منهما دون التسليم في
كلام ايمان وربما يرى من الواصلين من غلاة الفريقين وجهله العاملين يشمئز من احد اللفظين ولا يكتفي بان
التصديق والتسليم مترادفان ولانه اعتبر في التسليم تحققات وتدققات لم يخطر ببال الكثير من المسلمين
بل لا يفهمها الا كل كامل من ائمة الدين فالحق بها جهلة العوام ورفعه الى تكفير الناس وتجهيل الخواص
حتى استفتيت في سالي بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فاقضى مكتفيه بناء
على انه اكثر بعض ما اورد هنا وفي تحقيق كلام ايمان مع اكل اذا تحقق بعض منان عبارتها لفظي وبعضها اجتهادي
لا غير ذكر من امور حصل بها الى اصلاح الدين ومع الحاصدين لكنها ادت الى ما ادت واوصلت الى ما اوصلت
بانه تركه كل من رفق الى كل وقف وله عليه قايم وبذلك الجهد في اصلاح امر اسم الدين واعلاء

لواء العلمين جزاء الله خير الجزاء عن اهل النفس واعلى درجته يوم اللقاء في عليين المقام
الثالث كلام عمل غير داخله في حقيقته كلام ايمان بوجه كلام ولا مما نانه اسم للتصديق وله دليل على النقل
النص وكلام اجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب وسبع ايمان اليائس وكلام خفاء في ان ذلك انما هو التصديق

وكه مراد اولا مجال لله عال سم النصوص الدالة على الامر والنواهي بعد اثبات كه على كقوله به يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم الصيام سم النصوص الدالة على ان كه يان وكه عمال متغايران كقوله به ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن باب عطف الخاص على العام وهو من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن وسئل النبي عليه
افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور سم كه يان الدالة على ان كه يان والمعاصي
في اجتماعان كقوله به الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك
من المؤمنين اقتتلوا كه يان كما اخر كر ديك من ينكر بالجنة وان فريقا من المؤمنين للكافرين ح كه اجماع على
ان كه يان شرط العبادات ٧ انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال
فلم يكن من صدق انه مؤمنا قبل كه يان بالعبادات وكه اجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فقد ادرك المؤمن
مان موضعا فالاجماع الشرعي فالاجماع المسلمون على تحقق اسم كه يان وانتفاء حكمه بجحوده كه عتقاد واما الكلام
حيث فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمستحق على طاعة مستحق على اخرى ٨ ان جبريل عليه السلام
النبي عليه ماله عمال لم يجبه الا بالتصديق ومن كه عمال وقالت المعتزلة بحق له ينكر استعمال الايمان في الشرع
معناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك امامعنى شرعي هو فعل الطاعات او ترك المعاصي لان
المفهوم من الاطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط وكه حكام المجازاة على المؤمنين دون
الكفر ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي وردنا بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة
كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع وكه دلة على اما من غير كونه
اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه كه ولى ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله به وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك
المذكور من اقام الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو كه سلام لقوله به ان الدين
عند الله كه سلام وكه سلام هو كه يان فكه يان هو ذلك وجعله اشارة الى
جملة ما سبق بان ليس اولى وكه اولى اشارة الى كه خلاص او الدين او كه نقياد لما سبق من كه وامر
بل يمكن هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او عربنا منه الاولى لان قوله به ان عدة الشهور
عند الله اثنى عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان الدين يكون الشهور اثنى عشر اربعة
منها حرم وكه نقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئا آخر هو ان الدين في تلك الآية مضاف
الا القيمة لا موصوف كما في هذه الآية والمعنى دين الملة القيمة فلا [illegible] الملة والطريقة بالطاعات
كما في قوله مخلصين له الدين وح يسقط كه مستدلا بالكلية وثانيه
بكه الثانية ان الدين
المعتبر هو دين كه سلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالبا اضافتها الى الرسول
لا تكون غير كه سلام الذي هو صفة المكلف وثالثا ما سبق من الكلام على دليل الخاصة كه يان وكه سلام ٢

قوله ا

الذين امنوا
المؤمنون

قوله به اما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله به انما
ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد بكمال كه يان جميعا من كه دلة سم قوله به وما كان ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها حاصلة عند التوجه الى بيت المقدس
او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب كه يان وشرائعه ومشروطة بها والدالة عليه على ما
قال النبي عليه من العبد وبين الكفر ترك الصلوة سم ان اهل قاطع الطريق يجزى يوم القيمة لانه يدخل
النار بدليل قوله به فوربك لنحشرنهم والكل من يدخل النار يجزى بدليل قوله به حاسبوه وتقربوا
ربنا انك من يدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمنين يجزى يوم القيمة لقوله به يوم لا يخزي الله
النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين امنوا هو الصحابة لانهم مؤمنون ولا يصح
ليوم التمسك بقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل لم
ان ليس في الذين امنوا معه قاطع الطريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبهذا يتم له مستدلا
قلنا اغايتم لو يثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولم يثبت عليه بل يدخل النار البتة وان كه آيات الثلث
مجراه على العموم سم قوله عليه لا يزني الزاني وهو مؤمن وله يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان
لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله به في تارك
الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة مثل قوله عليه وان زنى وان سرق قال
وان سرق وان زنى على رغم انف ابي ذر ح لو كان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء مؤمنا وعلى
تقدير التسليم بالامور الخصوصة لم لا يجوز ان لا تكون بعض النبي والقاء المصحف في الغائط وراء وسجود
الصنم ونحو ذلك كفرا مادام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه ثابتا وكه لزم منتف قطعا
واجيب بان ترك المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق بخصوصها عليه او على دلته وكه امور
المذكورة من هذا القبيل لحله في مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال ٧ ان كه يان بمعنى
التصديق لجامع الشركة وبقي كه يان الشرعي لقوله به وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
وقوله به ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بان كه ول التصديق
بالله وهو غير كاف بالاجماع والتصديق باللسان فقط وهو محض النفاق ٨ ان اسم المؤمن
نبي عن استحقاق غاية الم[illegible] والتعظيم كما في قوله به في آخر قصة بعض كه بنياء انه كما من عباده
المؤمنين ومرتكب الكبيرة [illegible] استحق الذم والعذاب كله لم فله استحق اسم المؤمن على كه طلاق واجيب
بانه استحق المدح من جهة التصديق الذي هو اصل الطاعات والذم من حيث كه ظلال بالله عمال وله
منافاة وما وقع في بعض المدح على كه طلاق محمل على كمال كه يان على ما هو مذهب السلف
خاتمة
كما اختلف كه مي حكم صاحب الكبيرة هكذا اختلف في اسمه بعد كه يعاقب على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند

منافق البصري

المعتزلة لا مؤمن ولا كافر وبسمونه والمنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن
وعمرو عمار اهاهم لا دليل ودفع شبهة المعتزلة الخمسة على كون كل عمل مزيلا للايمان فالاول يشير الى
دفع ص ٢ نافي شبههم وشبهة الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبهة المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء وعمرو
بن عبيد حيث رجع الاول مذهبه وهو انه اصحهما كفر على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا اى كونه مؤمنا
او كافرا فوجب ترك المختلف ولكفر المتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن
او كافر وله واسطة بينهما واخر عالم بطلانه احد فصليه عن كفر نافى وهو انه ان للفاسق بعض احكام المؤمن
المطلق كعصمة المال والدم ولزوم السلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر
المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهليته للامام والقضاء والشهادة فيكون له منزلة
بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر
خاصة به لا يتجاوز الى مؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا ليس كذلك فانها عند بانيم الكافر
وبعض المؤمنين وفي كلام المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وهو ان انهم لا ينكرون وصف الفاسق
بالايمان بمعنى او بمعنى احراز كل حكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسميه كمال ايمان
الكامل ويعتبرونه كل عمل وبضده عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من كمال ايمان وبين
منزلة الكفر بلا نفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما نقل عن بعض الصفات اما يرد ما مر قبيل
كل اعراض فقد ما قصم يعرضون بان من اخل الطاعة ليس عدوا حسب الشرع بل بحد اللغة وبان القول
بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهبوا جميعهم الى ان كل معصية
كفر ومنهم من فرق الصغير والكبير وتمسكوا بوجوه كقوله
به ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله به في تارك الحج فان الله غني عن العالمين وقوله
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا هو وكقوله
النبي عليه من ترك الصلوة عمدا فقد كفر وبقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء
نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التوراة بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون الذين اسلموا بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون فيختص من لم يحكم باليهود لانه لم يسعد بالحكم بالتوراة
على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك [illegible] بالكفر استعظاما لم وتغليظا
في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى وهي ترك ا[illegible] مع احتمال كونه مستحلا ان
والمراد بالفاسقين في قوله به فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق او المتمردون
المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد كونه بما ان ثم لانه يأتي الدلالة على انحصار
العذاب في الكفار مع قيام الدلالة على ان الفاسق يعذبون ان العذاب على من كذب وتولى الى

الحرى البعث

ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذركم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى
فليس المراد الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المذكورين او الحصر غير حقيقي
بل بالاضافة الى المعهود فلا ينفع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين وتمسكوا بانه اضاف الولاية الى
الفاسق فكذب بالنعمة او بايات الله ولا شك ان المكذب بها كافر لقوله به واما الذين فسقوا
فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
وقوله به اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله به والذين
كذبوا بآياتنا اولئك هم اصحاب الشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله ان الله هو الرزاق
اولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو اصحاب الشأمة مكذبا بالآيات
بجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب الشأمة وجعل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بآيات
الله كافر قلنا لا خفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل لكم ولنا على الكفار المكذبين والثالثة على
التأكيد دون القصر ولو سلم فمثله عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه
على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعلم هو التقى ويكون المعنى ان كل مكذب
بالآيات فهو من اصحاب الشأمة وهو لا يعكس لظاهر ما مر دليل على كون الكافر في مقابلة المتقي
عمر بالبت ولا نسلم ان الفاسق ليس بمؤمن فيكون كافرا وكل قوله به ومسيء الذين اكفروا
لا جهنم نظرا الى قوله ومسيء الذين اتقوا ربهم الى الجنة نظرا قلنا لا دلالة له على نفي قسم بالبت
بل ان الفاسق شيء من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله به لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه يجابر جواز العفو من الله او التوبة من نفسه ويمنع ان يرفع
ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس
بآيس من توفيق التوبة وان فعل حرم ليعتقد انه ليس بواجب شرعا وكل من كان كذلك فليس
كافرا جيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي ونقلي اقامه
على المعصية المقتضية للعذاب بدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه فكل من ادعى
انه يعتقد ان في هذا الحجر جثة غير مدخرة فيها ونقلي وهو قوله عليه آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف
واذا اؤتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان لخوف العذاب لكن نرجو الرحمة
ويأمل بوفق التوبة و[illegible] عن اصل العفو به عاجل اللذة لحلاوة حدث الحجر والحسم وعن الثاني بانه مع
كونه من كاد ليس على [illegible] وفاقا للقطع بان من وعد عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا
تأملت مجال الفاسق على على حال المنافق لانه نصر حسنانه ونظهر سيئاته [illegible] الصحيح الثاني ولا سلم
الجمهور على ان كل سلام وكل عالم واحد ذمه من جاء به النبي صدقه ومعجزاته سلمنا له سلمنا ولا نظهر

بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى كه عنراف وكه انقياد وكه دعان والقبول وبالجمله له يعقل بحسب الشرع مومن
ليس بمسلم او مسلم ليس بمومن وهذا مراد القوم بترادف كه سمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال
في التبصره كه سمان من قبيل كه سماء المرادفة وكل مومن مسلم وكل مسلم مومن له ان كه عان اتبع للتصديق
بشهادة العقول وكه ثان على وحدانيته الله به وان له الخلق عن كه مر له شريك له في ذلك وكه سلام اسلام المرء
نفسه بكلمتها حدته بالعبودية له من غير شريك محصله من طريق المراد منهما على واحد ولو كان كه سمان
متغايرين لتصور وجود احدهما دون كه خر وليس مومن ليس بمسلم ومسلم ليس بمومن فيكون له احدهما في
الدنيا اوفى كه خرة حكم ليس لله خر وهذا باطل قطعا وقال في الكفايه كه عان هو تصديق الله فيما اخبر من كه وامر
والنواهي وكه سلام هو كه نقياد والخضوع له لوهيته وذا له يخفف الله بقبول كه مر والنهي فالايمان له ينفك عن
له سلام حكما فلا تغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك بالاجماع على انه يمتنع ان يأتي احد
بجميع ما اعتبر في كه يمان وله يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في كه سلام وله يكون مومنا وعلى انه ليس للمومن ان
له يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار كه يمان دار كه سلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه
ثلث فرق مومن وكافر ومنافق لا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان كه يمان لو كان
غير كه سلام لم تقبل من مسمعه لقوله به ومن يبتغ غير كه سلام دينا فلن يقبل منه وللاتفاق بطلانه بالاتفاق
واعترض بانه يجوز ان تكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سيف
وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة المشابهة من النبي عليه وله يمان كذلك وان اسلم في اطلاق
اهل الشرع دين له سلام ولم يسمع دين كه يمان وذلك لاشتهار لفظ كه سلام في طريقه النبي عليه واعتبار
كه ضافة اليه حتى صار بمنزلة كه سم لدين محمد عليه ولفظ كه يمان وفعل المومن من حيث كه ضافة اليه ولم تعتبر
كه سم للدين ولهذا كثيرا ما يستعمل كه يمان لا ذكر التعلق مثل امنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف
له سلام فانها لم توجد كذلك عليه فلم يصح استثناء احدهما من كه خر وللاتفاق بطلانه فاعترض
من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم يخل ممن كان فيها من المومنين
الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحته كه استثناء له حاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى
من تحت المستثنى منه وله توقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بوجه ما
نعم لو قيل انه له يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون احد المو
الا بعض اتحاد للاتفاق على ما سبق الى بعض كه و
فلم يترك الا بعض الناس وهذا مستدرك لقوله سبحانه من اسلم منكم
قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان يسمع الا من هو مومن
بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته وله تموتن الا وانتم مسلمون قوله

امنا

امنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الا غير ذلك من كه يات وذهب الحنفية وبعض المعتزلة الى تغاير ما
نظرا الى ان لفظ كه يمان يشعر بالتصديق فيما اخبر الله به على لسان رسله ولفظ كه سلام عن التسليم
وله انقياد ومتعلق التصديق بالنسبة ان يكون هو كه خبار ومتعلق التسليم كه وامر والنواهي وبمسكا
بالثبات احدهما ونفي كه خر لقوله به قالت كه عراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ويعطف احدهما
على كه خر كما في قوله اله المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات كه يه فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وتسليما والتسليم هو كه سلام وبان جبريل عليه لما جاء ليعلم الدين سأل النبي عليه عن كل منهما على حدة
واجاب النبي عليه لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن كه يمان فقال كه يمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه
الا كه خر الخ قال اخبرني عن كه سلام فقال كه سلام ان تشهد ان له الا الله الا الله الى كه خر فدل على ان كه يمان
هو التصديق بالامور المذكورة وكه سلام هو كه ثيان بالاعمال المذكورة الخصوص والجواب عن كه ول ان
له يعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان موضوع كه مرين الى كه ذعان والقبول لما مر والتصديق
كما تعلق بالله ضمنا بالذات فكذا بالله وامر النواهي بعينه كونها حقه واحكاما من الله به وكذا التسليم
وعن الثاني ان المراد كه سلام وكه نقياد الظاهر فلا سبق والكلام في كه سلام المعتبر في
الشرع المقابل للكفر المنفي عنه قوله امر فلان واسلم وعن الثالث انه تغاير المفهوم في الجملة كاف في
العطف مع انه قد يكون على طريق التغيير لما في قوله به اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع
ان المراد السؤال عن شرايع كه سلام اعني احكام المشروعة التي من كه ساس على ما وقع صريحا
في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عليه لقوم وفدوا عليه اتدرون ما كه يمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله
اعلم فقال شهادة ان له الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس وظاهر قال عليه الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول له الا
الله وادناها اماطة كه ذى عن الطريق المحيص الثالث ظاهر الكتاب والسنة وهو
مذهب كه شاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رضه وكثير من العلماء ان كه يمان يزيد وينقص وعند
ابي حنيفه رضه واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين ان كه يمان له يزيد ولا ينقص
له نه اسم للتصديق والحق انه حد الجزم وله ذعان وله يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق
اذا ضم الطا[illegible] المعاصي فتصديقه بحاله لم تتغير اصله وانما يتفاوت اذا كان اسما
للطاعات [illegible] لهذا قال كه امام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير كه يمان
فان قلنا هو [illegible] حاوت وان قلنا هو كه عمال فمتفاوت وقال اعلم الحرمين اذا جعلنا
كه يمان عبارة عن التصديق فله لا يقبل التصديق بحال لا نفصل علم عالم ومن حمله على الطاعة سواء علنا
وقد مال اليه العلامة سي فله بعد الطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ومن له نوتر هذا له يقال كه يمان على هذا يزيد

كونه اسما للاعمال اولا بان لا تحتمل الزيادة والنقصان اما الاول فلانه لا مرتبة فوق الكمال لكي تقبل زيادة ولا ايمان تحته لكي تقبل نقصانا واما ثانيا فلان احاد الناس يستكمل كل منهم في الايمان بحيث لا يقبل الزيادة على ما لم يكمل بعد محالا لانا نقول هذا انما يرد على قول من يقول بانتفاء كل ايمان بانتفاء كل عمل اما على مذهب المعتزلة لان الاعمال عندهم تغاير ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الآتي الزيادة والنقصان في هذا لكون في محل لا يقبل الايمان لا في اصله نعم لهذا قال الامام الرازي في وجه التوقف ان ما ذكرتم على ان كل ما لا يتفاوت مصروف الى اصله وما ذكرتم على انه يتفاوت مصروف الى كماله منه ونقول ان نقول لانسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا بحسب التصديق بطلوع الشمس والتصديق بخروج العالم لانه اما ان نعني به عدم التفاوت او مبنى علمه وكثير من التصديقات كذلك جلي والتفاوت الملاحظ ببعض التفاصيل والكبر والكبر فان دلك على ان كونه تصديقا بما جاء به النبي عليه السلام اجمالا فيما علم اجماله وتفصيله فيما علم تفصيله لانا نقول الواجب تصديق يسلم حال النفي وهذا لا تفاوت لانه لا تفاوت لانا نختار ان التفي من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق او ان المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول وتصدق علم المعنى المسمع تكريرا لكون تصديقا قطعا قولا منا انه لا تقبل التفاوت بل للنفي مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكما ان قول الخليل عليه السلام لكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في حد الكمال هو اليقين الذي لا يطرأ عليه النقيض بالبال كما ان النفي محل نظر اذ خرج الغافلون بالزيادة والنقصان بالنقل والعقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المتهمكين في التقشف مساويا بالتصديق بنبياء والملائكة وكتبه ورسله بطريق قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادتهم الا ايمانا وتسليما قال الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله ان على يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه وروى مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه لا وان [illegible] بحسب الدوام والثبات وكثرة الاركان والساعات وهذا ما قال الامام الحرمين النبي عليه السلام نفضل من عمر [illegible] وعصمه الله اياه ومن محارم من السلوك والتصديق لا يبقى فيتبع للنبي ضعف اليا ولغيره على [illegible] فيثبت للنبي على اعداد من لكل ايمان لا شك لغيره الا بعضها فتكون امانة الكثرة والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما قال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك والكلام في المراد الزيادة

بحسب زيادة اعمالهن والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الاعمال واجب اجمالا فيما علم اجماله وتفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فتفاوت اعانهم زيادة ونقصانا وله يختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرة واشراق نور في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا الجواب لا خفاء فيه وهو اوجه الوجوه صدع في التاويل يوهمت لهم ان التفاوت في نفس التصديق والكلام فيه

المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يرفضه الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن الشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا وفعالا لايهام ولقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك بذكر الله والتادب بآداب الامور الى مشيته الله تعالى والتبرا من تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا ايثار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا بد فع ما ذكر من دفع الايهام ولا سيما من وجه اختصاص التادب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني ان التصديق الايمان المنوط به النجاة امر على خطر لما يعارضه خفية كثيرة من الهوى والشيطان وخذلان العالم وان كان جازما بحصول له لكن لا امن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة ستما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم لذلك فلذلك يفوض حصول الامنية الى الله وهذا مذهب قريب لولا محالفته لما ادعى العموم من كونه جازما وما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال الامام الحرمين ان كل ايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن كل ايمان الذي ملوعلم الفوز وآية النجاة ايمان الموافق [illegible] في عقيدة السلف وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الثابت ومعنى الموافقة [illegible] القيام والوصول الى الحوض واول منازل الآخرة وله فقالوا في اول [illegible] والكفر المهلك لا يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لكن ثبت اولا [illegible] ايدي كثيرا من الاشاعرة يميلون الى قول بيان العبرة بما في الجوارح [illegible] ذلك هو المبني له بمعنى ان الايمان الى آخر لسان الحال بيان وكفى ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما قال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول انا على ان شاء الله واذا كان مؤمنا قطعا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان لا يعلم انه [illegible]

وما علم تفصيله

الحال واذا كان موصوفا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا لله شقيا وبهذا يصير المؤمن
كافرا بصير الولي عدوا لله والسعيد شقيا وبالعكس وما حكي عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد
وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فمعناه ان من علم الله انه يموت السعادة المعتبرة
الى حين سعادة الموافاة فهو لا يصير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد
الذي لا يصير سعادته من علم الله انه لا يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا اشكال الا من في ثبوت لله عالم
ومحققه في الحال ولا في الحكم عليه بالثبات والبقاء في المآل لكني لخائف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة
ضابط ايمان الموافاة الذي هو رأس الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات تنبيه الله يجريا على مقتضى
قوله ولا يقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله صبوتنا اليه وعائنا عليه وختم
لنا بالحسنى وزيانا الفوز بالنظر الاسنى بالنبي والآل ... الثامن الخامس ذهب كثير من العلماء
وجمع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب له احكام عليه في الدنيا وله خرج وضعه الشيخ ابو الحسن
والمعتزلة وكثير من المتكلمين محجة العاملين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجد
من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل لا تصور التصديق بدون العلم لانه اما واف
للتصديق او شرط له ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة
او استدلال وليس المعتبر في التصديق هو النفسي الخالي له اعتقاد الخازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابق
ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم النفي وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون
العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالله بنبيه والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال
القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب
كانوا يعرفون النبي عليه كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق
ونحن نعلم ان لله نبيا والملائكة ما يصدق به فامتناع ان التصديق بدون العلم يجعله اعتقاد قطعي وانا الكلام
في الظني فان قيل نحن لا نسمي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع عند ايمان اليأس فان علم
ينفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معللا بان العبد له يعرض [illegible] الشاهد على الغائب
ليكون معاملة عن معرفة وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان انما يتم [illegible] من المشقة ومعنى في اداء
الفكر واما على النظري معجزات له نبيا محدثات العالم والتمييز بين المعجز [illegible] لا في تحصيل اصل
له ايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد ولان جماع
وايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في كل صور فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ما ذهب اليه المحققون
وكثير من المحققين الا ان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى للعبد قدرة على التصرف في نفسه ولا امتناع بها

لان عذاب الدنيا متوقع لعذاب له خرج اذ ربما يموت العبد فيه فيستقل الى عذاب له خرج فحله وايمان المقلد
فانه تقرب الى الله وابتناء لمرضاته من غير اباء وله قصد دفع للعذاب وله امتناع القدرة على التصرف في النفس
واما ما نقول بعض القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط
ابتناء له عقد على استدلال عقلي في كل مسلم بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزات
او تواترا او على كل جماع مقبول قول النبي عليه بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد
من ابتناء له عقد في كل مسلم من له صول على دليل عقلي لكن لا يشترط له قدرة على التعبير عنه وعلى
مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن
كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على
له طلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر وله استدلال ضعيف واحد عنه او بعضه
يقدح في بنيه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك
له عمل وله فهو له يقول بالمنزلة بين المنزلتين وله يدخل غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه
له خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتناء له عقد على الدليل من له قدرة من مجادلة
الخصوم ودفع ما يورد عليه من له شكال واليه ذهب المعتزلة و[illegible] لم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من
وكل بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من له ايمان اذا طرء
ومنع من الاصول فيه اذا قارنت فهي مسلمة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا
التصديق لا يكون في له ايمان اوله ينفع مسلمة اخرى وبهذا استغنى تنبيهم ومبنى وجوب له ول
ان حقيقة له ايمان اذا خال النفس وله ما لم يكن مكذوبا ومخذوعا وملبسا عليه على انه افعال
من له من التعديه او للصيرورة كما مر صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم وردبانه لجعل متعلقا بالخبر
مثل آمنت به وله لا بالسامع فالمناسب عند ملاحظة له اشتقاق من له من ان نقال معناه امنه من
المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل اوله ولو سلم فانه من
من ان يكون مكذوبا او مخذوعا حصل بانه عقد لخازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم
وذلك لا يكون الا بالنظر [illegible] له مستدل له اوله ضرورة فمعنى الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر
وله مستدل [illegible] يوجب عدم له عتداد بالتصديق على انه ربما نقال ان المقصود
من له مستدل [illegible] يتوقع له عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث
ان له صل الذي يعلم فيه ان من باطله وتقليده بط بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس
وعبدة له وثان اسله فيهم وان كان حقا فحقيته اما ان يعلم بالتقليد فزور او بالدليل فما قض ورد بان
الكلام فيما علم حقيته بالدليل كما له حكام الخ علم بالضرورة كونها من دين له سلام ان من اعتقدها تقليد

اهل يكون مؤمنا تجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا وله خرة وان كان عاصيا بتركه النظر وله مستدلا لما ذهبوا
ما نقل ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فبط وان كان مستفيض فمخالفته ظاهرة لانه نقل المقصد
ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب مما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد
ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به لاهذه الوجوه الضعيفة لبتونه بالنص ولا جماع على وجوب
النظر وله مستدلا على انه حكي عن الكعبي وابن عباس وجمع آخرين من المعتزلة ان من العقلاء من لا كلف النظر
ومنهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن ومنهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر
في كل دلة وعمرها عن السبب لكنهم كلفوا بتقليد المحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض
المتاخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان سمعوا ادلة الدلة التي تتسارع الاذهان فيها فان فهموها كفاهم
ومنهم اصحاب الحل وله تكلفون تلخيص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصله وانما
خلف الاسماع المكلفين بهم في الدنيا ومنهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الحل عند المتكلمين
هو الذي تعتقد الحل التي اتفق عليها اهل الملة وله يرض في كل خلة فات بل يعتقد ان ما وافق
منها كلام الحل مخف وما خالفها فبط وكلام الحل هو ان الله ربه واحد لا شريك له وله مثل وانه لم يزل قبل
الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق
في اخباره لا يجب الفساد وله يرضى لعباده الكفر وله يكلفهم ما له يطيقونه وانه حكيم حسن في جميع افعاله
وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسول وانزل الكتب ليذكر من كان في سابق علمه انه يتذكر
ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه له يومن وبابى وان الرضا بقضاء الله واجب والتسليم له مرجو له نزم ما شاء
كان وعالم يشاء لم تكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء له كالله ظلال الذي علم به الشياطين الى غير
ذلك من العقائد فله سلام فان فسل اكثر اهل له سلام آخرون بالتقليد قاصرون او مقصرون
في كله مستدلا ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويحرون
عليهم احكام المسلمين فاوجب هذا كله خلة في مذهب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه له صحة للايمان
المقلد فلنا ليس الخلة في هولاء الذين نشاؤا في ديار له سلام من له مصار والقرى والصحاري
وتواتر عندهم حال النبي عليه وما اتى به من المعجزات وله في الذين يتفكرون في خلق السموات وله رض
واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر وله ستدلال بل [illegible] ما هو جعل مثله ولم يفكر
في ملكوت السموات وله رض فاخبر انسان بما يعرض عليه اعتقاد [illegible] اخبر بجمع اخبار من
غير تفكر وتدبر واما ما حكي عن المعتزلة من انه لا بد في صحة كل ايمان من النظر وله مستدلا وله قتال
على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه لكاد يلحق بالضروريات من دين له سلام والظاهر ان المراد ان
كل ذلك واجب وان صح له ايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع من نهوض ما فانه

الحج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث له يسقط بفعل البعض فمحل الخلاف
واما المقلد فقد ذكر بعض من يطول الكلام وسمع من له مام انه له خلاف في اجراء احكام له سلام
عليه وله ضلة في كفره راجع الا انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله
ودينه والجهل بذلك كفر وصل قوله وله نقولوا الى الكم السلم لست مؤمنا وقوله لعلي من صلى
صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على له سلام في حق له حكام وقال بعض
ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينتهي عقابه لذلك المنتخب الساوي
الكفر عدم له يمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي عليه في بعض ما علم مجيئه بالضرورة والظ
ان هذا ذاع من تكذيبهم عليه في شي ما علم مجيئه به عما ذكر له مام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن
التصديق والتكذيب واعتذر له مام الرازي بان محل ما جاء به النبي عليه ان تصدق تعم واجب
في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع عليه فان قيل من استخف بالشرع
او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالله خبثا كافرا اجماعا وان كان مصدقا للنبي عليه
في جميع ما جاء به وحينئذ بطل عكس التعريفين وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفر من الفساد قلنا لو سلم اجماع التصديق
المعتبر في كله يمان مع تلك كله مور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع
علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كما له يستخف
بالشرع وشد الزنار وبعضها له كالزنا وشرب الخمر وبعاوف وكل الى مكشف عليه ومختلف فيه
ومنصوص عليه ومستنبط من الدلة وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر وهو
ان صاحب التاويل في له صول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق له سلامية كما هل
البدع وله هواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان له يجعل فيلزم عدم تكفير المكذبين لحجة جاءت
وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص
الظاهرة في خلاف ما ذهبوا اليه وذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على خلاف ما ظهر منه فتاويله
تكذيب للنبي عليه بخلاف تاويل البعض لا يخفى ان المراد بالتكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي
العاقل الذي لم [illegible] بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب
وان لم تكفر به [illegible] التكذيب عن يصدر منه كله يمان وعدم التصديق ممن يجب عليه كله يمان
وقال القاضي [illegible] عما نفس الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من
الكفرة عارفون بالله [illegible] جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجود
او وصدانيته او شي من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل له سلام المخالفين في له صول

لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد المجدد في شئ ما علم قطعا انه من احكامه او لزم من احكامه او لزم من لذكر اجماله وتفصيله
وح يطرد وينعكس بل يجب ان يكون اخص من التعريف بتكذيب النبي عليه او عدم تصديقه لشموله الكفر
بالله من غير توسط النبي عليه كالكفر ابليس وقالت المعتزلة هو مجرد تكذيب قبيح او اخلال بواجب يستحق
به اعظم العقاب وله خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا ذاته ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن
منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما ملوا سد انواع الكفر وان اريد اعظم
بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق والفجور والفسق يستحق به عقوبة
دون عقوبة الكفر فزور او بالخروج من طاعة الله بتكبير وصف الكبائر او ما هو كفر فلا تناول التعريف وان
غير الكبير بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وضعفه وما قيل ان الكفر
عند كل طائفة مقابل لما قرروه له بيان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا وعلى قول السلف
ظاهرا حاصله قد ظهر ان الكافر اسم لكل من له ايمان له فان اظهر له بيان خص باسم المنافق وان طرأ
كفر بعد له سلام خص باسم المرتد لرجوعه عن له سلام وان قال بالوهيتين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته
الشريك في له وهيته وان كان متدينا ببعض له ديان او الكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني
وان كان ينفي تقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري به خص باسم
المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه واظهار شعائر له سلام يطعن عقائد هي كفر خص باسم الزنديق
وبقي ان له صل منسوخ بعد الاذعان باسم كتاب اظهر من رد كل في ايام فساد وزعم انه تاويل كبار المجوس الذي جاء به
رداد سد الذي يزعمون انه نبيهم المبحث السابع في حكم مخالف الخفي من اهل القبلة في باب الكفر وله يمان ومعناه
ان الذين اتفقوا على اما مامور ضروريان له سلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك اختلفوا في اصول
سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما له نزاع
ان الخفي منها واحد من لم يكفر المخالف للخفي بذلك له عتقاد وبالقول به ام له والا فله نزاع في كفر اهل القبلة
المواظبين طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك ولذا يصدر
شئ من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا مذهب الاشعري واكثر اصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي
له ارد شهادة كل اهل له هواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المسعودي عن ابي حنيفة رضه انه لم يكفر احدا
من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقال المعتزلة بكفر القائلين
بالصفات وبخلق له عمال وبكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال لمجد كافر
كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في المجاهرة والوقاحة فزعم
الروية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على ايدي الكاذب
كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق له سفراني لكفر من يكفرنا ومن له فله واختيار له مام الرازي له نكفر احدا من اهل

القبلة

القبلة ومسكنا بانه لو توقف صحة له سلام على اعتقاد الخلق في تلك له صول لطال النبي عليه ومن بعده يطالبون بعض
بها من امن ويفتشون عن عقايدهم فيها ويتشوشهم عما ملوا خفى منها والادوم بط وطعام فوق بنهما و
بين ما هو اصل الاسلام بالاتفاق مان بعضها مما اشتهر كونه من الدين واستمر عليه الكتاب فحسبك بها
الى السان كثر الاجتهاد وبعضها مما ظهرت ادلتها عما مايليق باصحاب الحديث سارع اليها الافهام
كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لانا لو سكوك الفقها المسطون كلاف اصول الكلام فيه فان الحق فيها
خفي بعضها الى زيادة نظر وتاويل والكتاب والسنة قد تشتملان على ما يتميل معارضا لحجج اهل الحق
فلو كان مخالف الحق فيها كفرا له صح الى السان السلم احاب عنها وله يكن الغي في بعضها بعضا
ما هو مبني على الرخرفا له جماع ليس بكون ولا له جماع لو ينعقد بله ذا لعاق المسلمة والجمعة
والروافض واضرابهم وبعضها مما لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها مما لم يصاحب
التاويل ولم كان طامي البطلان بين لم يكن كافرا وافقه بعض المباحرين من المعتزلة حذرا عن
شباعة يكون من يكاد شهيد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم يكون كثير من كفرانهم لكن كل مهم ممنوع
بتكفير عظما اهل الاسلام والله عن برد واسقام ولقائل ان يجيب عن مسك الاعام بمنع المطالبة
فانا نصدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله اجمالا كاف في صحة الايمان واما بحثا عن التفاصيل
عند مله حظها وان كانت مما له خلاف في كون المخالف فيها كحدوث العالم فكم من لم يعرف معنى الحادث
والقديم اصلا ولم يخطر بباله حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذكر فلو لم يصدق كان كافرا
المبحث الثامن في حكم المؤمن الخلود في النار والكافر الخلود في النار وخص المنافق بالدرك الاسفل
وحكم العاصي من المؤمنين الخلود في النار اما اسداء بموجب العفو والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر
الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخارج كما سبق وهو الحق وعن طاعة الله بارتكاب الكبيرة وعدم فيها
وسمي له بعيد لعدم التاويل والاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وبمعنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر
بمعنى الاكبار منها سواء كان من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحالة المعصية بمعنى اعدامها
فكبيرة كانت او كثيرة وكذا الاستمرار بها بمعنى عدم اتيانه بضدها من غير مبالاة وجرى مجرى المناجات
والاحناء في الصلوة ما يفسد بعطي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة بنفي ان يكفر
الفاسق لان الاصل في كل ما ورد في الاصل بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن طاهر و
حكم الكافر فاسد في [illegible] المرتد والكتابي والمرتد مذكور وكسب النوع وحكم المنافق والزنديق
اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يحب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالمعروف والشهادة
وسبب الولاية على اصل في ذكر من الفقها وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة
واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريق اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم منصف بصفات قديمة

ولا اصل فيه يتولى عليهم ويتعهد الامانة بطرف احدهما سعه اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه
الناس الذين تتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد
مطاع كعبد سعه والعاني استخلاف الامام وعهد وجعله الامر شورى بين اثنين لا استخلاف لا الى المستخلف
غير معين فيتداولون ويتبعون على احدهم واذا اطلع الامام على نفسه كان كموته فيتسلل الامر الى الحل
والثالث الفهي والاستدلال واذا مات الامام وتصدى للامامة من يجمع شرائطها فيه سعه واستخلاف
وفهم الناس بسكوتهم العقد الخلافة له وكذا لو كان فاسقا او كافرا على الاظهر الا ان يبدو منه ما فضل والاظهر
الشخص اما مسعوده شروط الامامة وبحب طاعة الامام عالم بمخالفة حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا
ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد في واحد على الاظهر واذا نصب الامام بالغا عاقلا عالما بالاحكام
العاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب وان طغى وظلم بعد وان عزل نفسه فان كان يعجز عن القيام
بالامر انعزل والا فلا يعزل الامام بالفسق والاغماء ويعزل بالجنون والعمى والصمم والخرس وبالمرض
الذي يسد العلوم فان امام الحرمين واذا جار والى الوقف وظلم ظلما يسيرا ولم يرتدع لم ينعزل لما جرى
عمر وصبيغ بالعزل فان اهل الحل والعقد التواطئ على رده ولو شهى السلاح ونصب الحرب وهذا و
لكن لما ساعد في الناس في باب الامامة اضطرابات فاسدة واختلافات بالغة ربما
من فوق الروافض والخوارج وما ل كل فتنة الى بعضها تكاد تفضي الى دفض كثير من قواعد الاسلام وتمزق
عباد المسلمين والقدح في اهلية خلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستكشافهم
واقضيتهم كثير تعلق بافعال المكلفين والحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما اوردوه في الطريقة
حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة فالامامة والمعاد وما يتصل بذلك علما قانون
الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة النبي صلعم وبهذا القيد يخرج النبوة و
تعهد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه في الاطلاق فانها
لا يسمى امامة وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال بعضهم اضافة الى كل الامة اذ لم يقل
الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على عامة الناس او على كل فرد فرد
هذا يرد عليه لم [illegible] الامامة لا معنى لها وفي الرد كثرة وعلى اشتراطها ادلة وهاكي نذكر
انها بالمنعوقات [illegible] على تحريم الامة في كل عصر خلو الامام الجائر او الفاسق او نحو ذلك
وعلى هذا ينبغي ان لا تنعقد [illegible] بها انها انما فان قال فعل الخلافة عن النبي صلعم انما يكفي فيها استخلافه
النبي صلعم ولا يصدق التعريف على امامة الشعه ونحوها فضلا عن رياسة العباسي العام للاعمام قلنا
لو سلم فالاستخلاف واقع من كل من يكون بواسطة وبدونه وفيما حث لسان وحبر
الامامة وشروطها وطرق ثبوتها وبدء في احكامها ويعني الامام الحق بعد النبي صلعم وامامة الائمة الاربعة ويترتب

لست عينه ولا غيره واحد لا سمة له ولا صدله ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا كم ولا كيف
ولا يقوم حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا البعض وانه يرى في الآخرة ويبقى
غير ولا جهة ما شاء الله كان وعالم بشاء لم يكن لا يحصى ولا يحد عليه شيء كل المخلوقات لعصاته وقوته
واراداته ومشيته لكن العاصي ليست بمرضاته وامره ومحبته ولم المعاد الجسماني وسائر ما وردت السمع من
عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق ولم الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان الفو
والشفاعة حق وان اشتراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس
من مغربها وخروج دابة الارض حق واول الانبياء آدم واخرهم محمد صلعم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رضي الله عنهم والافضل بعد النبي صلعم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعلي والمشهور من اهل السنة في دار
خراسان والعراق وبالشام واكثر الاقطار وهم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق
بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلعم والجماعة
اي طريقة الصحابة وهي دار دار وداء الذي اليه يريد بنا اصحاب ابي منصور الماتريدي واول من خالف اسم
ابا عما الجباني ورجع الى السنة اي طريقة السلف عم العاصي محمد ابي بكر الجورجاني صاحب ابي سليمان الجورجاني
تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم وما يريد من قوى سمر عند وقد طلت الآن فيها وبي الطاعة على اختلاف
في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاسماء والايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمختفون
في الفريقين لا يسبب احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للبطالين المتعصبين حتى جاعلوا الاختلاف في الفروع
ايضا بدعة وضلالة كالقول بكراهة ترك السبحة عمدا وعدم نقض الوضوء بالحارج من غير السبيلين وجواز
النكاح بدون الولي والصلوة بدون العاشر ولا يغرنك ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير
ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي وهي الجملة في يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقع دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور فان كل بدعة ضلالة
الدين ما لبس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وسائر اقتفاء الردى بالنبي والله صلى الله عليه وسلم

الفصل الرابع في الامامة

لما فرغ من مباحث الامامة بقي الفروع التي لوجوعها الى امر العباد بالامامة
ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة فروض الكفايات ومن امور [illegible] بها مصالح دينهم او
دنيوية ولو سبطم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع بحصولها [illegible] حد فلا خفاء
في ذكر في الاحكام العلمية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتب الفقه [illegible] الدين وتعلم السنة
وسيصف للمظلوم من يسعى في الخلوص وبضعها مواضعها ويشترط في كونه سميعا عدلا ذا رأي مجتهدا
شجاعا ذا راي وكفاية سميعا بصيرا ان طعا قرشيا فان لم يوجد فرشي من يتحمل الصفات المعتبرة ولي
كنانيا فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل وان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط في كونه هاشميا ولا معصوما

ومقتضى امره ونهيه بل زيادة على مثل هذا مما من الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم بعوم مقام الرئيس يسطع
امرها مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد وشاع فيها من الهلاك الفاً والفاً فغاية
الامر انه لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع سوطه النظام والاسطام لكل من اراد بلزوم عمومه وبموالها
امر الدين عاما هو المعتبر في الامام لا انا نعرف اسطام امر عموم الناس عاوجه يودي الى اصلاح الدين والدنيا
يسعى الى رياسة عامة فيها اذ لو تعدد الرؤساء لادى الاضطراع والنزاع الى تنازعات ومخاصمات
موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصر به رياسة على امر الدنيا لعاد انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم
والغرة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعتراض صاحب
تلخيص المحصل بان الصغرى عملي في باب اللحن واللحن وليس في حد سيكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى البرهنة
للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس شيء من متنازع اللحن واللحن وكذا دفع الضرر واجبا
لمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا سيما ان يحكى مثل هذا عليه والا لزم
كون الرجل العلم في هذه الاعصار من الشقي بالاعراض لانعقاد الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتبين مصدره
مثل المضرة المدفوعة او فوقها وههنا نصب الامام يحتمل مفاسد لا تضبطها العدو الاحصاء بالنسبة الى
الآراء من اصلها فالهوى وهو الطباع من الاستئناف عن تسلط الاكفاء والانسان قليل التفكر عما عليه من الاقذاء
وصلوح الاهواء فصل التفويض الى الاباء والاستعصاء ويطلق الفساد وتكثر الهرج والمرج والفتن
ويذهب النوع والاصل وكان شاهدا ما يسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رضي الله عنه الى اهتداء دولة بني العباس
لا نعرف مفادة بالنسبة الى منافعة ومخاسن بالاضافة الى مصالح مما لا يعبأ بكثيره ويحتج بالتدرج في قليله
فان قيل لو وجب نصب الامام لوجب اطباق الامة واكثر الاعصار عار عن الواجب لاعسار الامام المتصف
بما حكم من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولعوله صلى الله عليه وسلم بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا
مخصوصا وقديم ذكر خلافة عارضي لبس معاوية وفي بعده ملوك وامراء لا ائمة خلفاء والا لزم تنقيص
لان ترك الواجب معصية وصلاته والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوا عن
قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد يحمل الصرف الى الخلو عن وجه الكمال و
ههنا كلام آخر وهو ان [illegible] امام عاسر ابطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد ورسا في بعض
الاقطار [illegible] طاعة من العامة لا وامره وشوكته بما يصرف اليه عجلة مصالح العباد
وبعتدر عما يصيب [illegible] هل اساما لواجب وهل حكم عاد ذوي السوكة العظيمة في ملوك الاسراف
المبتغين بحق السياسة والعدل والانصاف اي يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا اليه كسائر الرعية
وقد تمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية فان وجب الطاعة والمعرفة بعينه وجب الحصول واما نحن لا نحكم عليها بغفلة ولا على الله اصلا

المبحث الاول في نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا

عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الكاعظ والخياط والكعبي وابي الحسن البصري وقال الشيعة والشيعة
وبعض من الملاحدة سمعوا بدلكلان مبعد منهم قالوا الامة يكفر سبعة وعند الشايع وسوء محدثنا سمعا على وقف
بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الامة بدر فعل سبعة بسبعة كايام الاسبوع سووا واجب على الله لعدد بهم
ليكون معلما ومعرفا لله وعند بعض الشيعة وبعض الاكابر لطفا اداء الواجبات العقلية واجتناب
المقبحات العقلية وعند بعضهم وبعض الغلاة لعلم اللغات واحوال الاعدية والاوديه والسموم والحرف
والصناعات والمحافظة على الآلات والمعاقات وقال النجدات يعوم من الخوارج اصحاب نجدة مرءوس اية
ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم في المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج و
كم عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يكفي عند ظهور العدل لاظهار شعاير الشرع لا عند
ظهور الظلم لان الظلم ربما يطبقوه وصار سببا لزيادة الغير لنا على الوجهين وجوه الاول وهو العمدة اجماع
الصحابة حتى جعلوا ذكر امهم الواجبات واستعلوا به عند فوت الرسول صلعم وكذا عيب موت كل امام وروى
انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر رضي فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب
محمد فانه حي لا يموت ابدا ولهذا الامر مم يعوم به فانظروا وهاتوا اراكم رحمكم الله فبادر وامر كل حاب فقالوا
صدقت وكيف نضيع هذا الامر ولم نعد اصدابه لاحاضه الى الامام العالي لبراك الداعي امامة الحدود
وسد الثغور وحمي الحوزة للمسلمين وكسر مواد الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب عاما من صدر الكتاب لا يقال
الامر بامامة الحدود لحفظ النظام مشروط بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبا لان
بالزكوة ما لم يتم الى تحصيل النظام وان لم يكن مشروطا لا نعرف فرق بين بعد الوجوب وبعد الوجوب
فهما الوجوب مطلق اي لم يتعد ولم يشرط بوجود الامام والواجب اعم المامور به مشروط به وموقوف
عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واعداد الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى ذا اتفق
فلم يوجد العالم ان نصب الامام استحال فمنافاة لا تحتى واستند فلم يتعاد ولا يحتى وكذا ما هو كذلك
فهو لحصر اما الصغرى [illegible] فبكاد يحتى بالفرد بات بل ما شاهد [illegible] الى الباقي
ولذا استهتر ان ما منع السلطان اكثر مما منع الوالي وما يليهم [illegible] ان وذكر الاجماع
المودي الى صلاح المعاش والمعاد لا نهم بدفع سكطان قاهر يدار المد [illegible] المصالح ومنعهم ما
تسارع اليه الطباع وسارع عليه الاطلاع وكان شاهد هذا ما شاهد من اسلاء العين والاسلاء بالمحر
بمجرد هلاك من يعوم بحمايته الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن عاما يبتني من الصلاة والفساد ولم يكن عن
سايبه شيء وفساد ولذا لا ينتظم امر اذ في اجتماع كرفعه طريق بدفع رئيس يصدرون عن رايه

فلما مر من بطلان الاصلين قالوا اصح الطرق العقلية على وجوبه عقلا علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا
كاجتناب الطعام المسموم والحذر والتحرز عما يسقط ولوطباه نعم بمعنى كونه مقتضيا للعقوبة والعقاب
وعلى هذا يحمل الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تارك الرئيس والعقاب على حكم الله تعالى وسوى بينهما واجتزوا على
عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى اجماعي عند مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الارض
من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قائم لرسوم الصلاة قاطع كما يبصه الاسلام قاهر
الحدود ونفذ الاحكام والالزم طائفة الاتفاق اصح القابلين بوجوب نصب امام على الله تعالى بانه
لطف من الله تعالى في العباد واما عند المعتزلة فلتمكنهم من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل عندهم كاف في معرفة
الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحبهم على الواجبات كانوا
معه اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدونه اللطف واجب على الله تعالى لما سبق والحق ان الامام المقرر
والقدح فيما يورد لا ساتنا عما سبق حالا الكبرى وتفصيله انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح و
سوء مع التمكن من فعل الواجب وترك القبيح مع عدم الاخلال بالاكرام ثوابا لكونهما اسس
واقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما مرجوحين للامام واضافاتهما كحب الوطن ليتم لطفا آخر مقام كالعصمة
مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين بحيث يستغنون عن الامام والمقول بانا لا نعلم وقوعا لهذا اللطف
الذي يحصل بالامام لا يحصل الغرض مجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وسلمنا دعوى القطع
بانتفاء المفاسد فنحصل الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون مصلحة ولطفا واجبا اذا كان
ظاهرا قاهرا جامعا لشروط القيام قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء اهل الاسلام وهذا ليس
بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطيف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب السيد
بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف عما نقل عن رضي انه قال لو لم يجز الارض من امام قائم
للزحمه اما ظاهر امشهورا او خائفا مغمورا ليبطل بحج الله وسائر شعائره والنصوص الظاهر لطفا آخر وانما عدم
منعه العباد سواء اجبارهم حتى خافوه وتركوا نصرته فنقضوا اللطف على انفسهم وردا ولانا لا نسلم
وجوده بدون التصرف لطفا فان الفعل انما يكون لطفا اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه
فيمسك عن القبائح فلم لا يجوز ان الحكيم خلقه واخفاه وقت ما كان في [illegible] العرب اذا
توسم عن العبيح نحو فاعل حاكم من فعل السلطان مختفيا القرينة حسب [illegible] خوف فاعل حاكم علم
ان السلطان لو سلم اليها البسه في شاء وليس هنا خوف فاعل المعدوم [illegible] كما ان خوف الامام
مظهورا معروفا وما ثبت بانه سعى لئن لا يظهر لا ولبانه الدين بدليل ظهور الادواء والاموال على محسه وليس
عندهم مبنيا على امر مجرد الاسم فان فعل العلة ظهر لهم وانهم عاملون فلنا عدم ظهوره لهم من العادات التي
لا ارتياب فيها فلم لا يجوز ان يكون عدم ظهوره لهم من العادات التي لا ارتياب فيها فلم لا يجوز ان يكون عدم ظهوره لهم من العادات التي

الاشكال عليهم اصحاب الجواب العاملين بعدم وجوب نصب الامام اجابوا بان في نصبه امارة الفتنة
لان الاسواء مخالفة مساسه يحتمل كل ضرب الى آخر وبحر العين ويوم الحروب وهذا ساقط لا يجب بل كان
ينبغي ان لا يجوز لان احتمال الاخلال بالواجب اعم من ان يكون بالاخلال بالشرائط او بوقوع في بعض الشرائط
او يقع من بعض الحماة منع الامتناع او وجب الجواز والوجوب ان اعتبار الرجحان كما قيل بعدم الاطلاع على
الاورع بالسن او العقل او الامر واسرا وطريق المخالفة بحر وبعيد البعض ولو قاصرا لتوقف العصمة مع انه
فيه النزاع في نفي الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام محصورة بالعدم لا بالعدم الاضطراري المذكور عما
تقدر تخلصه لا مع الوجوب على الله تعالى ولا عما الى صلح بالنص ولا عما الامام السابق بالاستخلاف لا ما تفوق
المنصوص على ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب الذي صلح ولم يستخلف بمعنى الامام السابق

المبحث الثاني في سرط الامام ليكون مكلفا حواذكر اعدلا لان غير العدل فاسق والفاسق
قاصر عن القيام بالامر عما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستغرق اعين الناس للاتاب
والمسلم والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق
لا يصلح لامور الدين والدنيا ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم لحقيقة امر الدين والدنيا وكيف
يصلح للولاية وما الوالي الا للرفه شره البس يجيب استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور
اشراط ان يكون سميعا بصيرا ليتأتى منه القيام بالحرب اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين داريا في تدبير الامور ليلا يخطئ في استناد الجمهور وليس طريق العلم لنا حتى اشترطناه والسمع
وجواز الاكتفاء فيها بالظن متعذر في العرفان بعوض امر الحروب ومباشرة الحظوظ الى السجان و
المجتهدين في امور الدين ويستثنى اصحاب الاراء الصائبة في امور الملك والتفصيل الامامية على اشراط
كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة
فقوله عم الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين الامامة الكبرى وقوله الولاة من
قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامر وقوله عم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع
فلانه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منهم ابو بكر على تقدم كونهم من قريش
ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا اصح المخالف بالمعقول والمنقول اما المنقول فقوله عم اطيعوا
ولو امر عليكم عبدا [illegible] بان ذلك عن الامام من الاحكام جميعا بين الادلة واما المعقول
فلانه لا غيره بالنسبة [illegible] بمصالح الملك والدين بل المعلم والقوى والنصرة في الامور والجرءة
بالمصالح والقوة على الاهوال وما سبق ذكره اصيب بالمنع بل ان شرف الانسان وعظم قدرها
في النفوس انما هو باجتماع الآراء وبالف الاهواء وبذل الطاقة والاتعاب واظهار آثار الانقياد
ولهذا شاع في الاعصار لئن يكون الملك والرياسة في اسر بيت معين في بدء الانتقال

عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة والاليق بذلك من قرئس الدين بهم اشرف الناس وقد اختصر عليهم
جميع الرسالة واسرت منهم الشريعة الباقية الى القيامة واما اذا لم يوجد في قرئس من يصلح لذلك اولم يعتد برأي نفسه
لاستيلاء اهل الباطل وسوكه الطلي وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تعليد العصاة وتبعيد الاحكام واقامة
الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جاهلا او جاهلا فضلا
عن ان يكون مجتهدا او بالجملة مبنى ما ذكرنا في باب الامامة على الاضرار والافضل واما عند البغي والاضطرار
والاستيلاء الطلي والكفار والفجار وبسط الجابرة الاشرار فقد صار والرياسة الدنيوية تعلبية
ويسس على الاحكام الدينية والمنوطة بالامام مرئون ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر
الشرائط والضروريات بيح المحظورات والى الله المشتكى وهو المستعان والعاصم لكشف الملمات
واشترطت الجبة امورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف من عبد
المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
ومنهم من اشترط كونه علويا نصا كالفاطمية بني العباس وكثير من اجماع المسلمين على امامة الائمة الاثني
عشر عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور ولم يكونوا مطلعا على المغيبات ونحن نعلم ذلك ضرورة بل
بعضهم ومنها ان يكون اهلا وكفاة لان فتح بعدم المفضول على الافضل في امامة فوات الشريعة
وضبط طهور الاسلام معلوم للعقلاء وسلا يرجح في تقديم الموالي ولعل مصلحة ذلك الاسرى
حتى لا يتعدد امامة المفضول مع وجود الافضل لاداء الافضل الى انعباد الناس له واجتماع الآراء
على متابعة الا اهل الامامة حاله في السيوم فيجب ان يطلب لها من له دربة اعلى مباشرة النبوة
واصعب بان البغي لمعة استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله شنوع وبمنع عدم ملاءمته
لمجاري العقول والعادات غير مفيد بما انه يصار الى حل المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام
بمصالح الدين والملك وبصيبه اوفق لاستظام حال الرعية واوفق في اندفاع العيب وهذا كله فاسد الذي
عم منصوب من العليم الحكيم الذي كنا دمن شاء من عباده لنبوته ويوحي اليه مصالح الملك والملة
ويراه اهل التبليغ ما اوحى الله وبلغه فبذلك قطعا افضليته والبيان الاشارة بقوله ع افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فالكم كيف
بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة
من هو افضل منه الثاني لعمر رضي الله عنه جعل الامامة سورى بين
وعلى رضي افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب نفي الافضل لعمهما الثالث ان الافضلية امر خفي
فاما تطلع عليه اهل الحل والعقد وتابعه فيه النزاع ويسوغ الامر واذا انضمت فتنفي الافضل
متعين اما اولا فلوقوع الفرق الفاصل فكيف وقد لبس مع كثرتهم وتوفرهم على الاطراف واشتهار هذا و

واضاله عما قدرنا مهما ان يصلح للاصلاح على اهل الحق ومن الوفق فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق
لا من قبل الخلق وله وان يكون معصوما من مقتضى الخلاف بينهم السبعة اشترطهم لئلا يكون الامام معصوما
وقد عرفت منع العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل قد تستلزمها واصح اصحابنا على عدم
وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم و
لم كانوا معصومين لمنع انهم خذلوا ولكان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل
هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والا فليس الاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير
منع وقد يمكن ان العصمة مما لا سبيل الى العباد الى الاطلاع عليها كان نصب امام يتصف بالله معصوم
تعذرا لتكليف بما لا يطاق والوسع وفيه ان خواص الوجود على السعة والطاعة الى الدليل على
عدم الاشتراط وانما كما فيه الاشتراط وقد اجمعوا بوجوب الاول العباس على النبوة بجامع اقامة
الشريعة وتعديد الاحكام وحماية جود الاسلام ورقمانا التي صلح مبعوث من الله مع مقرون
وعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب
الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستعلاء
سريرته فلا وجه لاشتراطها والصناعة ما في الشريعة الشيء لا علم للغير به الا من جهته فلو لم يكن
معصوما عن الكذب وتبليغها والغش في تعاطيها وقد لزمنا اتباعه فيما امرونا واعتقادا باقية
ما روى عليه ومضى لكانت المعجزة التي اقامها الله على صحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين و
الدنيا مفضية الى الضلالة والردى واضلال الاصلة والكلام في الثاني فان الامام واجب الطاعة
بالنص والاجماع قال الله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واحد الطاعة واجب
العصمة والا لزم ان تكذب الامر بالامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويامر بالمعاصي فلو وجب لاصحاب
الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظ البطلان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع
لشهادة قوله ع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله ويكفي في عدم كونه ع ما ان الاحكام العلم
والعدالة والكمال [illegible] الجائز عصيانه لو كان وجوب طاعته لمجرد قوله واما اذا كان لكونه
حكم الله و[illegible]
والمعتمد [illegible] ذلك على ان الاجماع عند السعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم
فاما ثبات العصمة بر وز الثاني ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير
ولا شيء من الظالم بامل عهد للامامة لقوله ع لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة لوجه السباق

وهو قوله ان جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال الجواب ان غير المعصوم اذا لم يسلم له ملكة العصمة
لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما مع الاطلاق
ولو سلم فدلالة الآية عاصة فالكرى لجواز ان تكون المراد عهد النبوة او الرسالة على ما هو رأى اكثر
المفسرين ينفي نفعه بعد اثباته بالاجماع وغيره ما مر الرابع ان كل امامة انما تحتاجون الى كل امام لجواز الخطاء
عليهم في العلم والعمل وذلك يكون كل امام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على كل امام لوجب امام آخر ونسبة ذلك
بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب ليلا يلزم النبي والجواب ان وجوب كل امام شرعي بمعنى انه اوجب
علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطاء على كل منهم لكان عدم نصبه في الشريعة الغاية الى الفحيم عنه لولا
ايجاب الشارع والفرد المطنون من عدم ينتفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان
لم يكن معصوما الا ترى ان الخطاء المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل التهمة وان لم ينتفع
بذلك فكفى بخبر كل منهم وعلماء الشرع مانعا وحافظا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان
ناقصا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بالذات بل بالكتاب
والسنة واجماع الامة واجتهاد الصحيح فان اخطأ في اجتهاد او ارتكب معصية فالمجتهد ومن يرجعون
اليه مرون بالمعروف ينهون وان لم يفعلوا انضاف له بعض الشريعة القويمة وله بعض على الطريقة
المستقيم السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب انكاره عليه وهو فساد لوجوب اطاعته
الناس بقوله اطيعوا امره واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو
خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالوجوب ولا انكار
وان لم ينته فسكوت عن اضطرار السابع انه لا بد للشريعة من ناقل وله لا يوصف في كل جيل اهل التواتر معنعنا
لا انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب الظني كاف في النقض فسقط بطرف
كل واحد من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى معصوم
بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق يعلم الشريعة الى الشيعة من كل امام الذي لا يوصد منه الا كل سمع
واما اشتراط هذا شرط الفلاسفة من الروافض ان يكون كل امام صاحب معجزات الى الغيوب وبجميع اللغات
وبجميع الحرف والصناعات ويطابع لكل عدو وكل ولي وعجايب [illegible] وله رض وهو
حراقات معضلة الى نبي كل امام ورفض الشريعة وكل حكام [illegible] ريف بثبوتها انقعت
كل هذا ان الوجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به ينعقد
للامامة وهي طرق منها منصوص عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه انكر وجود الدعوى بان سائر الطرق من غير اهل

خرج شاه مرا بسيفه

وبامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعوا الى اساءه قال ربنا غير الله الصالحة من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي
داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المعصوم عندنا وعند المعتزلة
والخوارج والصالحة خلافا للشيعة هو اختيار الحل والعقد وبعضهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك
ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رضه الا استشارة كبار في كل قطار
ولم ينكر عليه احد وقال عمر رضه لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال القول هذا وابو بكر حاضر فبايع
ابا بكر رضه وهذا مذهب كل شورى الا انه شرط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي احدهم
عقد عقد اسر امعها على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة
احدهم امر الشورى لنا على كون البيعة وكله اختيار طريقان الطريق اما النص واما كل صالح والنص منتف
في حق ابي بكر رضه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رضه بعد
وفاة النبي عليه ومقتل عثمان رضه باختيار وعدد البيعة من غير بكر فكان اجماعا على كونه طريقا ولان البيعة
تخالفه الشيعة بعد ذلك اصحب البيعة يوجب له ولان كل امام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته
عالما بامر الدين كله وله سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار وقد بينا العقد بينهم فقد سبق عدم اشتراط
كونه مجتهدا وعلما بالفروع حصول الظن له بهل الحل والعقد بالصفات المذكورة ثم ان اهل البيعة لا يقدرون
على تولية مثل القضاء وله حسبة وله على التصرف في فروع احاد كلهم فكيف يقدرون على تولية الرياسة
الكبرى وعلى افتقار الغير على التصرف وامر الدين والدنيا الخافية كلهم ورد بمنع الصغرى بل التحكيم
جايز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير فذلك لوجوده من الامام التوليه وبان
كل امام وله كزكل اذا مات وله امام غيره ثم ان كل امامة لا زالة العمى واثباتها بالبيعة مطلقا ايان
العيب له خفاه وكل رأي كما في ذمي على رضه ومعلوم صدوره عما موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة
عند كل نفاذ الحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية
لم يكن في امامة علي رضه بل في انه هل حث عليه بيعة اهل كل قصاص من قتلة عثمان رضه واما عند الترفع
وكل سعد لا فالفتنة قا[illegible] فيام النص ولو سلم فالظاهر فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة
بالبيعة و[illegible] النص وله خفاء في ان الفتنة العامة من عدم كل امام اضعاف
فتنة النزاع [illegible] لله فيه ورسوله متوقف على استخلاف فيهما بوسط او لا بوسط
والثابت باختيا[illegible] فيهما بل من كل منهم ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو كون جماع
على ان من اختيار كل منهم خليفة للدين ورسوله علم كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب شهادة

الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله له حكمهم على ان له حكم وان كان ثابتا بذلك فهو باطل كما مر ايضا
اذ ان القول بالاختيار يودي لاخلو الزمان عن له مام وهو يبطل به الخلافة وذلك فيما اذا عقد اهل بلد بني
عشرين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتها لاحتمال المقارنة ولا فسادها لاحتمال السبق والاسعى
الصحيح لعدم الوقوف وح لا يمكن نصب امام اخر لاحتمال كونه ثانيا وردبانه يصير امام لعدم العلم بوجود
له مام على انه يمكن الترجيح بانه ان سبق النبي عليه وطريقته على انه كان لا يترك له مستخلف في المدينة وغيرها
من البلاد في عسير من قليل وله البيان في ادنى ما يحتاج اليه من العرائض والسنن وله داب جمة في امر
قضاء الحاجة ومسح الخف وغير ذلك فكيف يترك له مستخلف في عسير الوقائع والسان فيها هو اساس المهمات
والجواب ان ذلك مجرد استبعاد عن التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب الولاية لا يبان
نوع استخلاف في سان كما في كثير من فروع له يان السابق ان النبي عليه كان له مه منزلة له في الشفيف
الصغار وهو له يترك الوصية في له ولا دالى واحد يصلح لذلك وكذا النبي عليه في حق كافة الناس وقوله
اليوم اكملت لكم دينكم وله خفاء في ان له مامة من معظمات امر الدين فيكون قد سنها واكملها اما في كتاب واما
على لسان بسه والجواب عنها بمثل ما سبق حاصله تحمل عقد له مامة بما نوول به مقصوده له مامة كالردة
والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم
والخرس وكذا لحصر نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعر في نفسه
وعليه يحمل خلع الحسن بصري نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب فقيه خلاف وكذا في القرائه بالفسق والاكثرون
على انه ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله عنه وابي حنيفة رضي الله عنه ومحمد رحمه الله وابيان ويسقط بالاتفاق
ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهر اخر ويغلبه واما القاضي فينعزل بالفسق على الظاهر

المبحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي عليه لم ينص على امام بعينه وفعل
نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال بعض اصحابنا نصا
جليا وهو ما روي انه عليه قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب له ابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال
بابى الله ورسوله والمسلمون الا ابا بكر وعمل نص على علي رضي الله عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي
وهو الذي لا يعلم المراد منه بالفرورة فمثاله بالنفاق واما النص [illegible] دون التزديه وهو
قوله عليه سلموا على علي بامرة المومنين وقوله عليه مشيرا اليه واصغى [illegible] فيكم من بعدي
فاسمعوا له واطيعوا وقوله عليه انت الخليفة من بعدي وقوله عليه وقد [illegible] المطلب اكلم ما بعدي
وتوازري فكن اخي وخليفتي ووصيتي من بعدي فاجمع على نصه ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص

له مام ينعزل بالقهر والغلبة

له منع بالكلية كالمامة من امور الرجال صار امية

جلي ظاهر المراد في هذا كله من الخطر المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلف لتواتروا واشتهر فيما بين الصحابة
وظهر على اجلهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي عليه واختصاص بهذا كله من حكم العادة والالزم منه وقوع
لم يتوافقوا على له تشاور ولم العمل بموجبه ولم يتردد واحد منهم في سقيفة بني ساعدة لبعض
له مام ولم يقل له نصار منا امير ومنكم ولم يمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه واخرى الى عمر رضي الله عنه واخرى الى العباس
رضي الله عنه ولم يقل عمر لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك انا بايعك ولم يترك المنصوص على محاجة المفهوم ومخالفة صنيعهم
وادعاء كله مول والتمسك بالنص عليه فان فضل علما وادبا وكيفية له اغراض لهم في ذلك كحب
الرياسة والحقد على علي رضي الله عنه لغلبته اقرانهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ما اله من المناقب والكمالات
وشغل له خصائص بالنبي عليه وظنهم ان النقص قد لحقه النسخ لما لم يامر بترك كبار الصحابة العمل الى
عصر ذلك وبترك على رضي الله عنه المحاجة تعمد وخوفا من له عداوة وقله وثوق بقبول الجماعة فلنا من كان لم يحط
من الديانة وله نصاف علم فطعا تراه اصحاب رسول الله عليه وحاله له افذارهم عن مخالفة امره ومثل
هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء
السبيل وكيف نص بجماعة وآثرهم لصحبة رسول الله عليه ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خيار امة اخرجت
للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد توانى منهم له غراض عن متاع الدنيا وطيباتها و
زخارفها ومستلذاتها وله قبال على ذلك مجتهم وذخائرهم وقبل اقاربهم وعشائرهم مع
نصرة رسول الله واقامة شرعه وانقياد امره واتساع طريقه انهم خالفوه قبل ان يدفنوه
وتركوا هداهم واتبعوا اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل القريح وظلوا مستخفا من خالص
بني هاشم وخاص ذوي القربى الاعاصب من بني تيم او عدي بن كعب وان صلى على رضي الله عنه مع صلابته
في الدين وسالفته وسناء شكيمته وفوق عزمه وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين
وله انصار والروساء وسائر الكبار معه قد يترك حقه وسلم له مر لمن له استحقه من سيد بني تيم ضعيف
الحال عديم المال قليل له اتباع وله شياع ولم يمر بامر وطلب حقه لما قام به حين افضى اليه وبادل من
نائره نكلما ندبه صرفي الخلق الكثير والجم الغفير وابرعل النعمة المحمدية في الدين والعصمة للاسلام والمسلمين
مع ان الخطاء [illegible] في اول له مر فلعب القوم ارف وجانبهم اسهل واراوهم الاتباع
الحق واجتناب [illegible] على اقرب وهمتهم في سعيد احكامه ارغب ومراد في النفس الحلي فقد طعن
في كتاب الله [illegible] مخالفة الحق وكتمانه وفي على رضي الله عنه خاصه بانباعه الباطل واذعانه بل في النبي عليه
حيث امجد القوم اصحابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم في اسلامهم وقبلهم
الى اسلامهم حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومر مكارم الاخلاق الروا فضي
ايثر هذا النص دونا بعد قوله مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت عن يوثق به من

المحدثين مع سلامة ميلهم الى امير المؤمنين على وتقلهم له حادث الكبس في مناقبه وكما لانه في امر الدين والدنيا
ولم يسأل عنه رضي في صحيحه ورسائله ومقاصد اسانيده الا ذلك وابن جرير الطبري مع اهتمامه بالتشيع لم يذكر
في رواياته قصة الدار وهذه الرواية التي يدعيه الشيعة وهي قوله عليه انه خلفني فيكم من بعدي وبهم ما قال
المامون وصرف اربعين اربعين الزيدي المعتزلي والكلبي في الروافض واثروه في اصحاب الحديث وصنف
الرياسة في اصحاب النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم وبصر بن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم
مع رواه اسلافهم والروافض شغفا بسير من سبقهم قال الامام الرازي ومن العجائب ان الملاحدة من علماء
الشيعة لم يلتفوا الى امر عرف صحته فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يعرفون الا يفهم هو الكبير
هذه الدعوى على الوجه المخفف وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ازيد وا بعد النبي عليه وسلم وكفروا كلهم سلام
الله عليه سوى اقل من العشرة وكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الذي رواياته واسانيده واسماء رجاله تعد باجماعها
القطع بعدم النص وهي كبس جدا كقول العباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول
الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر بايعوا عمر او
ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي عليه عن هذا له موقف هو كما له شارع وكدخول علي رضي في الشورى
فانه تاسى بامامه انهم لكان وكقوله رضي لطلحة رضي اني ارجو ان ابايعك وكاحتجاجه على معاوية سمعت الناس
لم يقل سمعت النبي عليه وكقوله رضي دعي الى السمع اتركوني والتمسوا غيري وكمعاصديه ابابكر وعمر وكله شارع
عليها عاموا صلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لابي بكر في النص في شيء من خطبه
ورسائله ومقاوراته ومخاصماته وعند تاضره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص
وكثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابابكر مرة صويحبة لخليفة رسول الله عليه اصح الخالف
بانه استحيا اعادة من النبي عليه ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وهو بين ماموا بالنسبة اقل من القليل والجواب
ان ترك النص الجلي على واحد بالتعيين اس اهماله بل بعوض معرفة كل احد كيف الى ان آل الى اولي الالباب
واختيار اهل الحل والعقد من كل صحاب واطراد وى البصيرة بصالح كل امور وتدبير سياسة الجمهور
مع التنبيه على ذلك بحسب كل شان اولطيف العبارة نوع سان كما يحكى حسنة عن اهل العرفان
الملحد الخامس كلام الخف بعد رسول الله عليه عندنا وعند المعتزلة [illegible] ابو بكر وعند الشيعة
على رضي وكله عين تقول الروندية اسناع العاسم بن الراوندان العبا[illegible] ول وهو العمدة
اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من النص بعد تردد وتوقف [illegible] كله نصار قالوا
منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لا ملان الوادي صله
ورجله وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان سعد على رضي وفي ارسال ابي بكر
وعمر انا عبد الخراج الى علي رضي رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على الكلام كله

هذا العدد من الساس وفي الله

وقلة علمه من عمر رضي وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عمر المجلس
ما كان احقه فيها سواي ولتسمعن ما روى انه لما توفي النبي بكر رضي وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابوذر
ارسل ابو بكر من العدالى علي رضي فاتاه مع اصحابه فقال ما حملك يا علي على امر الناس فقال عظم المصيبة
وذرا سكم استعسم بر اكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب لا بعفة له
الله في عنقه وهو يا الخيار ان امر له فانهم بالخيار جميعا في بعضكم اباي فان رايتم لها عمري فانا اول
من بايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه وهو وسائر المتخلفين محل نظر ثم له جماع على امامته
اجماع على اصليته لكن مع انها من الظهور بحيث لا تحتاج الى السان الكن ان المهاجرين والانصار اتفقوا
على ان كل امامة لا تعدوا ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس ابا بكر وسلماله كما هو معلوم لكن على
الخف لبيان عاه كما نازع على رضي معاوية له نه لا تلف لهما السكوت عن الحق وله ان ترك المنازعة حتى يكون محله
بالعصمة الواجبة عندكم فيحرجان عن اهليته كما مامة فستعين ابو بكر للابعاق على انها ليست بغير سم خان وسل
اذا لم يكن على الحق كيف يتبعض اما على الحق وهل هذا الا تهاوت وقلت عدم كون على الحق اذا استلزم كونه
كان باطلا له لان ما يفضي بشوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وهذا لا وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق
لتفضل على رضي الله عنه واستحقاقه الامامة دونه لم يبطل ذلك التفضل والاستحقاق وبهذا يجاب عن
المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة على انه الصلح وخوف الفتنة
قلنا قد مر الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
وعد الخلفاء وتجاعة من المؤمنين الممخاطبين اولم يسلغير الائمة الاربعة فسلم على ارتباب الاية قوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد فقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا جنا الله جعل الداعي معترضا للداعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة وقوم
مسيلمة الكذاب وقيل فوم فارس فالداعي عمر وقوم بنو حنيفة خلافة ابي بكر رضي الله عنه
وبالله تقاتلهم لم يكن ذلك علما له لم يعامل في خلافة الكفار الخامس قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين
من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة من بعدي ثلثون سنة لم يصر ملكا عضوضا السابع
الدنيئة منهم ظلم كانهم معصومون عصاوكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة
عثمان اثني عشر [illegible] ستة ستة سنين رضي الله عنهم الثامن قوله صلى الله عليه وسلم في حق الدي
روى فيه ابو [illegible] له ابي بكر له كما ماله كما لف فما ان ثم قال امه والمسلمون الا ابا بكر
رضي الله عنه الذ [illegible] ن الذين وصفهم الله تعالى اولئك هم الصادقون كانوا يقولون لما طلعت
رسول الله التاسع ان النبي صلى الله عليه وسلم اسلم والصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يغزه وروا العدل الغزاء
[illegible] وهذا ما قال ابو بكر اقتدوا فليست بحكم رضيتك لديننا قال علي رضي الله عنه له سلكه ولا سلكك

ايضا مما برع وصرف الولاية الا ما تكون في المال دون الحال له استقيم في حق امير ولا رسوله ومنها ان الذين اعتنوا
صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي وحده له بعض اختصاصها به و
اقتصارها ودعوى اختصاص له وصاف فيه مبنيه على جعل ومع ذا كون حاله من ضمير يتولون وليس بلازم ومنها
انه لو كانت في الآية دلالة على امامة علي وحده لما حصلت الصحابة عامة وعلى علي وحده خاصة ولما تركوا له نقياد لها و
له صحاح بها الثالث لسلم عام مدعوى فيه التواتر من له ضابط واما حديث العدير فهو انه علم فرجع التاكيد
يوم عدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حار الا
الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين
السنا اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه
وابصر من بصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده على وجه يوم الشوري عندما
حاول ذكر فضائله ولم ينكر احد ولفظ قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم
والناصر وله ولي بالتصرف قال ايهم ما وليكم الناس هو وليكم اي اولى بكم وكذا ابو عبيدة وقال النبي عليه
انما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي وليها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال
المولى بمعنى المتولي والمالك للامر وله ولي بالتصرف سايغ في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد
انه اسم لهذا المعنى له صيغة منزلة له ولي لتعرض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا تستعمل استعمال
ويسغ ان تكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه له وجه للحكم له ولي وسقوط
وله للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس له جلم سيما وقد قال ارضيته والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض وله خفاء في ان الولاية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امورهم والتصرف فيهم بمنزلة
النبي عليه هو معنى كونه امامهم منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من
اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يروا المقدم الذي
جعلت دليله على ان المراد بالمولى له ولي وبعد صحة الروايات فموضع الخبر اغنى قوله اللهم والي من والاه سلم
بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع له ستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظ
من قوله ارضيته والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يرفع له احتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على هذا الامر
ونصرته لتكون ابعد عن التخصيص الذي تحتمله اكثر العمومات ولتكون
حث قوله على هذا الامر
وله عبرة لخبر الواحد في مقابلته لو جاء ولو سلم فغايته الدلالة على استخفاف
اين يلزم نفي امامته لاعمة البلدة قبله وهذا اول بالوجوب وهو جواب ظاهر لم يذكر الفهم واذا
يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لانهم لانه لو كان منسوخا فالثبوت له امامة واله عليه لما حض

فلم يتركوا له مستدلا به ولم يتوقفوا في امور له امامة والقول بان القوم تركوا له نقياد عنادا وعلى وجه يركن
وغائلة الوقاصة واما حديث المنزلة فهو قوله علم لعلي وحده انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره
ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم لما اذا عرف باللام بدليل صحة له مستثنى واذا استثنى منها مرتبة النبوة يثبت
عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير له مر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا معترض
الطاعة لو عاش بعده اذ له يليق بمرتبة النبوة زوال بعد المنزلة الرفيعة الثانية في صوت موسى عليه لو فانه
واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق له امامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة له جماع
ومنع عموم المنازل بل غايته كسم المفرد المضاف الى العلم له طلاق وما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد
وليس له مستثنى المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة منه فوله الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن عامالة تحق على
اهل العربية فله دلالة على العموم كيف ومن منازله له خوفه في النسب ولم يثبت على اللهم الا ان يقال انها منزلة
المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون له فوله والتصرف بطريق النيابة عن امامة
مقتضى له امامه له نه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا قابل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم
ولو سلم فله دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عرفا وله نعم بل ربما تكون عودا
لا صالة الحال من له مستقلا بالنبوة والتبليغ من امته ولو سلم فصرف هرون ونفاذ امره الى بقي
بعد موسى انما تكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي وحده فيبقى ما مس عليها ويسبب عنها واما الجواب
فان النبي عليه لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال على بان رسول الله
اشركه مع له خلاف فقال عليه اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا
لا يدل على حاله فته بعد كما ان ام مكتوم رضه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان
العبرة لعموم اللفظ له لخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع له قابل
بالفصل وان له حتاج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واولى منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة الرابع
هذا اصل يدعون انها تخصوص جليه من النبي عليه عاطفة على رضه وهو قوله عليه مخاطبا الاصحابه
سلموا علي بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر له مارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه
لعلي رضه انت الخليفة من بعدي وقوله عليه انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عليه وقد اخذ
بيد علي رضه هذا اخي [illegible] له عليه لعلي رضه انت اخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال [illegible] انها اخبار احاد في مقابلة له جماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة
والتابعين والمهتدين [illegible] من المحدثين سيما على اولاد الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافة
له نوخلافة له خرين الخامس استدلال على امامة علي رضه بالقدح في امامة له خرين وتقريره ان
[illegible] في وجوه امام بعد النبي عليه وغير علي رضه من الجماعة الموصوفين بذلك لا يصلح اما اجماعا فظاهر

لسبب كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدي الظالمون والجواب
منع الحصر ممنوع ودلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ممنوع كون المراد بالعهد ما يعم الامامة
واما تفضيله فيما يقدح في امامة ابي بكر فهو انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي عليه بخبر رواه وهو لم يعارض
لكونه نبيا وله يورث فانى كذبناه صدقه وبتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر وله حاد والجواب ان خبر
الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي
المتن جميعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع هنا في رسول الله عليه
ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه عند له فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها
انه منع فاطمة رضه فدك وهي عوض بخبر مع انها ادعت ان النبي عليه قال قد جعلها اياها ووجهها منها وشهد
لذلك علي رضه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي عليه في ادعاء الخبر لهن من غير شاهد وهذا
هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز رضه المراوني فدك الا اولاد فاطمة رضه
والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم شاهد ورجل وامراة وان فرض عصم المدعي
والشاهد وله الحكم بما علم بعينه وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما رويتم الروافض بين
ان الشواهد على انهما كانهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغوايه والنهاية في الوقاحة
حيث طعنوا على ابي بكر وعمر انهما اغتصبا سلالة النبوة ظلما لسبب به لهم خرون لانهما نفسهما وله من يصل
بهما ويعمل على رضه انه مع علمه بحقيقة الحال لم يرفع تلك الظلامة ايام خلافته وساير له صحابة انهم سكتوا
على ذلك من غير تعرض وله اعراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما فوزع ابو بكر رضه الا زمان
معاوية رضه اقطعها مروان بن الحكم ووهبها من ابنه عبد العزيز وعبد الملك له ولي الوليد بن عبد الملك
وذهب عمر بن عبد العزيز بصنيع الوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد رد هاعمر بن
عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المامون الى عامله على المدينة
فيتم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رضه فدفعها الى محمد بن الحسن بن زيد بن علي بن الحسين بن
علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد ليقسمها بينهما لانهما ولدا فاطمة وعن ذلك مزيد تشيع المامون
فلما استخلف المتوكل رد هالما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله [illegible] في كله استخلفه في حيث
جعل عمر خليفته له والرسول عليه مع انه اعرف بالمصالح وا[illegible] عامله مع انه لم يستخلف
صرابل عزل عمر بعد ما ولاه امور الصدقات واستخلفه فيه ورويه
وترك الواجب من اتباعه والجواب انا لا نم انه لم يستخلف ابا بكر بل استخلفه [illegible] من محالفة الرسول
عندكم فعليا رضه ولا نم انه عزل عمرا بل انقضاء سفله كما اذا ولي احد عامله قاضيا فمات
عامله فانه ليس من العزل في شيء ولا نم ان مجرد فعل عالم يفعل النبي عليه محالفة له

واذا كان ذلك اذا فعل ما نهى عنه لو ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاقه لامامة ومنها انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى قطع بسارق من الكوع لا عينه وقال لجدة سارقة عزلتها لا اقطع لك شيئا في كتاب الله سنة
نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه اعطاها السدس فقال اطعمها الجدات السدس ولم يعرف
الحكم له وصى من له والدة وله ولد وكل وارث ليس بوالد فله ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح
في كونه مجتهدا وكم مسئلة للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استحقاقه لامامة حيث قال وددت اني سالت
رسول الله عليه عن هذا له من فيه وكذا له نازعه والجواب ان هذا غير صحيح له دليل على الشك بل يدل
على عدم النص وان امامته كانت بالسعة وله ضيار وانه في طلب الحق لحث يحاول ان له يكتفي بذلك بل يريد ان يسمع
النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه يعني انها كانت مجاهدة لا عن تدبر واستاء على اصل والجواب ان المعنى انها كانت مجاهدة وبيعة وقى الله شرها
الحلة والذي حاد نظهر عنده فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور فيه القدح في امامة
ابي بكر مع علم من صالحه في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن ضرورته حلفه باستخلافه ولهم حكايات
تحري مجرى ذلك اكثرها افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتاويلات وله تعارض ما مات للقوم من الكمالات
وتواتر بين الجماعة من المودات وما افيح بناء المذهب على النزهات وله حادث المعصيات وامر عمر
وقعوا في امامته يوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى رجم امراة حاملا اقرت بالزنا ورجم امراة
مجنونة زنت فنهاه علي رضه عن ذلك فقال لولاه لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امراة
فقالت الم تقل اسم الله واتيتم احديهن قنطارا فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم العضه
وعلمه بالجمل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء مسئلة واكثر له بينا في كله جتهاد وله تقدح في كله امامة
وله عترافه بالنقصان معضم للنقص ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي عليه
ولم يسكن الله حتى تله عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه له يه والجواب ان
ذلك كان لتشويش البال واضطراب الحال والذهول عن جلباب له حوال اوله نه فهم من قوله به ما لتوفي ارسل
رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم وله رضي انه سيق الى تمام هذه له مور وظهور دينه
غاية الظهور وفي قوله لكاذ لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكنه ذهل عنها او حملها على معنى آخر اى كاني لم اسمعها
سماع اطلاع على [illegible] بعد تمام له مور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج حفصة بنت
النبي عليه منه [illegible] انه اعطى عايشة وحفصة لكل منهما عشرة آلاف درهم واقترض لنفسه منه مائتين
الف درهم وكذا في اموال العنائم حيث فضل المهاجرين على له نصار والعرب على العجم ومنع اهل السنة خمسهم
الذي هو سهم ذوي القربى لحكم الكتاب والجواب انه من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا ان حدث التصرف
سوال محض افتراء واما التفضل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من له جتهاد يات التي له قاطع فيها

منعه

واما الحي فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص وكره جماعة الا انه اجتهد فرجب
الاحتياط له سيحاف عليه الفقراء منهم اولى انه من قبيل كره وساغ الحمره على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئله
اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا تقدح في استحقاقه كما مر ومنها انه ممنوعه الحاج وهي ان يقول لامراة انت
بكر كذا من بكرا دينارا او منتقي نفسك اياما بكذا او ما يودي هذا المعنى وجوزها مالك والسبعة وفي معناه النكاح
الى اجل معلوم وجوزه زفر له ازما ومنعه الحي وهي ان يأتي مكة من يأتي مسافه القصر منها فحج فمنعه فرع الشهر الحج
ويقيم حلاله بمكه وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشرعيه المتعتين في عهد النبي عليه كما روى انه قال
ثلاثه تركن على عهد رسول الله عليه انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعه النساء ومتعه الحج وهي حاضر العمل
والجواب ان هذه مسائل اجتهاديه وقد ثبت نسخ اباحه متعه النساء بالاثار المشهوره اجماعا من الصحابه على ما
روى محمد بن الحسين عن علي رضه ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهاكم عن المتعه وقال
جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعه وبعضهم على انه انما ثبت باحتها
موقته بثلثه ايام ومعنى احرمهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المسلمات الشافعي رضه
واباحه ابو حنيفه رضه ومنها انه جعل الخلافه سوري بين ستة مع كونه جماع على انه لا يجوز نصب خليفتين في الوقت
اما رد العيبه والجواب ان ذلك حيث يكون لكل منهما مستقله بخلافه واما تطويل المشاوره وعدم انفراد
البعض بالراي فلانه ان ذلك بمنزله نصب امام واحد كامل الراي وقد يقال ان معنى جعل الامامه سوري ان يشاوروا
مصقبوا واحدا منهم وله مشاوره مع الامامه وله استعداد بعض غيرهم وهو لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف
وسمع ما اشتهر من عمر في كل طواف علم حاله لم يحتاج عما ادعيه كله عداه وتراه ساحه عما تعتبر به اهل البدع وكله طواه
وحرم بانه كان الغايه في العدل والسداد وكله سقامه على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي بني للكان عمر ولو لم يبعث
فيها نبيا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد وولي عثمان رضه من مطاعنهم
رضي عثمان رضه انه ولي امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبه وعبد الله بن ابي سرح ومروان
بن الحكم ومعويه بن ابي سفيان ومن جرى مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعه نفر
منهم اربعمايه الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي عليه لا حمى الا لله ورسوله وعمر انما حمى لاجل المسلمين العاجزين
ولتجويع الصدقه والجزيه والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود [illegible] كسر ضلعين من اضلاعه
وضرب عمار حتى اصابه منف وضرب اباذر ونفاه الى الربذه وا[illegible] بسنه رسول الله
وانه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قيل الهرمزان والجفني [illegible] الصحابه حولوه حتى قتل ولم يدر من قتله بعد بلثه ايام والجواب ان هذه كله امور [illegible]
والفساد ممن ولاه بعض البلاد اذا له اطلاع له على السرائر وانما عليه ان [illegible]
الفسق ومعويه كان على الشام في زمن عمر ايضا والمذنب ان الباعث له [illegible]

امامه على رضه وبعضها افتراء محض كعرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واما الحمى لنفسه وصرف الصحابه الى الغزو
المذكور وبعضها احتهادات مفوضه الى راي كل امام حسب ما يراه من المصلحه كالتاديب والتعزير وورد الحد
والقصاص بالتهمات والاوصاف وبعضها لعلمي باذن النبي عليه كره والحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك
لابي بكر وعمر رضه فقاله انك شاهدت واحد فقال آل له مر اليه حكم تعلمه واعلم حديث خلاف الصحابه اياه وتركهم
رفعه من غير عذر فلو صح لكان قد جاء فيهم لا فيه ونحن لا نطن بالمهاجرين وكله نصار رضه عمدا ويعلي بن ابي
طالب رضه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وتركه دفين ميت في جوارهم سيما من ملوحات انباء
الليل ساجدا وقائما وعاكفا طول النهار ذاكرا وصائما يسوءه رسول الله باسمه ويبشره بالجنه واثنى عليه
فكيف يخذلوه وقد كان من نصرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا بشاعته في كله سلام وخاتمه الى دار
السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربه ولم يرض بما فعلوا من المدافعه حاميا عن ازاقه الدماء ورضا سابق ايضا
ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضه في الدفع عنه مقدورا كان امرهم قدرا مقدورا خاتمه
مرض ابو بكر رضه مرضه الذي توفي فيه في جمادى له خمس سنه ثلث عشر من الهجره بعد ما انقضت من
خلافته سنتان واربعه اشهر او سنه اشهر فشاور الصحابه وجعل الخلافه لعمر وقال لعثمان رضه
اكتب باسم الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافه في اخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالاخره
واخذه فيها صاغرا حين يومن الكافر ويومن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف عمر بن الخطاب وان عدل
فذاك ظني به ورايي فيه وان بدل وجار فلكل امرء ما اكتسب من الخير اريد وله اعلم الغيب ويعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرض الصحيفه على اجلة الصحابه فباركوا لما في فيها شيء مرضي يعلي رضه فقال
عمر رضه بايعنا لمن فيها وان كان فانعقدت له امامه بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين
والانصار فقام سنتين ونصفا يامر بالعدل والسياسه ويطم موانين الرياء ويقوي الضعفاء
ويقهر كله عداه ويستصال الهوى والاهوناء واعلاء لواء كله سلام ويفيد الشرايع وكله حكام حتى
صار ذلك كله امثالا في كله مصار وطار كالله مطار في كله قطار واستشهد في ذي الحجه سنه ثلاث وعشرين
من الهجره على يدي ابي لؤلؤه علام للمغيره بن شعبه طعنه وهو في الصلوه وحين علم بالموت قال
ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله عليه وهو عنهم راض فسمى عليا
وعثمان والزبير [illegible] وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافه شوري بينهم فاجتمعوا
بعد دفن عمر [illegible] فجعلت امري الى علي وقال بطلحه فجعلت امري الى عثمان وقال
لسعد فجعلت [illegible] عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا له خيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال
نابعني على كتاب الله وسنه رسوله وسيرة الشيخين فقال اعلى كتاب الله وسنه رسوله واجتهد
ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرره عليهما ثلث مرات فاجاب الجواب له ولي فبايع عثمان

فاجابا ظ

وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رضه واجتهد برای لیس خلافا منه فی امامه الشیخین بل خطاً
لا انه یجوز للمجتهد تقلید مجتهد آخر بل یجب علیه اتباع اجتهاده ثم خرج علی عثمان بعد اثنتی عشرة سنة من
خلافته زعاع واوباش من کل ادب وارذال من ضراعه لیس فیهم احد من کبار الصحابه واهل العلم ومن
بعدهم من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا فی ذی الحجة سنة خمس وثلثین ولواسخی الفعل او الخلع
لما ترک الاکابر الصحابه ومن بقی من اهل الشوری من المبشرین بالجنة ذلک الی جمع من لکه وباس ولکه زوال
ومن لا سابقة له فی لکه سلام ولا علم لشئ من امور الدین ثم اجمع الناس بعد ثلثة ایام وغسل فخم علی
علی رضه والتمسوا منه القیام بامر الخلافة فکلهم اول الناس بذلک وافضلهم فی ذلک الزمان فضله بعد
اشتاع کثیر ومن افهم طویلة وبایعه جماعة منهم وخرجوا بین ثابت وابی القاسم بن التیهان ومحمد
بن مسلم وعمار وابی موسی کلهم اشعری وعبد الله بن عباس وغیرهم وکذا طلحة والزبیر وقد نوبتهما عن مخالفته
وکذا بایعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابی وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم امسعوا عن القتال مع اهل
القبلة کما مر وفی هذا المعنی من لکه احادیث وبالجملة انعقدت خلافته بالاجماع واهل الحل
والعقد وقد دلت علیه احادیث کقوله علیه الخلافة بعدی ثلثون سنة وقوله علیه لعلی رضه انک
بعدی کالکعبة والحاریین والقاسطین وقوله علیه لعمار یقتلک الفئة الباغیة وقد قتل یوم
صفین لحق رایته علی رضه ومن المتکلمین من ادعی کون اجماع علی خلافته لانه انعقد کل اجماع زمان الشوری
علی ان الخلافة لعثمان او علی رضه وهو اجماع علی انه لو لا عثمان فهی لعلی فحین خرج عثمان من البین
بالقتل بقی لعلی بالاجماع قال امام الحرمین له اکثر یقول من یعول له اجماع علی امامة علی رضه فان
لکه امامه لم تحصل له وانما حاصل الامر اجماع علی امامة عثمان رضه واما الشیعة یعنی ان لکه امامیة یزعمون ان لکه امام
الحق بعد رسول الله علیه علی ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسین ثم ابنه علی بن زین العابدین ثم ابنه
محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسی الکاظم ثم ابنه علی الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه
علی الزکی ثم ابنه الحسن العسکری ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدی ویدعون انه ثبت بالتواتر نص
کل من السابقین علی من بعده ویردون عن النبی علیه انه قال للحسین رضه انی هذا امام ابن امام
اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ومنتقمهم تأول بانه لحق فی لکه علی العصمة ولکه فضلهم ولا یخفی حال
غبی سوامهم والعاقل یعلم من هذه الروایات والمتواتر الی
وله روایة عن العمی الظاهر وعن یوثق به من الرواة والمحدثین و
خلافة ولم یدع دعوی الخلافة فکیف لم یبلغ هذه المتواترات بعد مایه
بعد سبعمایة ثم لسائر فرق الشیعة فی باب لکه امامه اضافات له تحصی وذکرته تمام فی المحض
المبحث السادس لما ذهبت معظم اهل السنة وکثیر من الفرق علی انه یجب

علی رضه
عثمان ثم

الا اذا الجاء فی تصییر فرج وهیجان حین اضاجوا الی بحث الله فضلیه مقال اهل السنة لکه فضل ابو بکر ثم عمر
وقد مال البعض منهم الی تفضیل علی علی عثمان رضه والبعض الی التوقف فیما بینهما قال امام الحرمین مسلم امتناع
امامة المفضول لیست بقطعیة ثم له شاهد من العقل علی تفضیل بعض کونه علی البعض وله ضباب الواردة
فی فضائلهم متعارضة لکن الغالب علی الظن ان ابا بکر افضل ثم عمر ثم تعارض الظنون فی عثمان وعلی رضه
وذهب الشیعة وجمهور المعتزلة الی ان له فضل بعد رسول الله علیه علی رضه لنا اجماله ان جمهور عظماء
الملة وعلماءه کلهم اطبقوا علی ذلک وحکی الظن بهم بعض امامهم لو لم یعرفوا له دلیلا وامارات لما اطبقوا
علی ذلک وتفصیله الکتاب والسنة وله ثروله ما وقف اما الکتاب فوله به وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله
یتزکی وماله احد عنده من نعمة تجزی فالجمهور علی انها نزلت فی ابی بکر رضه وله یبی اکرمکم
عند الله اتقاکم وله یعنی ماله فضل الا بالکرم ولیس المراد علی رضه لان النبی علیه عند نفسه کذلک وهی نفسه تزکی وهی نفسه الترسیم
واما السنة فقوله علیه اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر رضه وظن فی الخطاب علی رضه فیکون
مامورا بالاقتداء وله یوصر له فضل وله المساوی بالاقتداء سیما عند الشیعة وقوله علیه لابی بکر وعمر
فهما سیدا کهول اهل الجنة ما خلا النبیین والمرسلین وقوله علیه خیر امتی ابو بکر ثم عمر رضه وقوله علیه ما سبقکم
لفهم منهم ابو بکر رضه ان یتقدم علیه غیره وقوله علیه لو کنت متخذا خلیلا دون ربی لاتخذت ابا بکر رضه
خلیلا ولکن هو شریکی فی دینی وصاحبی الذی اوجبت له صحبتی فی الغار وخلیفتی فی امتی وقوله علیه وابی
مثل ابی بکر کمثل الناس وصدقنی وآمن بی وزوجنی ابنته وجهز لی ماله وواساني بنفسه وجاهد
معی ساعة الخوف وقوله علیه لابی الدرداء حین کان یمشی امام ابی بکر رضه اتمشی امام من هو خیر منک وامثل
ما طلعت شمس وله غربت بعد النبیین والمرسلین علی احد افضل من ابی بکر رضه ومثل هذا اللائم وان
کان ظاهره نفی افضلیه الغیر لکن اغا یساق لاثبات افضلیه المذکور ولهذا قال ان ابا بکر افضل منی ابی
الدرداء رضه والسر فی ذلک ان الغالب من حال کل اثنین هو التعاضل دون التساوی فاذا نفی افضلیه
احدهما ثبت افضلیه لکه ضرورة مثل هذا یحمل لکه اشکال المشکلون علی قوله علیه من قال حین یصبح وحین یمسی
سبحان الله وبحمده مائة مرة لم یات احد یوم القیامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد علیه لانه
فی معنی ان من قال ذلک فقد اتی بافضل مما جاء به کل احد الا احدا قال مثل ذلک او زاد علیه فاله مستثنا بظاهره
من النفی وبالبه
من الرجال ابی
ثم عمر رضه وقال النبی علیه لو کان بعدی نبی لکان عمر رضه وعن عبد الله بن خبیب
فقال هذان السمع والبصر واما له تر فعز ابن عمر کنا نقول ورسول الله علیه
ابو بکر ثم عمر ثم عثمان رضه وعن محمد بن الحنفیة قلت لابی ای الناس خیر بعد النبی علیه
فقول ثم من فنقول عثمان رضه فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من

المسلمين وعن علي رضه خير الناس بعد النبي ابو بكر رضه ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضه لما قيل له ما نوصي قال ما
اوصى رسول حتى اوصي ولكن ان يرد الله بالناس خيرا يجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الله ما
فما نوا تري في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وسايع الصفوح وقهر اهل الردة وتطهر جزيرة العرب
عن السوك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن جزيرة السواد واطراف العراق مع قلة اهلهم وشوكتهم
ووفور اموالهم واستظام احوالهم وفي ايام عمر رضه من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم
وتل عرشهم الراسي الشامخ الثابت لكل كان ومن تدبر له مورد وسياسته الجمهور وافاضة العدل وتعويم
الضعفاء واعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان رضه من فتح البلاد واعلاء
لواء له سلام واجماع الناس على مصحف واحد مع ما كان لهم من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين وله تعالى
في نصرة الدين والهجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي على عامتين وله سخاء من ادنى شيء وشرحه بقوله على
عثمان اختي نور فتى في اهل الجنة وقوله عليه السلام اسمى ممن يستحي منه الملائكة وقوله عليه انه يدخل الجنة بغير
حساب تمسك الشيعة القائلون بافضليته على رضه تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين
صيغة جمع لانه صلى حين دعى ودعا بحران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن
والحسين وفاطمة وعلي رضه وقد نقول لهم اذا اتاد عوت فامنوا ولم يخرج معه بني عمه غير علي رضه ولا شك
ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير
لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وولداهما ولا يخفى ان
من وجب محبته لحكم بعض الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تع
على اسم الله وجبرئيل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تع فان الله هو مولاه وجبرئيل
وصالح المؤمنين وعن ابن عباس رضه ان المراد به علي واما السنة فقوله عليه من اراد ان ينظر
الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر
الى علي بن ابي طالب رضه وله خفاء في ان من تساوى مولاه له نبيا في هذه الكلمات كان افضل وقوله عليه
افصاكم وله قضى اعلم وقوله عليه اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هذا الطير فجاءه علي رضه واكل معه
وله حب الله اكثر ثوابا وملوم في له فضل مرة لقوله انت مني بمنزلة [illegible] موسى ولم يكن بعد موسى
افضل من هارون وكقوله عليه من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله [illegible] لاعطين هذه
الراية رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فتطاول الناس يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا
الله فاتي به فبصق رسول الله عليه فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله عليه انا دار

يا بها وقوله عليه لعلي انت اخي في الدنيا وله في الآخرة وذلك حين اخى رسول الله بين اصحابه فجاء علي رضه
عيناه فقال اخرت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله عليه مؤاخاتي لعلي رضه بمنزلة اخوة هارون
من موسى الا يوم القيمة وقوله عليه لعلي رضه انت سيد في الدنيا سيد وله في الآخرة من احبك فقد احبني
ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله قال الويل لمن ابغضك
بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشواهد ذلك منه للنبي واستعادته
منه وقد قال النبي عليه حين نزل قوله تع وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذنك يا علي قال علي ما سمعت
شيئا وقال علي رسول الله الف باب من العلم انفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجع الصحابة
اليه في كثير من الوقايع واسند علماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة وله شاع في علم الاصول والمفسرين
في علم التفسير قال رئيسهم ابن عباس تلميذ لهم والمشائخ في علم السنة وفي تصفية الباطن فان المرجع
فيه الى العمل الظاهر وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوسادة وجلست عليها لعلمت
بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل
الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا
انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو اشجعهم نزل عليه كتيبة جهاد في سبيل الله وحسبك
بالله في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي عليه لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو
الفقار وقال عليه لاعطين الراية رجلا كرار غير فرار يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وايضا هو
من اعراضه من لذات الدنيا مع اقتدار عليها لانشراح ابواب الدنيا عليه ولهذا قال ما وسا
وسا اليك عبر الى بعرصة ام الى سوق لها حاجتي فيك قرظ لعك
لله ثالثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وامرك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في
عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لهي دنياكم هذه ارهد عندي من عفطة عنز وايضا
هو اكثرهم عبادة روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاء حتى
نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم حلما وطلقه
وجه حتى سبب الا [illegible] لهم حتى ترك ابن ملجم في ديارهم وحوارحه تعطيه العطاء مع علمه بحاله وعمى
عن مروان حين [illegible] عداوته وقوله فيه مسلمي كله منه ومن ولده الحسن والحسين وايضا
هو افصحهم [illegible] اب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي عليه
[illegible] هم البلغا وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب ان له كلام
[illegible] له واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا دل على كمال فضليته
[illegible] من كمله تعالى للخلق مجرى كمله بجماع على افضليته ابي بكر ثم عمر

ولا عراف من على فهم ذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل منها ان المراد بانفسنا النبي عليه
كما يقال دعوت الى كذا وان وجوب الحج وثبوت النفرة على تقدير تحققه في حق علي رضه وله اختصاص به
وكذا الكلمات الثلاثة المذكورين من كونه بنيا وان اصحابك يحمل الخ مخصص ابي بكر وعمر رضه عماله بادلة
افضليتهما ويحتمل ان يراد اصحابك الكل في ان ما كل منه وان حكم كونه حق ثابت في حق ابي بكر وعثمان
رضه حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث
العلم والشجاعة فلم يقع حادثة الا ولابي بكر وعمر رضه راي وعندك احتلة فلم تكن ترجح الاولة على رضه
بل عدوه ولم تكن رياضة الخاسي وشجاعة الغلب وتركه كما كسراب في الملهاك في ابي بكر اقل من احد سيما
فيما وقع بعد النبي عليه من حوادث تكاد تصب ومنها في كل سلام وليس الحديث هدايا من اهدى لبركة
ابي بكر ومن دعوته وحي نذيره اقل من الخير في فضل من فضله على رضه من الكفار بل العاقل اكل ادخر في
نصرة كل سلام وبكثرة امة النبي عليه واما حديث زهد معاني الدنيا فغني عن البيان واما السابق اسلاما
فمفضل على رضه وفضل زيد بن حارثة وفضل خديجة وفضل ابي بكر وعلم كل كثيرون على ما صرح به حسان
بن ثابت في شعر انشد على رؤس كل شهاد ولم ينكر عليه احد وفضل اول من به من النساء حليمة
رضه ومن الصبيان على رضه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال كل احد ابو بكر رضه وبه اقتدى جمع
من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح
وغيرهم وله نصاف ان مساعي ابي بكر وعمر رضه له سلام امر على الشان جلي البرهان غني عن البيان
واما بعدهم ما ذكر من افضليتهم بعض كل فواد لحسب البعض امر ذهب اليه كل عم وقامت عليه كل ادلة قال الامام
الغزالي حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد عنهم اخبار
كثيرة ولا ادراك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن لا توال فلو
فهم ذلك لما رتبوا كما مر لان كل اذا كان لا ياخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما
فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب
اهل الجنة وان اسماء السبعة الرضوان الذين بايعوه تحت السجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل
الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور لكن بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي و
طلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابي عبيدة بن الجراح
واما اجمالا فقد يطابق الكتاب والسنة وكل جماع على ان الفضل للعلم [illegible] ان اكرمكم
عند الله اتقاكم وقال هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي عليه ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر
الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه فضل العالم على العابد كفضل [illegible]

سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل لكان يخص له جماع على ان الفرسي ليس بكفو للفرسي
وهذا يدل على ان الفرسي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا
اعتبار الكفاءة في النكاح لعرض تحصيل وصول الى ولياء وعدم الوقوع العار ونحو ذلك مما يتعلق بامور الدنيا
والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وعلى تسليم فضل احاد العربيين بل
العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي عليه اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل
بيتي وقال عليه انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا كتاب الله واستمسكوا به واهل
بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل وهذا يشعر بفضلهم على العالم
وغيره قلنا نعم له نضافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الذي انه عليه وبهم بكتاب الله في كون التمسك
بهما مبعدا عن الضلالة وله معنى للتمسك بالكتاب الا له خذ ما فيه من العلم والهدايا وكذا في العترة وليذا
قال النبي عليه من بطوء به عمله لم يسرع به نسبه المحب السباع يحب تعظيم الصحابة والكف عما عنهم
وحمل ما يوجب ظاهره الطعن فيهم على محامل ونا ويلات سيما المهاجرين وله نصار واهل السعة والرضوان
ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم له جماع وشهد بذلك له كلمات الفراح وله خبار
الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي عليه بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن
فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما
بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم والروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بعض البعض من الصحابة
رضه والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث ولا صفاء الها فانها
تضل له حدات ومحرك وساط وان كانت له نوثر فيهم لم استقامة على الصراط وكفاك شاهدا على ما
ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة وله فيما بين العشرة الظاهرين بل بناؤهم على عظماء الصحابة رضه وعلماء
السنة والجماعة والمجتهدين من خلفاء الدين مشهود وفي خطبهم ورسائلهم واسمائهم ومدائحهم مذكور
والله الهادي [illegible] فقد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال
الصحابة وما جرى [illegible] الخالفة ليس من المقاصد الدينية والقواعد الكلامية وليس يسع
في الدين بلا [illegible] هم وكيف وابتداء من ذلك لا مرين احدهما صعوبة ذلك فان السليم عن التدنس
[illegible] بات بعض الروافض وروايتهم وثانيهما ابتناء بعض احكام الفقهية في
[illegible] ذلك خصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة لو لا علي رضه لم نكن نعرف باب ربا في الخوارج
[illegible] لم تكن لها حكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا

الى البصرة والتبليغ لما راوا من معاملة علي رضه وفيها من غير تغيير فتقول الحاملون قوع على رضه في سعة ابي بكر رضه فيحمل
على انه لما اصابهم من الكآبة والحزن بعد رسول الله صلعم شرع للنظر وله حتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما
دخل فيه الجماعة واما منعه عن نصرة عثمان رضه ووقوع القوعآء فلانه لم ياذن في ذلك وكان نهاهم عن الجواب
والرافعة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلمان فهو حر ومن مذا فقد امن فكف عنه الجبناء ولم ينفع
وكان ما كان ولم تكن الوضع من علي ذلك واعانه عليه والله ما قتل عثمان وله ما له عليه ووقف في قبول
البيعة اعظاما لقتل عثمان رضه وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين وله انصار
اقتحموا عليه وبادروا الله في حفظ بيعته لهم وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا
لكه مستيلة على المدينة والفتك باهلها وكانوا اهمله لا سابقة لهم في كه سلام وله على
بامر الدين وله صحبة مع الرسول فقبل البيعة وتوقعه عن قصاص عثمان رضه واما تشوكتهم
وكثرتهم وقوتهم وصرصهم للخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تاخير كه مراعاة
عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة [illegible] من المنعة الظاهرة والتاويل الفاسد حيث
استعملوا دمه لما انكروا عليه من كه هو [illegible] وان الباغي اذا انقاد له امام اهل العدل
له ان يواخذ بما سبق منه من اثاره وامواله فيهم وسفك دمائهم على ما ملوز راى بعض المجتهدين واشتاع
سعد يعني ان اشتاع جماعة من الصحابة رضه كسعد بن ابي وقاص وسعد بن جبير واسامة بن زيد وعبد
الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رضه والخروج معه الى الخروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته وله من اباء منهم
عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم [illegible] واختياره منهم عن غير التزام على الخروج في الخروب
فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها في ذلك قال ابن محمد بن مسلمة ان رسول الله صلعم عهد الي اذا
وقعت الفتنة ان اكسر سيفي والحق مكانه بسيف من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال علم سيكون
بعدي فتنة القاعد فيها خير من القايم والقايم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عليه
فتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فكم ناشا بالقعود عن الخروب واما في
وجوب الحمل قايل على رضه ثلث موف من المسلمين على ما قال النبي عليه انك تعايل الناكثين والمارقين والقاسطين
فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة وقصدوهم طلحة والزبير رضه وقاتلوا عليا رضه
بعسكر مقدمهم عايشة رضه في هودج على جمل احمر لحطامهم كعب بن [illegible] حرب الجمل والمارقون
هم الذين مرقوا الدين عن طاعة علي رضه بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب [illegible] امامتهم انه كفر حيث
رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالبت محاربه علي رضه ومعاويه بصفين واستدعت [illegible] يعرفان على الحكمين ابي
موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بامامته فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب
الراسبي وساروا الى النهروان وساروا اليهم علي رضه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وبقي

وهرب النهروان والقاسطون معاوية وانباعه الذين اجتمعوا عليه وعلى نواعز طريق الخوف الذي هو بينهم على رضه
والرضوا لحق طاعته وهابوا الا انه ما علم قتل عثمان رضه حيث ترك معاونته وجعل سلمه خواصه وبطانته
باجتمع الفريقان بصفين وهي قريبة من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فمع
ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رضه لما ثبت من امامته بسعة اهل
الحل والعقد وظهر من تغاوت ما بينه وبين المخالفين سما معاوية واحزابه وتكاثر من له خبار في كون الحق
معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من له عداء الى انه افضل زمانه وانه لا حق بالامامة منه والمخالفون بغاة
لخروجهم على امام الحق شبهة من ترك القصاص من قتلة عثمان رضه وقوله عليه لعمار تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام وقوله على رضه اخواننا بغوا علينا من قتلة عثمان رضه وليسوا
كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاويل وان كان باطلا فغايته ان يكون مرتكبهم اخطاؤا في كه ضها وذلك
لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا
بغوا علينا كيف وقد صح عن طلحة والزبير رضه وانصراف الزبير عن الحرب واشهر بهم عايشة رضه والمحققون
من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فتنة من غير قصد من الفريقين بل لما ثارت بسعي من قتلة عثمان حتى
صاروا فوقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب ضوفا من القصاص وقصد عامتهم لم تكن
الا اصلاح طايفتين وسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي رضه
كفروا ومحاربة فسقة تمسكا بقوله عليه حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق في
اجرائهم وجهالة انهم حتى لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل واجتهاد وبين ما لا يكون بعيد فلنا تكفير الخوارج
بناء على تكفيرهم عليا رضه لم يبعد لكنه يحتاج الى آخر فان قيل لا كلام في ان عليا اعلم واقضل وفي باب
الاجتهاد الحمل الكلي من اين لكم ان اجتهاده في هذه المسئلة وحكمه بوجوب القصاص على الباغي او باشتراط
زوال المنعة صواب واجتهاد العاملين بالوجوب خطاء لنصح لهم مقالهم وعلل هذا الا تحاما اذا
خرج طايفة على امام وطلبوا منه كه قصاص ممن قتل مسلما بالعمد فلنا ليس قطعا خطائهم في كه اجتهاد
عاملوا الاحكم المسلمة نفسه بل الى اعتقادهم انا عليا يعرف الصلة باعيانهم ويعلم على كه قصاص منهم كيف وقد
كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وناوون انا كلنا قتلة عثمان رضه وبهذا يظهر فساد
ما ذهب اليه [illegible] من عطاء من ان المصيب احدى الطايفتين ولا تعلم على التعيين وكذا
ما ذهب اليه [illegible] عتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما
[illegible] ن على الشرايط المذكورة في الاجتهاد لا في كل من سمعت شبهته وواجبهم وتاول
[illegible] ولهذا ذهب الكثيرون الى ان اولئك من يعني في كه سلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا
[illegible] لعلم كه عناد شبهتهم وانهم بعد كشف الشبهة امروا اصرارا واستكبارا

وفي حرب الخوارج كفاية لمن اظهر لان الحكمة من نصب كل امام وهي بالغلبة واجتماع الكلمة تحاصل بالفعل وقد تحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان لا يحكم الا بكتاب الله ثم سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وقد ورد النص في اصلاح الزوجين بان نبعث حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية منتهاه ان الله تعالى اوجب القتال لقوله به فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا تجوز العدول عنه الى التحكيم بعد تسليم كون كل من الفئتين اوكون الفاء الجزائية للتعقيب انما اوجب القتال بغير اجابتهم الى صلح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال مالم يعذر فان قيل نرى كثيرين ان الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل ليست ضلالة وخروج عن مذهب اهل الحق والصحابة انفسهم لم يكونوا يعاملون بالنسيان ويعاملون باللسان الا بكرة وذكر وصفه فلنا معاذ الله من وحاشاهم في الكلام كانت محض سببه الى الخطاء وتقرير على فلة التامل وقصد الى الرجوع الى الحق وتعاطيهم كانت لارتفاع الشاهد والعهد الى كونه لغة وله اجتماع بعد مالم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيه الا التهاون بتعلم الدين الحاصل بين الصحابة من المحاربات والمناظرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات بدل بظاهره على ان بعضهم قد جاز عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد والعناد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما وكل من نفى النبي عليه بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ذكروا لها محامل وتاويلات مما يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقايد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه عاقل فيه اذ كل احد يشهد به الحاد والعجماء ويبكي له الارض والسماء وتندمنه الجبال وتنشق الصخور وبقي سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الله اضعافا مضاعفة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم انه يستحق ما يزيد على ذلك ويزيد فلنا لعله ميالا عن ان يرتقي الى درجة من قاله على فما ظهر شعار الروافض على ما روي في اوعيتهم وجرى في اندية غراي المعشوق بالجر الزنج الحام العوام بالكلية طريقا الى الله وتحت لا نزال له قوام عن السواء وله فصل كبير فيهم بالاهواء وآله فمن يحمى عليه الجواز وله ف لا يقع عليها له تفا وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اصل الضلال و له دوس ان يجب ١١ الغوايم في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجليه المقال وقد انكشف لنا ذلك حتى اضطربت له حوالي واشرابت له حوالي وحسب الله منتسع وله مجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة مع الكلية الم

والمراد من علماء المذهب هو كل امام مجتهد كالسلام محمد الغزالي الطوسي نور الله مرقده

خروج المهدي ونزول عيسى عليه وهما من اشراط الساعة وقد وردت في اخبار صحاح وان كانت آحادا ولسنا ان نكون حد خروج الرجال متواترا المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس رضي انه قال قال رسول الله صلى الله عليه لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابن سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة رضي وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه المهدي فتى اجل الجبهة اقنى كث اللحية اقنى الانف يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضي قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله ملاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجا يلجاء اليه من الظلم فبعث الله رجلا من عترتي اهل بيتي فيملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الا انه امام عادل من ولد فاطمة رضي يخلفه الله به متى شاء ونصره لدينه ونعمه [illegible] من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من ملوك عداه ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذا لكل عمار من غير دليل ولا امارة ولا اشارة من النبي عليه ولان اختفاء امام هذا العصر اللئام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان نعلمه مع هذا كله اختفاء عيب اذ المقصود من كل امام اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم لكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى كل عامة كسائر ملوك عترة من اهل البيت ليستظهر به ولياته وينتفع به الناس ولان اولى لان منه الظهور موجبا للوثوق بانه بشارع الى كل نفياد له ولكل جماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال وكله بطال واما نزول عيسى عليه فعن رسول الله صلى الله عليه انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله عليه كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم لم يرد في حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى رواية انه قال عليه لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول الا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فيتعالى ان يصلي عليه بعدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان ح من اتباع النبي عليه فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من كل امام اذ غاية علماء هذه الشيعة [illegible] اما قوله عليه لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا نسلم ان يحمل على [illegible] وقد شرع على ما نطق به لا احاديث الصحاح في حديث طويل في المهدي الا [illegible] الملاحم انه يخرج [illegible] بالشام فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلوة فاذا هم بعيسى بن مريم قد نزل اليهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لانذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته فيقتلهم الله ويهزم الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويترك القلاص فلا يسعى عليها وتقع الصلوة وقال