

AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY



3 8534 01002 1099

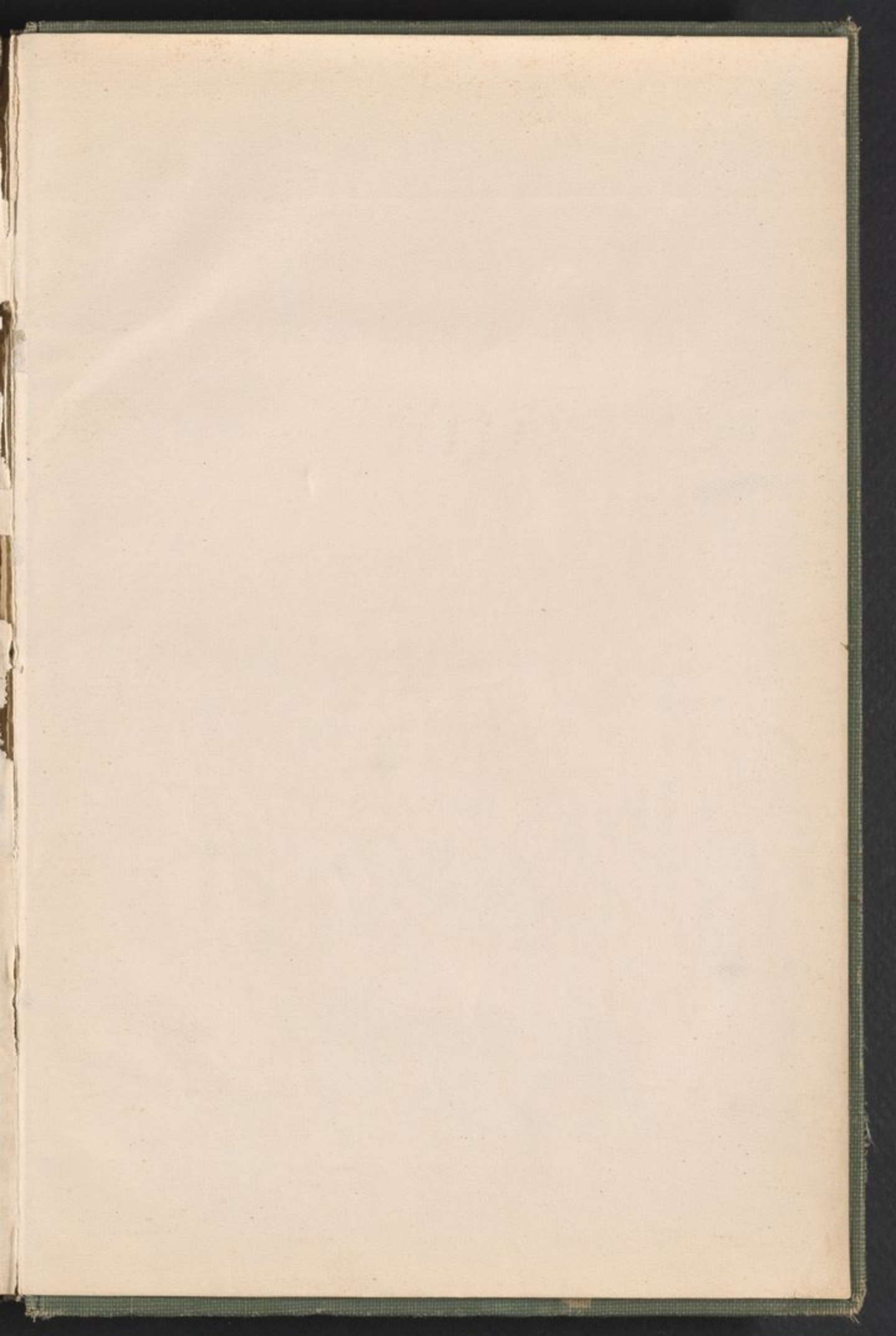


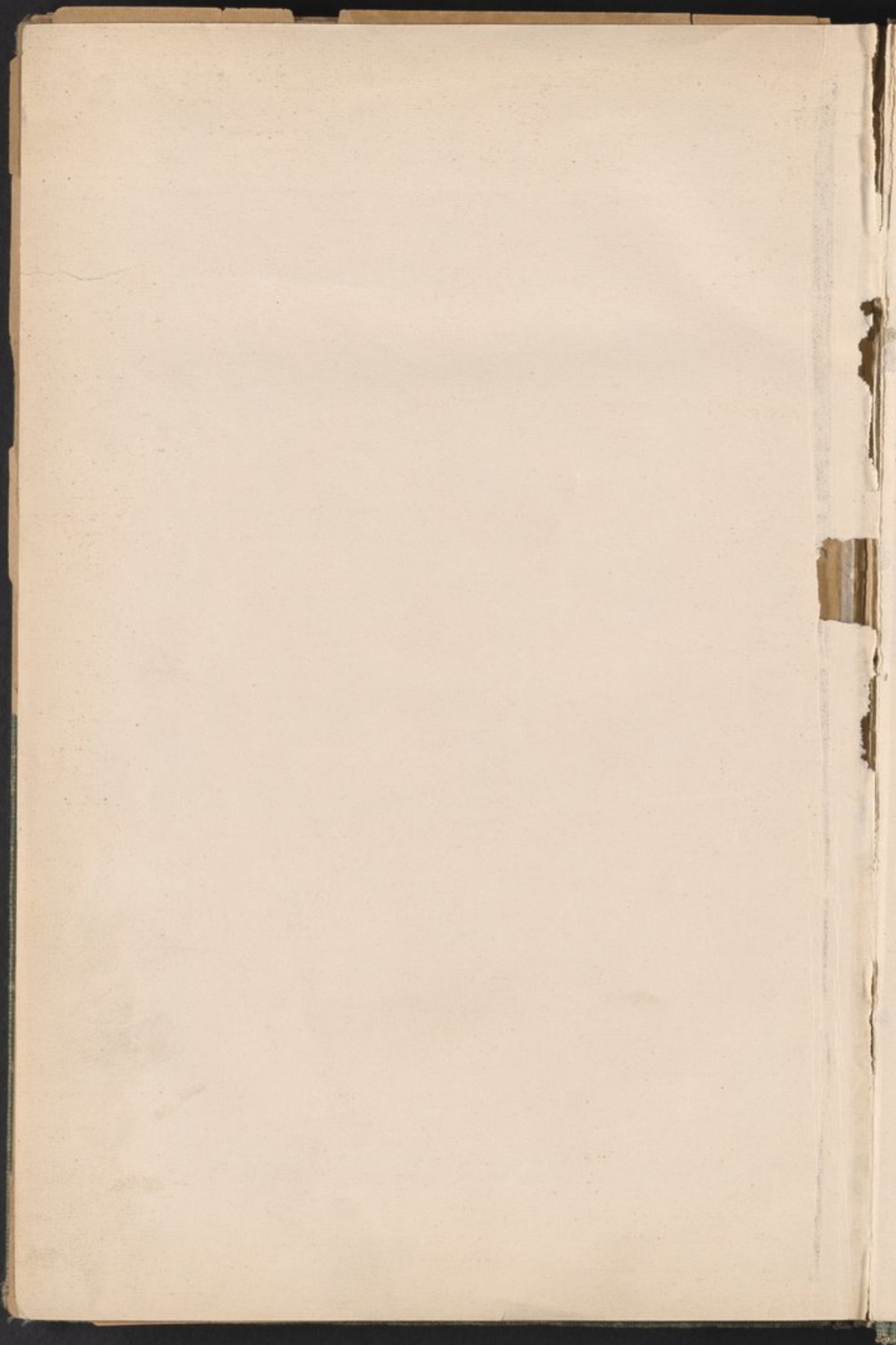
FROM THE  
LIBRARY OF  
THE  
AMERICAN UNIVERSITY  
IN  
CAIRO

من مكتبة  
الجامعة الامريكية بالقاهرة









J. Samirî, Muh. İbn Yûsuf, c.  
1427-Ex. 1490.

BP  
165.5  
S28  
1898

62  
v. 39  
p. 216.

İhsan

كتاب

شرح العلامة ابي عبد الله محمد بن يوسف

ابن عمر السنوسي الحسيني المسمى بعمدة

اهل التوفيق والتسديد في شرح

عقيدة اهل التوحيد الكبرى

قدس الله روحه

ونور ضريحه

ونفع به

امين

BP  
1655  
S28  
1898

BP  
1655

—\*—\*—\*—\*

طبع على نفقة

احمد علي الشاذلي الازهري

صاحب جريدة الاسلام ومحررها

خدمة للعلم والدين

غفر الله له ولوالديه ولمن سعى في نشر هذا الكتاب ولجميع المسلمين

\* طبع بمطبعة جريدة «الاسلام» بمصر \*

( سنة ١٣١٦ هجرية )

1898

\*\*\*  
\*



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم قال الشيخ الفقيه الامام  
 العلامة الصدر الاوحد ابو عبد الله محمد بن الشيخ الولي العارف الرباني ابي  
 يعقوب يوسف بن عمر السنوسي الحسيني رحمه الله تعالى الحمد لله الذي  
 شرح صدور العلماء الراسخين . لقبول انوار المعارف مستمدة من سواطع البراهين  
 وظهر لهم بايات مصنوعاته . لكل على ما قسم له بفضلته في سابق قضائه . ومن  
 عليهم فيها بالنظر القويم . فاشرفوا على ما لا يحاط به ولا يكيف من عظيم جلاله  
 وكبريائه . فتأهوا في ذلك الجمال والجلال حتى اذهابهم بعد عن عجائب ارضه  
 وسماؤه . فسبحان من ظهوره لاوليائه عين خفائه . وقربه عين بعده والعجز عن  
 ادراكه لسعة جلاله نزهة لا تكيف وغاية كمال لاصفيائه . والصلاة والسلام  
 على من خص من رتب المعارف باعلاها . ورقى في درج التخصيص والتقريب  
 مراقبي لا تكمنه بل وقفت العقول بمراحل دون أدنى ادناها . ورضي الله عن  
 آله وصحبه الذين شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعتهم العليا . والاقناباس مر  
 عظيم انواره . فكان لهم شمساً وهم انجم يهتدي بهم في دياجى ظلم الجه



وثبتت القدم باقنفاء آثارهم في مزلق اوعاره  
 وبمد فيقول العبد الفقير الى ربه . المشفق من خبث صديعه وسوء  
 كسبه . محمد بن يوسف السنوسي الحسني غفر الله له بلا محنة ولا بويه ولاخوته  
 وذريته واحبته . وجمع الجميع بفضلته في اعالي الفردوس مع المقربين من  
 اصفياؤه واهل محبته وشريف قرنته . لما وفق الله سبحانه وتعالى لوضع العقيدة  
 المسماة بعقيدة اهل التوحيد . المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وورقة التقليد  
 المرغمة بفضل الله تعالى انف كل مبتدع عنيد . طلب مني بعض من اعتنى  
 بقراءتها . ان اضع له عليها مختصراً يكمل مقاصدها . ويسهل المشرع الى ما  
 عذب من مواردها . فاجبته الى ذلك طالباً من المولى الكريم حسن المعونة  
 والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن التي هي عن كثير من العلل غير  
 مصونة . وسميته تمدة اهل التوفيق والتسديد . في شرح عقيدة اهل التوحيد .  
 والله تعالى اسأل ان ينفع به وبأصله . وبين على من سعى في تحصيلها بنيل  
 مراتب اهل العرفان والفوز بكمال الدارين بحوله وطوله . والصلاة والسلام على  
 سيدنا ومولانا محمد افضل العالم بعضهم وكله

(ص) الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد  
 خاتم النبيين وامام المرسلين . ورضي الله عن اصحاب رسول الله اجمعين . وعن  
 التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين . اعلم شرح الله صدري وصدرك  
 ويسر لنيل الكمال في الدارين امري وامرك ان اول ما يجب قبل كل شيء  
 على من بلغ ان يعمل فكره فيما يوصله الى العلم بعبوده من البراهين القاطعة  
 والادلة الساطعة الا ان يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ فليشتغل بعده  
 بالاعم فالاهم

(ش) الكلام فيما يتعلق بالحمد والصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم شهير فلا تطيل به ولا يخفى هنا حسن مناسبة الدعاء بشرح الصدر الذي هو تهيئته لقبول المعارف وفهمها وازالة ضيقها عن حمل ذلك وحرجهما (قوله) ان اول ما يجب اي شرعاً وانما لم اقيده بذلك كما وقع في الارشاد وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب بل الاحكام كلها انما ثبتت عند اهل السنة بالشرع وحكمت المعتزلة فيها العقل وسياًتي ان شاء الله تعالى الرد عليهم في محله الا انهم خصوا هذا الموضوع باعتراض وهو ان قالوا لو لم يجب النظر عقلاً لزم احكام الرسل وبيان الملازمة ان المكلف لا ينظر مالم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه مالم ينظر واجيب بأنه مشترك والمشارك ملزم اذ لو وجب عقلاً لافهم ايضاً لان وجوب النظر غير ضروري عندهم لتوقفه على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة والحق ان النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لا عادة ولا شرعاً اما عادة فلأن الله تعالى أجرى عادته وطرده سنته بعدم تواطئ العقلاء على الاعراض عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن أعظم ذلك ما أتى به الرسل من خوارق العادات واما شرعاً فلأن النظر وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم وقوله ان يعمل فكره خبران وحاصله ان اول واجب النظر وحقيقة النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم كذا عرفه البيضاوي وغيره واحسن منه واسلم ان نقول النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعداً على وجه يتوصل به الى المطلوب واول للتنوع فيشمل ناقص الحد والرسم فان وصلت تلك الامور الى معرفة مفرد سميت معرفة وقولاً شارحاً وان وصلت الى تصديق وهو العلم بنسبة امر الى امر على جهة الثبوت او النفي سميت حجة ودليلاً فمثال الاول قولك في شارح الانسان انه الحيوان

الناطق ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم وهو ماسوى الله عز وجل العالم متغير وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كاية يوصل من اتضح له بالبرهان صدقهما الى العلم بأن العالم حادث لاندرج الصغرى في حكم الكبرى وهل الربط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تخلفه او عقلي فلا يمكن عند نفي الافات العامة كالموت ونحوه التخلف او بالتولد بمعنى ان القدرة الحادثة اثرت في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر او بالايجاب بمعنى ان النظر علة اثرت في وجود المعول اربعة مذاهب الاول مذهب الاشعري والثاني مذهب امام الحرمين وهو الصحيح والقاضي القولان والثالث مذهب المعتزلة واستثنوا من ذلك النظر التذكري فقالوا فيه بقول الامام لانه كالنظر الذي كرى اي الضروري والرابع مذهب الحكماء والرد على الآخريين بما يأتي من وجوب اسناد وقوع الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وابطال اصل التولد والتعليل على سبيل التأثير واما مذهب السمنية المانعين افادة النظر مطلقاً والمهندسين المانعين افادته في الالهيات فلا يخفى فسادها وضرورة العلم بافادته الاستفادة من التجربة كافية في الرد عليها لا يقال الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا قد اختلفوا فيه لانا نقول ذلك في الضروري الذي ليس له سبب ككون الكل اعظم من جزئه اما ما له سبب كهذا فلا يدركه ضرورة الامن شاركه في سببه كحلاوة هذا الطعام مثلاً فلا يدركه ضرورة الامن شاركه في سببه الذي هو الذوق والسبب في مسئلتنا العثور على النظر الصحيح المطمع على وجه الدليل واما ما احتج به المهندسون من ان الحكم على الشيء فرع تصوره وحقيقة الاله يستحيل تصورهما فلا يدرك بالنظر الحكم عليها وبأن اقرب الاشياء الى الانسان هو يته التي

يشير اليها باننا وفيها من كثرة الخلاف ما علم فما ظنك بابعدها عن الاوهام  
 والعقول فممنوع اما الاول فلأن الحكم انما يتوقف على تصور ما وهو موجود  
 لا على كمال التصور واما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العسر وهو مسلم لا شك  
 فيه اذ الوهم يلابس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولهذا كان  
 اهل الحق في غاية القلة ومنع ان يخوض فيما زاد على الضروري من هذا العلم الا  
 الافراد من الاذكياء ثم اختلف القائلون بافادته هل العلم بالنتيجة يعقب العلم  
 بوجه الدليل ام يحصل معه دفعة وعليه فهل بعلم واحد ام بعلمين فيه خلاف وزعم  
 ابن سينا ان حصول العلمين بالمقدمتين في الذهن ليس كافياً في حصول النتيجة  
 بل لا بد من علم ثالث وهو التفطن لاندراج الصغرى تحت الكبرى كما اذا ادعيت ان  
 هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر حتى يتفطن الى ان هذه بغلة فرد من  
 افراد هذه الكلية ليلزم الحكم على الفرد قال شرف الدين بن التلمساني وما ذكره حق  
 فانك اذا قلت النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لم يندرج النبيذ في الحرمة الا من  
 حيث كونه فرداً من افراد المسكر فلا بد من التفطن له الا انه معلوم في ضمن  
 العلم بان هذا الترتيب منتج فلا يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين  
 على هذا الوجه قلت وعبارته في الطوابع الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين  
 من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لها والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء  
 الانتاج وخفائه اه هذا كله في النظر الصحيح أما الفاسد فان كان لعدم تمامه  
 لم يستلزم شيئاً اتفاقاً وكذلك ان كان لفساد نظمه كالاتدلال بجزئيتين  
 أو سالتين وان كان لخلل في مادته فقولان مشهورهما انه لا يستلزم الجهل وهو  
 رأي المتكلمين وقيل يستلزمه وهو رأي المنطقيين وهو الصحيح وما احتج به  
 المتكلمون من اختلاف الشبهة بحسب ان الناظر فيها ابتداء نقوده الى الجهل

والناظر فيها بعد العلم لا نقوده الى شيء والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على  
التقيض نقوده الى الشك وما اختلف لا يرتبط بشيء فغير مسلم لانا نقول ان  
لازمها على الحقيقة الجهل وانما انفى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم  
بضدها لا لعدم العلم بالربط بينهما وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة فليس  
شك من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين وهو في الحقيقة تعاقب رأين  
لا استرابة بين معتقدين الذي هو الشك وما احتجوا به ايضاً من ان الشبهة لو  
كان لها ارتباط بعقد معين لكانت دليلاً والتالي باطل لان حقيقة الشبهة ما  
اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلاً وليست بدليل فلا يلزم لجواز اشتراك  
المختلفات في بعض الوازم فان الدليل يفارق الشبهة وان اشتركا في صورة  
النظم فان مقدمات الدليل ضرورية او انتهية الى الضرورة والشبهة ليست كذلك  
واعلم ان للنظر في الشيء اضعادا تخصه واضعادا تعمه وغيره فالخاصة كل  
ما يوجب اخطار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل به اعني المركب لانه لو نظر  
معهما لكان تحصيل الحاصل قالوا ونظر العالم في دليل اخر انما هو لاختبار دلالاته  
لا للاستدلال به وكالشك فيه والظن فيه والوهم لانه متى نظر في طرف لم يخطر  
بباله الطرف الاخر وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي او  
عادي فيه تردد للمتكلمين والاضداد العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال  
كالموت والنوم والنسيان وما في معناها وبالجملة فانظر يصاد العلم وجملة اضعاده  
\* نبيه \* ما مرنا عليه في هذه العقيدة من ان اول واجب النظر هو مذهب  
جماعة منهم الشيخ الاشعري ومذهب الاستاذ وامام الحرمين الى ان اول واجب  
القصد الى النظر اي توجيه القلب اليه بقطع العلائق المنافية له ومنها الكبر والحسد  
والبغض للعلماء الداعين الى الله سبحانه وتطهير القلب من هذه الاخلاق اول

هداية الله تعالى للعبد وقال القاضي أول واجب أول جزء من النظر وقيل أول واجب المعرفة ويعزي للشيخ أيضاً وهو في الحقيقة غير مخالف لما قبله لأنه نظر إلى أول ما يجب مقصداً وغيره نظر إلى أول ما يجب امثالاً واداءً وإنما اخترت من هذه الأقوال القول بأن أول واجب النظر لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة حتى كأنه مقصد بخلاف ما قبله من الوسائل فإنما اخذ من قاعدة أن الأمر بالشيء أمر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفي تلك القاعدة نزاع ثم هذا النظر كاف في معرفته تعالى وإن كان بغير معلم خلافاً للاسماعيلية نعم حصوله بغير معلم عسير في غاية العسر وقالت المعتزلة أول واجب الشك وهو فاسد أما على أصلنا فلأن الشك مطلوب بالشرع زوانه فكيف يطلب حصوله **أ** في الله شك **و** أما على أصلهم فلأن الشك كفر وهو قبيح عندهم لعينه فلا يكون ما موراهه وقيل إن أول واجب الإقرار بالله ورسوله عن عقد مطابق وإن لم يكن علماً وسيأتي إبطاله عند إبطال القول بصحة التقليد فهذه أقوال ستة في أول ما يجب وهي أقرب ما قيل فيه (قوله) من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة بيان لما وقعت عليه ما والبراهين جمع برهان وهو أحد أقسام الحجج العقلية لأن الحجج تنقسم أولاً بحسب مادتها قسمين عقلية ونقلية والأولى خمسة أقسام برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة فالبرهان ما تركب من مقدمات كلها يقينية واليقينيات ستة أقسام أوليات لأنها تدرك بأول توجه العقل وتسمى أيضاً بديهيات وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من جزئه ومشاهدات وتسمى أيضاً حسيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس كقولنا شمس مشرقة والنار محرقة وقضايا قياساتها معها وهي ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصور معها كقولنا الأربعة زوج فإنه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو التقسام بمساو بين وتجريبات وهي

ما يجزم به العقل بواسطة تجربته مراراً كثيرة بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل  
 الاتفاق كقولنا السقمونيا (١) تسهل الصفراء وحديسات وهي ما يجزم به العقل  
 لترتب دون ترتب التجريبات مع مصاحبة القرائن كقولنا نور القمر مستفاد من  
 نور الشمس ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاضر  
 في الذهن وذلك ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير ممن يجزم العقل  
 بامتناع تواطئهم على الكذب كقولنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى (٢) النبوة وظهرت  
 المعجزة على يده وهذا القسم مركب من القسم الثاني والثالث فهذه الاقسام الستة  
 منها يتركب البرهان والغرض منه حصول العلم اليقيني واما الجدل فهو ما تألف من  
 مقدمات مشهورة والمقدمات المشهورة ما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة او لسبب  
 رقة او حمية كقولنا هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهذا قبيح وهذا كاشف لعورته وكل كاشف  
 لعورته فهو مذموم فهذا مذموم وهذا فقير وكل فقير تحمد مواساته فهذا تحمد  
 مواساته وهذا قتل اخوه ظلماً وكل من قتل اخوه ظلماً حسن ان يقتل قاتله فهذا  
 حسن أن يقتل قاتله والغرض من الجدل اما اقناع قاصر عن البرهان او الزام  
 الخصم ورفعه واما الخطابة فهي ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد  
 فيه الصدق لسر لا يطلع عليه او لصفة جميلة كزيادة علم او زهد او نحوه او من مقدمات  
 مضمونة مثل هذا يدور في الليل بالسلاح وكل من يدور في الليل بالسلاح فهو لاص فهذا  
 لاص والغرض من الخطابة ترغيب السامعين واما الشعر فهو ما تألف من مقدمات متخيلة

(١) نبات يستخرج من جوفه رطوبات وتجفف «٢» فالحكيم بدعواه النبوة  
 واظهار المعجزات على يديه انما يجزم به العقل بواسطة حس السمع من الخبرين وبواسطة  
 القياس ذي الوسط الحاضر في الذهن وهو ان ذلك الخبر خبر جمع يستحيل تواطئهم على  
 الكذب وكل ما هو كذلك فهو مقطوع به اه حامدي

لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه فالاول كقولنا هذه خمرة وكل خمرة  
 ياقوتة سيالة فهذه ياقوتة سيالة والثاني كقولنا هذا غسل وكل غسل مرة مهووعة  
 فهذه مرة مهووعة والغرض من الشعر انفعال النفس واما المغالطة فهي ما تألف  
 من مقدمات شبيهة بالحق وليست به وتسمى سفسطة كقولنا في صورة فرس في  
 حائط هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال او شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى  
 مشاغبة كقولنا في شخص يخبط في البحث هذا يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى  
 يسكتوا وكل من يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم فهذا عالم او من  
 مقدمات وهمية كاذبة كأن نقول هذا ميت وكل ميت جماد فهذا جماد  
 او نقول هذا الميت جماد وكل جماد لا يفزع فهذا لا يفزع فان النفس قد لا تقبل  
 هذا الدليل الصحيح لمقدمات توهمها كاذبة فنقول هذا انسان يمكن قيامه وبطشه  
 وكل من يمكن قيامه وبطشه فليس بجماد او فهو مفزع فهذا ليس بجماد او فهو  
 مفزع وكما اذا رايت جبلا مصنوعا على شكل حية فتعلم انه جبل واذا التى عليك  
 خفت منه لان الوهم يغلب كثيرا على العقل ما قالك شيء مثل الوهم نقول النفس  
 هذا يشبه الحية او هذا شكل الحية وكل ما يكون كذلك فهو مخوف او فالخزم الفرار  
 منه فهذا مخوف او فالخزم الفرار منه وبمثل هذا الوهم وقع اكثر الناس في انواع البدع  
 والضلالات حتى وقفوا مع المعتادات واشتغلوا بالا كوان عن مكوناتها فاعتقدوا  
 نافعاً ما ليس بنافع وضاراً ما ليس بضر فاشركوا مع الله غيره واثبتوا الوسائط  
 بينه وبين خلقه واسندوا التأثير الى من ليس له تأثير وتوكلوا على من ليس له  
 حول ولا قوة ولا تدبير ولا تقدير ولم يعلموا ان الممكنات كلها خيالات تنادي  
 بلسان الحال الذي هو افصح من لسان المقال من يقف عندها انظر المقصد امامك  
 انما نحن فتنة فلا تكفر فهذه اقسام الحججة العقلية وجعلها البيضاوي في الطواع



ثلاثة اقسام البرهان والخطابة وتسمى ايضاً الامارة والمغالطة لان الحججة العقلية  
 اما ان تتركب من مقدمات قطعية او من مقدمات ظنية او من شبيهة باحدهما  
 وتسمى الاولى برهاناً ودليلاً والثانية خطابة وامارة والثالثة مغالطة وبالجملة فالمعتمد  
 من هذه الاقسام في تصحيح العقائد الدينية (٣) القسم الاول الذي هو البرهان فلذا قلت  
 من البراهين ووصفتها بالقاطعة لكشف معناها وانما عطف عليها الادلة عطف عام  
 على خاص لتدخل في ذلك الادلة النقلية فيما تقبل فيه من العقائد وذلك كل  
 ما لا تتوقف المعجزة عليه كنفى النقائص عنه تعالى وثبوت الوحدة اذ له على رأي  
 وكوقوع بعض الممكنات من الحشر والرؤية ونحوهما ووصفتها بالسطوع اشارة الى  
 اشتراط القطع فيها ايضاً ولو كان بدل هذا الكلام ان يقال من البراهين العقلية  
 والادلة القواطع السمعية لكان ابين واحسن ( قوله ) الا ان يكون حصل له العلم  
 تقييد لما اطلق في الارشاد وغيره ( قوله ) فليشتغل بعده اي بعد البلوغ  
 ( ص ) ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فانها في الآخرة غير مخرجة عند

كثير من المحققين

( ش ) اعلم ان الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة علم واعتقاد وظن  
 وشك ووهم لان الحاكم بأمر على امر ثبوتاً او نفياً اما ان يجد في نفسه الجزم

« ٣ » اي المنسوبة للدين من نسبة الجزئي للكلي ومراده بتلك العقائد التي يعتمد  
 في تصحيحها على البرهان خصوص ما تتوقف المعجزة عليه لتعبيره بالبرهان الذي هو  
 الدليل العقلي واما العقائد التي لا تتوقف المعجزة عليها كالسمع والبصر والحشر  
 والنشر فتصحيحها لا يتوقف على البرهان بل على الدليل النقلى والمراد بتصحيح العقائد  
 وثباتها على وجه الجزم بها ثم ان جمل العمدة في تصحيح العقائد البرهان الذي مقدماته  
 بنية مبني على القول بان التقليد لا يكفي وان المقلد كافر وهو قول ضعيف .  
 قوامدي

بذلك الحكم او لا والاول اما ان يكون لسبب واعني به اما ضرورة او برهاناً  
 او لا وغير الجزم اما ان يكون راجحاً على مقابله او مرجوحاً او مساوياً فاقسام  
 الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الاول من قسمي الجزم علماً ومعرفة  
 ويقينا والثاني اعتقاداً ويسمى الاول من اقسام غير الجزم ظناً والثاني وهما  
 والثالث شكاً اذا عرفت هذا فالايان ( ٤ ) ان حصل عن اقسام غير الجزم الثلاثة  
 فالاجماع على بطلانه وان حصل عن القسم الاول من قسمي الجزم وهو العلم  
 فالاجماع على صحته واما القسم الثاني وهو الاعتقاد فيقسم قسمين مطابق لما في  
 نفس الامر ويسمى الاعتقاد الصحيح كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين وغير مطابق  
 ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكافرين فالفاسد اجمعوا على  
 كفر صاحبه وانه اثم غير معذور مخلد في النار اجتهد او قلد ولا يعتد بخلاف  
 من خالف في ذلك من المبتدعة واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض  
 التقليد فالذي عليه الجمهور والمحققون من اهل السنة كالشيخ الاشعري والاستاذ  
والقاضي وامام الحرمين وغيرهم من الائمة انه لا يصح الاكتفاء به في العقائد  
الدينية وهو الحق الذي لا شك فيه وقد حكى غير واحد الاجماع عليه وكانه لم  
يعتد بخلاف الخشوية وبعض اهل الظاهر اما لظهور فساده وعدم متانة علم  
 صاحبه او لانعتقاد اجماع السلف قبله على ضده وحصل ابن عرفة في المقلد ثلاثة  
 اقوال الاول انه مؤمن غير عاص بترك النظر الثاني انه مؤمن لكنه عاص ان  
 ترك النظر مع القدرة الثالث انه كافر ونصه في شامله الذي حاذى به طوابع

« ٤ » اي ان تعلق به شيء من غير اقسام الجزم فالمراد الايمان الصوري يحسب  
 الظاهر وهو العقائد كثبوت القدرة والارادة لله اما الايمان بمعنى الاذعان المصاحب  
 للاعتقاد الجازم المطابق الناشئ عن دليل فلا يتعلق به ظن ولا شك ولا وهم اه حامد مع

البيضاوي التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد قول الرسول  
والاجماع ومعرفة مدلول الشهادتين والمعاد والفتنة اما بدليل اجمالى معجز عن  
تقريره وحل شبهه او تفصيلي مقدور عليهما ففي ايمان ذي التقليد فيها لا مع  
عصيانه بترك نظره ان قدراً ومعه ثالثها هو كافر لنقل المقترح مع عز الدين  
والامدي محتجين بأن اكثر من دخل في الاسلام على عهد النبي صلى الله  
عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية وحكم صلى الله عليه وسلم  
باسلامهم ونقل الامدي عن بعض المتكلمين وابن هاشم مع مقتضى قول  
الفهري اكتفاؤه صلى الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين انما هو في الاحكام  
الظاهرة لا فيما ينجي من الخلود في النار وقول الشامل من مات بعد مضي ما  
يسع نظره وتركه اختيارا كافر وان مات قبل مضي ما يسع ذلك مع تركه النظر  
اختياراً فيما ادرك منه قولاً القاضى الاصح كفره بعد قوله يمكن ان لا يكفر  
وفي وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي وعلى الكفاية بالتفصيلي او  
على الاعيان بالتفصيلي نقلا الامدي عن الامام وغيره قائلاً من كان اعتقاده  
دون دليل ولا شبهة فهو مؤمن عاص بترك النظر الفهري ولا نزاع بين المتكلمين  
في عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي على الاعيان وانما هو كفاية وظاهر قول  
ابن رشد في نوازه انما هو بالدليل التفصيلي مندوب اليه لا فرض كفاية اه  
قلت وبالجملة فالذي حكاه غير واحد عن جمهور اهل السنة ومحققهم ان التقليد  
لا يكفي في العقائد ولهذا قال ابن الحاجب في العقيدة المنسوبة اليه بعد قوله  
ان الايمان هو التصديق وهو حديث النفس التابع للمعرفة لا المعرفة على الاصح  
قال ولا يكفي التقليد في ذلك على الاصح اه قلت ويدل على مذهب الجمهور  
قوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فامر بالعلم لا بالاعتقاد وقد

علمت الفرق بينهما وقوله فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما وقوله ليستيقن الذين اوتوا الكتاب الاية واليقين بمعنى العلم وقوله قل هذه سبيل ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني والبصيرة معرفة الحق بدليله فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعاً للنبي صلى الله عليه وسلم عملاً بمقتضى عكس التقيض الموافق فلا يكون مؤمناً عند بعضهم ويدل ايضاً عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله امر عباده المؤمنين بما امر به عباده المرسلين ومعلوم ان التقليد لا يبع في حق عباده المرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة ولم يقل وهو يعتقد وكل آية في القرآن دامة للتقليد وامرة بالنظر والاعتبار دليل على ذلك كقوله تعالى قل انظروا وقوله جل وعلا ولم يتفكروا وقوله سبحانه ان في خلق السموات والارض الاية وحذر سبحانه المتأني بالنظر بخوف قرب موته فيفوته النظر بتأنيه فيموت غير مؤمن عند بعضهم فقال بعد قوله او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم واجماع الصحابة ايضاً دليل على وجوب النظر فانها لم تزل تدم التقليد وتحذر منه وهو قول شائع بينهم من غير تكبر وقال القاضي رضي الله عنه التقليد في علم التوحيد محال لانه اما ان يؤمر بتقليد من شاء او بتقليد الحق والامر بتقليد من شاء يلزم منه ان من قلد كافراً يكون ممثلاً وهو خلاف الاجماع وان امر بتقليد الحق فاما ان يؤمر بتقليد الحق عند الله تعالى وان لم يعلم هو كونه محققاً او بشرط علمه بكونه محققاً والاول من تكليف المحال والثاني لا يعلم كونه محققاً الا بعد النظر القويم واذا انظر خرج عن كونه مقلداً وان قيل يؤمر بتقليد من غلب على ظنه انه على الحق كما في الفروع لزم

ان يكون كل من قلد مبتدعاً او كافراً بناء على رجحان قوله في ظنه ممثلاً  
 والاجماع على خلافه اه واما ما اغتر به القائل بصحة التقليد من ا كتفاء رسول  
 الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم باجراء احكام الاسلام ورفع  
 القتال بمجرد النطق بكلمتي الايمان من غير بحث منهم على السرائر فلا دليل فيه  
 لان ذلك انما هو من باب اجراء الاحكام على المظان والظواهر وليس كلامنا فيه  
 وانما كلامنا فيما بين العبد وربّه وفيما ينجيه من الخلود مع سائر الكفرة في النار  
 وقد اجري النبي صلى الله عليه وسلم احكام الاسلام على من قطع فيه بأردا  
 كفر من المنافقين ولم يدل ذلك على انهم كذلك في الآخرة والى هذا المعنى  
 اشرت بقولي فانها في الآخرة غير تخلصه عند كثير من المحققين اي واما في  
 الدنيا فبني احكامها على الظواهر وعلى هذا قال الغزالي لا تحرك عقائد العوام  
 ويتركون على ما هم عليه يعني لان السنة مضت بعدم البحث عن الضمائر وانها  
 انما تنكشف في الآخرة يوم تبلى السرائر وانما يجب بث العلم لمن سألّه وكان  
 اهلاً له لا لمن اعرض عنه او لم يكن اهلاً ويعني والله اعلم ما لم يظهر المنكر في  
 عقائدهم كزمائنا هذا فيجب تغيير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق بما تسعه  
 عقولهم وقد جعل الله تعالى في الالفاظ والادلة سعة فكل يخاطب على قدر فهمه  
 والله المستعان واحتج بعضهم من يميل الى صحة القول بالتقليد بل ويرى رجحانه  
 على درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد باوجه احدها انا نقطع ان ابا بكر  
 وعمر وسائر الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض ونقل  
 عن الاستاذ ابن فورك انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض  
 الا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية الثاني انه حكى عن بعض السلف  
 انه قال عليكم بدين العجائز وحكي عن الامام الفخر انه قال عند موته اللهم

ايمان العجائز وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لرجل سأله عن الاهواء  
 عليك بدين الصبي الذي في الكتاب ودين الاعرابي اودع ما سواهما الثالث  
 انا نجد بعض المقلدين اقوى ايماناً وارسخ اعتقاداً ممن نظر في علم التوحيد  
 قلت لا يخفى فساد ما تمسك به على كل موفق اما الثالث وهو رجحان ايمان  
 بعض المقلدين على ايمان من نظر فهو من المصادرة عن المطلوب لان جمهور الائمة  
 يرون وجوب النظر وتحريم الاقتصار على التقليد وبعضهم يرى ان لا ايمان للتقليد  
 اصلاً فكيف يدعى رجحانه وايضاً فما لا يدخل تحت فهم عاقل ان الجزم المستند  
 الى مجرد التقليد ومن لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساوياً للجزم الذي  
 نتجته البراهين بحيث لا يحتل النقيض بوجه من الوجوه ولعله اراد بعض من لم  
 ينظر من اولياء الله تعالى وخرقت في حقه العادة ووهب له من المعارف ما لا  
 يتوصل اليه بالنظر حتي صارت علوم الناظرين بالنسبة الى ما اعطى من العلوم  
 كلاً شيئاً واذا اراد هذا فليس هو من محل النزاع لان نزاعنا في المقلد وهذا  
 الذي ذكر ليس بمقلد بل هو كالتاظر في ان الحاصل له علم لا اعتقاد وتوقف  
 العلم غير الضروري على النظر انما هو بحسب العادة ويجوز في قدرة الله تعالى ان  
 يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضرورة بحيث لا ينتقر في تحصيلها الى نظر الا ان  
 تجوز مثل هذا الخارق الذي لم يعط الا للنادر من الاولياء لا يسقط وجوب  
 النظر في حق من لم يحصل له هذا المقام والذي جرت به العادة وامر به الشرع  
 تحصيل العلوم من طرقها المألوفة وهو الاجتهاد في النظر والتعلم من العلماء والتزام  
 التعب في الدرس والرحلة في طلب الفوائد وقد روى في الحديث لا يستطيع  
 العلم براحة الجسم واطلبوا العلم ولو بالصين وورد انما العلم بالتعلم وقال الله تعالى  
 لنبيه يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب بقوة وقال اكليمه موسى عليه السلام

وكتبنا له في الالواح الى قوله نخذها بقوة وقال جل وعلا فلولا نفر من كل فرقة منهم الاية وكان السلف الصالح يرحل احدهم لطلب الفائدة الواحدة مسيرة شهر ولقد سافر كلهم الله عليه انسلام مع ما اعطى من علم كل شيء للقاء الخضر عليه السلام حتى مسه التعب في ذلك وقال لقد نقينا من سفرنا هذا نصبا وان اراد بالايمان ما ينشأ عنه من اعمال البر وان بعض المقلدين يتحفظ من المعاصي ويلتزم من القيام بالاوامر ما لا يوجد في كثير من العلماء فسلم لان الارتفاع بالعلم انما هو بيد الله وليس بين العلم والعمل ربط عقلي الا ان هذا لا يقدر في وجوب العلم ولا في شرفه وليس العلم هو الذي حمل العالم على المخالفة حتى يقدر في شرفه ولا التقليد هو الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يدعى شرفه بل انما يحمل العلم في الحقيقة لو صاحبه التوفيق على الموافقة ثم ان هذا العالم المخالف بالجوارح هو احسن حالا من المقلد الموافق لان المقلد قال الجمهور بعدم صحة ايمانه فلا يكون له عمل ولقليل العمل مع العلم افضل من كثير العمل بلا علم بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم اصلا وقد شدد رهبان انصارى ومن في معانهم من الجهلة على انفسهم في الدنيا تشديدا عظيما ومع ذلك لا ينفعهم شيئاً في الآخرة ثم لو جئنا بعد المحاسن والاعمال التي اتصف بها اكثر العلماء من ائمة المسلمين ومشايخ الاولياء الذين هم قدوة المتقين وما لهم من العلوم ثم بثها تعليما وتأليفا وجهادا لكل مبطل حتى انقطع من كل جاهل ومبتدع التشوف الى الاختلاس من الدين لغاب في ادني مكرمة لهم جميع اعمال عامة المسلمين لكن مشاهدة هؤلاء المتشبهين باهل العلم وليسوا منهم وعزة وجود اهل العلم على الحقيقة هي التي جسرت الجاهل بمناقب من مضى من ائمة المسلمين على ذكر مترهي العامة في معرض ذكر العلماء الراسخين رضى الله عنهم ونفعنا بهم

وحشربا في زمرتهم . واما الثاني وهو ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليكم  
 بدين العجائز فلا دليل فيه ايضا على صحة التقليد لان مراد هذا القائل الامر  
 بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل علمه الى  
 من ليس اهلا للنظر كالعجائز والصبيان في الكتاب والاعراب اهل البدو وترك  
 ما حدثته المبتدعة من (١) القدرية والمرجئة والجبرية والروافض وغيرهم من لا وجود  
 له في اعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم وذكر امثلة ذلك على الاستيفاء  
 يطول . ولنذكر البعض ليتبين به المراد من ذلك ما حدثته المعتزلة من تقييد  
 ارادة الله جل وعلا بالطاعة وان الكفر والمعاصي لم يردهما الله تعالى وانما العباد  
 اوقعوا ما لم يرد الله جل وعلا ومعلوم ان هذه ضلالة لامستند لها وانما الذي  
 اشتهر في زمن السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف ولهج به الصغير والكبير والذي ذكر  
 والاتى والحر والعبد والحاضر والبادي حتى صار كأنه معلوم من دين ائمة  
 المسلمين ضرورة يلهج به من عرف معناه ومن لم يعرف وقوع الكائنات كلها  
 بارادة الله تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن حتى ان جهلة العصاة  
 يعتذرون عن معاصيهم بارادة الله تعالى ذلك منهم ولو اراد الله بهم خيرا لما عصوا  
 ونحو هذا ما انكره المعتزلة من جواز العفو عن مات مصرا على المعاصي وانكار  
 الشفاعة له وانكار خلق الجنة والنار ومثل هذا كثير في العقائد ويدل قطعا على

« ١ » قوله من القدرية اي القائلين ان للعبد قدرة اختيارية قوله والمرجئة اي  
 القائلين ان الوعيد الواقع في القرآن اوالسنة ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن  
 المعصية فأرجئوا النص اي اخروه والغوه عن الاعتبار قوله والجبرية اي القائلين ليس  
 للعبد قدرة اصلا وانه مجبور ظاهرا وباطنا قوله والروافض من رفضوا بيعة زيد بن علي  
 ابن زين العابدين بن الحسين بن علي حيث لم يوافقهم على التبري من ابي بكر وعمر  
 وقال لهم كانا وزيري جدي اه حامدي



هذا التأويل الذي ذكرناه اتيان عمر بن عبد العزيز بمثل هذا جوابا للسائل عن  
 الأهواء فكأنه قال له عليك في الدين بما كان عليه السلف الصالح وتلقاه منهم  
 الخلف ودع ما يناقض ذلك مما حدثه المبتدعة بل نقول هذه الالفاظ الذي  
 اغتربها من مال الى التقليد وحذر من النظر في التوحيد هي في الحقيقة حجة  
 عليه لا له لان علماء السنة رضى الله عنهم انما الفوا في علم التوحيد ليدينوا للناس  
 ما كان عليه السلف الصالح وصار لشهرته ووضوحه قبل ظهور البدع دينا  
 لعجائزهم وامائهم واهل بدوهم وصبيان كتابهم وزادوا بان حصنوه بالبراهين  
 العقلية التي تنتهي الى ضرورة العقل بحيث يخرج من انكرها من ديوان العقلاء  
 وبالادلة النقلية القطعية فيما تقبل فيه منهم رضى الله عنهم فهم جعلوا على حرز  
 دين الاسلام اسوارا لما قدمت جيوش المبتدعة التي لا تحصى كثيرة تريد  
 استلاب ذلك الدين وابداله بجهالات يهلك من اتبعها ثم لما اتت المبتدعة  
 بمعاول الشبهات لتهدم به اسوار الادلة وبسلام الاوهام والتخيلات لتجاوزها الى  
 حرز الدين بالغت العلماء رضى الله عنهم في الاحتياط للدين ونظرت بعين  
 الرحمة لجميع المسلمين فافسدت عليهم تلك الشبهات ونسخت لهم تلك الاوهام  
 والتخيلات باجوبة قاطعة لا يجد العاقل عن الاذعان لها سبيلا وانفقوا رضى الله  
 عنهم في جميع ذلك الذخائر التي حصلت لهم من الكتاب والسنة واصحاب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين هم القدوة لهذه الامة ولقد كان حرز الدين  
 محفوظا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ان يتجاسر عليه احد يروم الاختلاس  
 منه وانما تجاسر من تجاسر عند غيبته لكن لم يميت صلى الله عليه وسلم حتي ورث  
 علماء امته واهل سنته من المعارف ما يدفعون به كل عدو يريد الاختلاس من

احلّ امته في حرز ملته كالليث حلّ مع الاشبال في اجم  
 فحين قام الاعداء بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لهدم حصن الدين انفقوا في  
 تحصينه اعظم تحصين تلك الذخائر التي ورثوها واستعملوا آلة عقولهم في وجوه  
 انفاقها ولم تنزل ارباح تلك الذخائر من زيادة تلك المعارف تتوالى عليهم  
 وينفقونها عند الاحتياج اليها فهذا حال علماء اهل السنة الذين تكلموا في علم  
 التوحيد والنوافيه التاليف جزاءم الله افضل جزاء فبالله ايها المقلد الذي يستدل بما لم  
 يحط به علما من كان يقف لرد اهل البدع حين خاضوا مع كثرتهم وعظيم  
 احتيالهم في شبهاتهم ولهم المنزلة في الدنيا بحيث يتمكنون بها من سوق الناس الى  
 اغراضهم لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الواسخين واي دين يبقى ليجوز  
 او صبي او مقلد لولا بركة اولئك العلماء واي جهاد يوازي جهاد هؤلاء واي  
 رباط يماثل رباطهم وعكوفهم على استعمال العقول وتحميسها مدة الحياة على  
 الجولان فيما يحفظ دين المسلمين فمهما لاح لهم مخلص يريد شيئاً من الدين قابله  
 بشهاب من نيران البراهين فردوه خاسئاً لم يتقلب الا باعظم فضيحة واين هذا  
 الجهاد والرباط من جهاد السيوف وورباط الثغور الذي غايته حفظ نفس او مال  
 لا بد في الدنيا من فراقها وهذا حفظ دين لو ذهب لهلك الناس في عذاب جهنم  
 ابد الابدين وقد روى ان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني رضي الله عنه صعد  
 في زمن هيجان المبتدعة الى جبل لبنان وهو متعبد لاولياء الله تعالى وخلوة لهم  
 عن الناس فوجدهم هناك يتعبدون فقال لهم يا اكلة الحشيش هربتم الى هذا  
 الموضع لتعبدون وتركتم امة النبي صلى الله عليه وسلم في ايدي المبتدعة فقالوا  
 له يا ايها الاستاذ لا قدرة لنا على مخالطة الخلق وانف الذي اقدرك الله على ذلك  
 فانت اهله فرجع رضي الله عنه واشتغل بالرد على المبتدعة وألف كتابه الجامع

بين الجلي والحفي وروى ان الاستاذ ابا بكر بن فورك لما قرأ من العلوم ما قدر  
له اعتزل عن الناس للعبادة فسمع هانفاً يقول الآن اذ صرت حجة من حجج الله  
تعالى على خلقه صرت تهرب من الخلق فرجع الى التعليم . فان قلت اذا كان  
مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر معه ما تناولت عنهم فما بال اللفظ عدل به  
عن صريح المراد وذلك ان يقال في جواب السائل مثلاً عليك بما كان عليه  
الصحابة والسلف الصالح الى ان قال عليك بدين العجائز وعليك بدين الصبي  
الى آخره قلت سبب ذلك والله اعلم ان تلك المقالة صدرت منه في زمان  
هيجان البدع ويدل على ذلك سؤال الرجل عمر بن عبد العزيز عن الاهواء  
وكان الزمان اذ ذلك لم يخجل عن بقة السلف الصالح المعتنين بالدين وتعليمه  
للاهل والولد والامة والعبد حتى كان الجميع يعرفون ما يخصهم في دينهم اُكمل  
معرفة امثالاً لقوله تعالى يا أيها الذين امنوا قوا أنفسكم واهليكم نارا وليت  
أكابر علماء زماننا كانوا في معرفة السنن مثل اماء علماء السلف الصالح او نسائهم  
او صبيانهم فلما هاجت البدع وخيف على من هو ضعيف النظر ان يخرج الى شيء  
منها قيل له عليك بدين العجائز والصبيان لانهم انما اكتسبوه من تربية الصحابة  
والتابعين لهم باحسان والابتداع من قبلهم مأمون واهل البدع لا يقصدونهم  
بالمخالطة فامتوا من التلوث باقدار البدع على عقائدهم التي اتقنوها بما يحتاج اليه  
من البراهين على حسب ما اخذوه من السلف الصالح وفهموه من الكتاب  
والسنة لسهولة ذلك عليهم اذ هم عرب لم تستول على السننهم العجمة ولا صعدهم على  
قلوبهم وان الجمود ولا ظلمة الغباوة فعائدهم اسلم شيء واحسنه فلماذا امر ضعيف  
النظر ان ينتمي الى حرز دينهم المأمون لعدم المخالطة لاهل البدع ولو قوف ائمة  
زمانهم المتسمين في الانظار ولهم القوة العظمى في الذهن واللسان رضى الله

عنهم امام حرز دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال وتحملوا في ذلك رضي الله  
 عنهم من مشاق النظر والا ذاية في الانفس والمال ما يعظم الله به اجورهم ولو  
 قيل لضعيف النظر الذي حيرته الاهواء عليك بما عليه الصحابة رضي الله عنهم  
 لكان احالة على جهالة اذ كل من اهل البدع يدعي ان ما ينتحله هو مذهب  
 الصحابة رضي الله عنهم فكان من الحزم والصواب ما امر به علماء السلف من  
 الانتماء الى الحرز المأمون الذي وقفت ابطال العلماء لمناضلة اعداء الدين امامه  
 والضعيف اذا لم يدخل الحرز ووقف موقف الابطال خيف عليه ان يهاكمه العدو  
 لضعفه ولهذا مال الفخر في موطن الموت لحرز الضعفاء ودعا به لانه موطن  
 يتشتت فيه الفكر لعظم هولته فيخشى ان اقبلت فيه واردات الشبه ان يضعف  
 العقل عن دفعها واقل ما فيها تكدر العقل بظلمتها والزمان والفكر ضاقا في ذلك  
 الموطن الهائل عن حمل ذلك فدعا بصفاء المعرفة والحفظ مما يكدرها كما هو  
 شأن عجائز تلك الازمنة وضعفتهم لانهم عرفوا العقائد بما لا بد منه من أداتها  
 ولم يبحثوا عن الزائد ولا انتصبوا لمناظرة اهل البدع فصفت عقائدهم - تي ما توا  
 على ذلك هذا مراده والله اعلم . واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي فهو  
 دعاء بسلب المعرفة والعياذ بالله والانتقال الى ما هو ادني وفي ايمان صاحبه من  
 الخلاف ما علم والدعاء بمثله لا يرضاه عاقل ولو سلمنا انه اراد العجائز المقلدات  
 لوجب ان يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن وهو عدم خطور الشبهات  
 بالبال مضموماً الى كمال معرفته هو لتكون عقيدته اذ ذاك صافية عن كل  
 مكدر وقد يحتمل ان يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوج بحفظ  
 آراء الفلاسفة واصحاب الاهواء وتكثير الشبه لهم وتقوية ايرادها مع ضعفه  
 عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه ولقد استرقود في بعض

العقائد نخرج الى قريب من شنيع اهوائهم ولهذا يجذر الشيوخ من النظر في كثير من تأليفه قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن احمد المقرئ التمساني رحمه الله ورضي عنه من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبه اشد منه في الانفصال عنها وفي هذا ما لا يخفى انشد لي شيخني ابو عبد الله الابلي قال انشدني عبد الله بن محمد بن ابراهيم الزموري وقال انشدني يحيى الدين بن تيمية لنفسه شعرا

محصل في اصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم بلا دين  
اصل الضلالة في الافك المبين فما فيه فاكثره وحي الشياطين

قال وكان بيده قضيب فقال لو ادركت نحر الدين لضربته بقضيب هذا على رأسه اه قلت فاعل الفخر رحمه الله تعالى حضر له عند الموت من الشبه التي عسر عليه الانفصال عنها ما حمله الخوف منه ان تمى ان يكون في درجة الاعتقاد التقليدي لان رأيه فيه انه كاف وقد روى عنه انه انشد عند الموت شعرا  
نهاية اقدام العقول عقال واكثر سعى العالمين ضلال  
وارواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل ديانا اذى ووبال  
ولم نستفد من بجمنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال  
وكم من رجال قد رأينا ودولة فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا  
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فباتوا والجبال جبال

فعلى هذا الاحتمال يكون الفخر تمى لعظم الخوف الدخول في حرز المقلدين حقيقة او على معنى التلهف والندم على ما فات ويحتمل ان يكون مع هذا اراد بالمعجزات المعجزات المقصرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد اذ هو حال معجزات ذلك الزمان وما قبله من الازمنة الفاضلة كما قدمنا وبهذا تعرف ان هذا

الحرز في زماننا ليس بما مونا اذ لا اتقان فيه للعقائد ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الامر لعدم الاعناء بتعليم عقائد الدين لا سيما النساء والصبيان اما الاماء والعييد في زماننا فلا يقصدون بتعليم اصلا وكأنهم عند ما لكيهم حيوان بهيمي لا تكليف عليهم ولهذا تجد الجهل بكثير من العقائد في كثير ممن يتعاطى العلم من اهل زماننا فكيف بالعامية فكيف بالنساء والصبيان فكيف بالاماء والعييد اما اهل البادية ومن بعد عن سماع مطلق العلم فلا تسأل عن حالهم وتجد اذهان اكثر اهل هذا الزمان جامدة صعبة الانقياد للفهم مائلة ابدالما لا يعني ان نصحت لم تقبل وان علمت لم تتعلم وان فهمت لم تفهم وان فهمت نفلت منها فهمها عن قرب وان بقي شيء منه بطرت وجعلته سلما للدنيا والصحة الظلمة والتقرب اليهم الا من عصمه الله بفضله وما انذر وجوده اليوم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وبالجملة فهذا الزمان هو الذي هوّل امره في الاحاديث وحذر منه السلف الصالح وخافوا ان يدر كوه على غزارة علمهم وقوة دينهم وها نحن ادر كناه مع شدة ضعفنا علما ودينا والله المستعان فاما الاول وهو قوله مات ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ولم يعرفا الجوهر والعرض وكذلك سائر الصحابة رضوان الله عليهم فانا اعجب ان يذكر مثل هذا دليلا على التقليد من له ادني تمييز فاي مدخل للالفاظ المصطلح عليها في شيء من ادلة العقائد حتى يلزم من الجهل بشيء منها الجهل بشيء من الادلة وما اشبه هذا بقول من يقول ان الصحابة رضوان الله عليهم كانت تجهل المقصود من علم العربية لانهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل ولا المفعول ولا الحال ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية او كانوا يجهلون المقصود من فن البلاغة لانهم كانوا يجهلون الفاظا فيها احدها من بعدهم اصطلاحا وهل هذه الاقوال تصدر من

عاقل وإنما يصح له الاستدلال لو ثبت ان الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا الله الا بمجرد التقليد واعرضوا عن النظر الذي حض الله تعالى عليه في آي من كتابه وان ادلة العقائد التي لا تحصى كثيرة في القرآن كانت تمر عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها وصحة هذا عنهم مما ياباه كل مؤمن (١) وما اخرج من تعرض بمثل هذه النقيصة في علي منا صبيهم التي لا تلحق لعظيم الادب ولقد قطع ان اكابر علماء زماننا لم يحصل لهم من العلم بالدين وسننه ما حصل لادني امة من اماء الصحابة رضي الله عنهم ولا صبي مبرز من صبيانهم وكذا التابعون وتابعهم باحسان واقد ادرك على رضي الله عنه زمن المبتدعة والحمد لله بما لم يقدروا ان يجيبوا معه جوابا وحكي عنه رضي الله عنه انه قال لو اذن لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اضع على الفاتحة وقر سبعين بعيرا لفاعت وقال صلى الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها وقد نقل عنه رضي الله عنه في كل علم العجب العجيب حتى افتنت به طوائف من المبتدعة وادعى بعضهم فيه ما ادعته النصراني في عيسى عليه السلام ومن عجيب امره رضي الله عنه ان معضلات المسائل التي لا يتوصل الي جوابها الا بالانظار الدقيقة في السنين المتطاولة اذا سئل هو عنها اجاب عنها بديهة من غير تأمل ولا تعظيم لشأنها كأنها عنده سؤال عن الامور الضرورية كماكون الاثني مثلا اكثر من الواحد وقضاياه في ذلك مشهورة مسطورة في الكتب وتأمل جوابه رضي الله عنه نلى المنبر في الفريضة المنبرية وهي زوجة وابنتان وابوان وقوله على البديهة بلا تأمل ولا تأخر في ذلك الموقف الصعب صار ثمنها تسعا ثم أعرض على عقول اكثر

(١) وما اخرج الخ ما تجيبه اي ما احق هذا القائل لهذا الكلام وهو ان

الصحابة ماتوا الخ

الناس ذلك وانظر أين هم من ذلك وكذا فنواه في رجلين لاحدهما ثلاثة  
 أرغفة وللآخر خمسة هم عليهما ثالث فقدما له ما معها واستوعبوا ثلاثتهم ذلك  
 أكلا فلما قام عنهما جازاهما بثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة هي بيننا نصفين  
 وقال الآخر بل على عدد ارغفة كل واحد فحلف الاول ان لا يأخذ الا ما  
 أعطاه صميم الحق فرفعه الى علي رضي الله عنه فقال خذ ما اعطاك فقال ان  
 كان بصميم الحق فقال علي بديهة اذا ليس لك الا درهم واحد فقال كيف فقال  
 اكلتم ثلاثكم ثمانية ارغفة وقدر ما اكل كل منكم غير معلوم فتحملون على السواء  
 وثمانية على ثلاثكم تباينها فتضرب فيها فتصير اربعة وعشرين فتضرب ارغفة  
 كل منكما فيما ضربت فيه الثمانية المجموع فلك ثلاثة تضرب في الثلاثة التي  
 ضربت فيها الثمانية فذلك تسعة اكلت منها ثمانية وبقى لك واحد ولصاحبك  
 خمسة تضرب له في الثلاثة فذلك خمسة عشر اكل منها ثمانية وبقى له سبعة  
 فقد اكل لك الوارد جزأ ولصاحبك سبعة وانما وهبكما لذلك فاقسما ما منحكما  
 على قدر ما منحتماه وقد روى انه جاءته امرأة تشكوه قالت مات أخي وخلف  
 ستمائة درهم ولم يعطوني الا درهما واحدا فقال لها رضي الله عنه على الفور لعل  
 اخاك خلف من الورثة كذا وكذا وفي رواية انه قال لها لعل اخاك خلف  
 سواك زوجة واماً وابتين واثنى عشر اذ قالت نعم فقال ذلك حقك (١) لم يظلموك

« ١ » لم يظلموك لان اصل المسألة من اربعة وعشرين وتصح من ستمائة للزوجة  
 اثمن من ثمانية وللأم السدس من ستة والبنيتين الثلثين من ثلاثة وهي داخله في الستة  
 فتكتفي بها وهي مع الثمانية متوافقة بالانصاف فاضرب نصف احدها في كامل الآخر  
 يخرج اربعة وعشرون للزوجة ثلاثة وللأم اربعة والبنيتين ستة عشر يبقى واحد للعصبة  
 وهم اثني عشر اذ واختاراً للذكر مثل حظ الانثيين وهو منكسر مباين فتضرب عدد رؤوسهم



وامثال هذه مما روي عنه خارج عن الحصر فانظر هذا الادراك القدسي الفائق  
الذي صارت العلوم النظرية الصعبة ضرورية عنده كيف يكون ادراكه لما  
كثرت الشواهد عليه وامتلاء القرآن والحديث بأدلته وبه أولع وعليه ربي من  
لدن اثغاره وذلك معرفة المولى جل وعز ثم هو مع ذلك كله كان يقول في عمر  
رضي الله عنه لما مات مات اعرفنا بالله تعالى وقال سعيد بن المسيب رضي الله  
تعالى عنه ما رأيت أعرف من عمر . وفي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم رأي  
انه شرب لبنا حتي كاد الري يخرج من اظفاره واعطى فضلة ذلك اللبن لعمر  
وأول صلى الله عليه وسلم تلك الرؤية بالعلم وكان عمر رضي الله عنه مكاشفا لا  
يقدر بذهنه شيئا الا كان كذلك فاذا كان يرتسم في مرآة ذهنه الصافية مالا  
دليل عليه ولا اشارة فكيف يكون ذهنه بمعرفة من الكائنات كلها مطبقة على  
واضح الدلالة عليه جل وعز وانظر قوله رضي الله عنه لما اخبره النبي صلى الله  
عليه وسلم بفتنة القبر وسؤال الملكين ووصفتها فقال ايكون معي عقلي فقال نعم  
فقال اذن اكيفيهما فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن مصدق فانظر  
الى وثوقه رضي الله عنه بنظر عقله وعدم اكثراته بمناظرة من علمه مترق من  
علم اليقين الى عين اليقين وهم الملائكة ولم يخف ان يشغل فكره هول منظرها  
ولا فظاعة القبر الذي هو اول منزل من منازل الآخرة وهل تصدر هذه المقالة  
الا ممن مزجت معرفة الله تعالى بلحمه ودمه حتي تلاشي عنده كل ما سواه ولم

وهو خمسة وعشرون في اصل المسألة يخرج ستائة قدر التركة ومنها تصح فمن له شي في اصل  
المسألة اخذه مضروبا فيما ضربت فيه المسألة فللزوجة ثلاثة في خمس وعشرين بخمسة وسبعين  
وللام اربعة في ذلك بمائة وللبنتين ستة عشر في ذلك باربعائة وللعصبة واحد في ذلك  
بذلك لكل ذكر اثنان وللأخت واحد

يخف غيره وانظر قول النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن وهو الصادق  
 المصدوق وما ينطق عن الهوى وقال عليه الصلاة والسلام في عثمان رضي الله عنه  
 انه لتستحي منه ملائكة السماء وروى انه لم يكن يرفع رأسه الى السماء حياء من الله  
 وذلك ثمرة المراقبة التي هي ثمرة كمال المعرفة ورسوخ اليقين حتى كأنه يعاينه وقال  
 صلى الله عليه وسلم في ابي بكر رضي الله عنه لو كشف الغطاء عن ابي بكر  
 ما ازداد يقينا وقال ما فضلكم ابو بكر لكثير صلاة ولا صيام وانما فضلكم بشيء  
 وقر في قلبه وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل عليه السلام عن  
 فضائل عمر رضي الله عنه فقال لو لبثت فيكم ما لبث نوح في قومه الف سنة الا  
 خمسين عاماً ما وفيت بفضائل عمر وانه لحسنة من حسنات ابي بكر وما عسى  
 ان اعد من محاسن الصحابة وما أثرهم وبيكفي في رسوخ معارفهم وقوة ايمانهم قوله  
 تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها فانظر هذه الشهادة العظمى في  
 حقهم الصادرة من ملك الملوك العالم بخفيات الضائرو بيكفي في امامتهم لجميع  
 الخلق ولا يكون كذلك الا من بلغ المرتبة العليا في الاجتهاد قوله صلى الله عليه  
 وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولقد كانوا رضي الله عنهم متعرضين  
 لدعاء جميع الخلق الى الله تعالى واقامة حجة الله تعالى عليهم واليه المرجع في  
 ازمته في المسائل المعضلة وجميع الحوادث النازلة وقد اساء الفخر الادب في  
 حقهم وهي خلصة اخلاصها الشيطان منه فقال الصحيح عندنا ان المقلد من اهل  
 النجاة والا يلزمنا تكفيراً اكثر الصحابة والتابعين اذ نعلم بالضرورة ان اكثرهم لم  
 يكن عالماً بهذه الادلة فانظر هذه المقالة ما اشنعها وله زلات في العقائد معروفة  
 نبه عليها ابن التلساني وغيره وكان مقالته هذه مقالة من توهم ان العقائد انما  
 تعرف بالتمشيق باصطلاحات احدثها المتأخرون وصور تركيبات للادلة على

نهج اصول المنطق لم يعتن بها المتقدمون لان المقصود انما هو معرفة الحق بما  
 يستلزمه قطعاً فكيفما حصل بلفظ او بغير لفظ بتركيب مخصوص او غيره حصل  
 المقصود ولا حاجة الى زيادة والنفوس الزكية القدسية غنية في انظارها عن  
 تلك القوانين المصطلح عليها كلها بل عقل من استنبطها بالنسبة الى تلك النفوس  
 كنتقطة من بحار الدنيا كلها وقد سمعت بمض اجوبة علي رضي الله عنه على  
 البديهة فيما سبق وانما احدث المتأخرون من الاصطلاحات ما احدثوه لتخفف  
 المؤونة عليهم في التعلم والتعليم لا لان معرفة الحق موقوفة عليها والى هذا المعنى  
 اشار ابو بكر بن فورك بقوله لو لم يدخل الجنة الا من عرف الجوهر والعرض  
 لبقت خالية ونحن نقول بموجبه ونقول مع ذلك لا يدخل الجنة الا من هو  
 عارف بالله تعالى ولم يقلد في ذلك احدا عرف الجوهر والعرض ام لم يعرفهما  
 فليس في قول ابن فورك ما يدل على صحة التقليد ولا في عدم اطلاع الصحابة  
 على اصطلاحات احدثها المتأخرون ما يدل على انهم كانوا مقلدين ومن ظن  
 بالصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا في ايمانهم مقلدين فقد اعظم عليهم الفرية  
 وجهل قدرهم الاعظم وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم يذبون عن دينهم ودين  
 اباؤهم بالسيف وبغيره ويرضون بالموت وسبي النساء والذرية دونه فما رجعوا  
 الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصدق فكيف بالعرب المعروفين باعظم حمية  
 لدينهم واتقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من حواشي الاعراب فطالبوه  
 بالاية الدالة على صدقه فاظهر لهم ما قامت به الحججة عليهم ولقد كانوا يفهمون  
 الكلام العربي فهما وافياً بالمعاني حاوياً لمقاصد الخطاب والقرآن العظيم مملوء  
 بالحجج والبراهين التي لا تحصى كثرة ولقد اقام بينهم المعلم الاكبر المبعوث  
 لسياسة الخلق افصح الخلق والمعطي جوامع الكلم والشفقة التامة على عباد الله

صلى الله عليه وسلم ثلاث عشر سنة من غير قتال يوضع الاداة ويقوم الحججة الى ان ظهر الحق ظهورا لم يبق معه الا المعاندة مع كمال المعرفة وبالنزر اليسير من هذه المدة يحصل بتعليم الا لكن وذوي العي وقصور العقل من المعلمين للأبله والبليد من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده خروجا تاما فكيف ترى حال من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره البسيطة كلها بل من نوره اصل الانوار كلها ومن العقول كلها بالنسبة الى عقله كمن اخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما رواه وهب بن منبه واقدم كان اجاف ان عرب يسلم ويشاهد طاعته العلية فيفيض من حيثئذ بحقائق العلوم الجملة وغرائب الحكم الفاخرة ويرق طبعه وتهيئذ اخلاقه من نوره ولهذا قال جمهور الاصوليين والمحدثين ان الصحابي هو من اجتمع مؤمنا مع النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبته له مع ان هذا انقدر لا يحصل الصحة في حق غيره لغة ولا عرفا وما ذلك الا لما عرفت من ان اللحظة من مشاهدته صلى الله عليه وسلم يحصل بها من الانوار والبركات ما لا يقدر على حصره ويغيب في نور تلك اللحظة انوار العلماء كاهم غاية الامران القوم الذين شاهدوه رضى الله عنهم لما ان اشرفت عليهم انوار النبوة وتلاشت معها ظلمات الجهل والوساوس وخذت عندها نيران شياطين الجن والانس لم ينيهوا صريحا على دقائق الشبه وخفيات الامراض التي ابتلى بها من بعدهم لانها لم تطرق منيع ساحتهم ولا حلت برفيع جوارهم ولا لاح قزعها في صفاء شمسهم وارتفاع نهارهم وانما الناس في ذلك الزمان احد رجلين مؤمن نقي او كافر شقي واما ازمنتنا هذه فالسنة فيها بين البدع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الاسود فمن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم واخذه من العلماء الراسخين وما اندر اليوم وجودهم واعز لقاءهم لا سيما في هذا العلم مات على انواع

من البدع والكفر يات وهو لا يشعر واكثر اناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب وما ذلك الا لقرب هجوم اشراط الساعة الكبرى وقلة العلماء العاملين العارفين وانعدام المتعلمين الصادقين الفطنين وكثرة ابناء الدنيا المعجبين بآرائهم الضالين المضلين وتعرض الدجاجلة ممن اتى الى الرهبانية على غير اصل علم لقطع طريق السنة بحبائل نصبوها مزخرفة من حبائل مردة الشياطين نسأله سبحانه وتعالى حسن الخاتمة بفضلهم وكرمه واذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد فاضعف منه في غاية قول من قال النظر في علم الكلام حرام بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول ان حمل على ظاهره لانه مصادم للكتاب والسنة واجماع سلف الامة ويلزم هذا القائل ان يجعل الاوامر التي في الكتاب والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة اذ علم الكلام انما هو شرح لها والاجماع على بطلان ذلك بل يلزمه اشنع من هذا وهو ان يحرم قراءة القران اذ هو مملوء بالحجج والبراهين والرد على فرق الكفرة بعد حكاية اقوالهم وشبهها وذكرا مناظرة الانبياء مع اممها ولم يزد علماء الكلام من اهل السنة في كتبهم الكلامية شيئا على نهج القران من حكاية الاقوال الفاسدة وشبهها ثم ذكر البراهين القطعية لابطالها وقصارى الامر انهم احدثوا اصطلاحات تليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا حجرا جماعا في الاوضاع والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق بمصالح الاقضية الناثرات نعم لو اراد هذا القائل ان النظر في دقائق الشبه التي لا يتخلص منها الا بغرض عظيم يجرم على من هو بليد الطبع جامد القرينة بحيث يخشى ان يرسخ منها شيء في نفسه ويعجز عن دفعه تقرب اذ ليس ذلك من فروض الاعيان عندنا بل هو من فروض الكفاية وانما فرض العين في حق كل مكلف ان يعرف كل عقد من

عقود الايمان ببرهان ما وذلك سهل على كل من وفق  
 (ص) ويخشى على صاحبها الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي  
 العضلات كالقبر ونحوه مما يفتقر فيه الى قول ثابت بالادلة وقوة يقين وعقد  
 راسخ لا يتزلزل لكونه نتج عن قواطع البراهين)

(ش) الضمير في صاحبها يعود على حرفة التقليد يعني ان التصميم على  
 العقائد من غير تحصيلها بالدلائل لا يأمن صاحبه على تقدير صحة القول  
 بالتقليد من زواله عند عروض ادني شبهة وعلى تقدير ان يقابل ذلك ويكابر  
 نفسه بالتصميم اللساني فاني ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل الايمان مريض  
 متحير يقول لا ادري فيدخل في زمرة المناققين الذين يخالف سنتهم قلوبهم قال  
 الله تعالى في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اي لما مرضت قلوبهم  
 لم ينتفعوا بما في سنتهم وهذا المريض القلب المرتاب هو من القائلين في القبر  
 عند سؤال الملكين لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته اذ هذا حال قلبه  
 في حياته وعند موته واللسان في ذلك الموطن لا يترك كما في الدنيا ان يشيع بما  
 ليس في القلب قال ابن دهاق رحمه الله ورضي عنه في شرح الارشاد لما تكلم  
 على فتنه الملكين في القبر وساق الحديث وفي آخره واما المناقق او المرتاب  
 فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فيقولان له لا دربت ولا تليت  
 ويضربانه بالقمع من الحديد فيصيح صيحة يسمعا كل شي الا الجن والانس  
 وفي حديث الاثقلين الجن والانس وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر  
 في وصف الملكين انهما اسودان ازرقان ينحطان الارض بازيابهما ويطآن في  
 شعورها واعينها كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف قال رحمه الله  
 وهذه الفتنة فتنه القبر لا ينجو منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك النظر في

ادلة الرسالة والتوحيد ولذلك قيل النفاق نفاقان نفاق يعرفه صاحبه من نفسه وهو نفاق الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن في معناهم من الزنادقة ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه وهو ان يولد الرجل او المرأة بين ابوين مسلمين فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول الله فيقول نحو ما سمع اتباعاً وتقليدا لهم حتى لو تصور ان يولد بين النصرى لقال مثل اقوالهم اتباعاً لهم وتقليداً في ذلك من غير ان ينظر في خلقه ومن اى شيء خلق وكيف انتقل من طور الى طور ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (١) من عرف نفسه (٢) عرف ربه وربما يمر بباله التفكير في خلق الله فيرده الشيطان من الانس والجن فيقول له ان تفكرت فقد تشككت فيعرض عن النظر الى الموت فاذا بلغت الروح الحلقوم اتاه الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر ويشككه في دينه فيموت بشكك والعياذ بالله من ضرور الشكوك (٣) فاذا كان في القبر حتم على الافواه ونطق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان فان كان عارفاً نطق بالحق وان كان شاكاً غير عالم قال لا ادري وكذلك كان يقول بقلبه في حياته لا ادري وكان يطرقة الشك احياناً فلا يبحث عليه ولا يداوي مقام سريرته فاذا مات لحقه الندم حين لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه وهلك والعياذ بالله من سخط الله تعالى (وقوله) الى قول ثابت بالادلة يشير الى معنى قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة قال ابن دهاق رحمه الله لا معنى للثبوت في الحياة الا معرفة الحق ببرهانه والثبوت في الآخرة لا معنى له

«١» من عرف نفسه اي عرف كونها حادثة مخلوقة من نطفة وانه انتقل من طور الى طور «٢» عرف ربه اي عرف كونه موجداً للعالم قديماً ٠ ٣ ٠ فاذا كان اي المكلف من حيث هو سواء كان عارفاً او مقلداً فهو اعم مما قبله لانه في المقلد وكان بمعنى ثبت او حلّ

الا النطق على نحو ما كان يعرف لان العبد يبعث على نحو ما مات عليه وقد قيل في معني الآية غير هذا والله الموفق نسأله سبحانه أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة وأن ينيلنا من مراتب أوليائه وأحبابه في حياتنا وبعد مماتنا المراتب الفاخرة

(ص) ولا يغتر المقلد ويستدل على انه على الحق بقوة تصميحه و كثرة تعبده للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدة الأوثان ومن في معنهم تقليد الاحبارهم واتباعهم الضالين المضلين (ش) «١» يعني ان تصميم المقلد على الحق وعدم رجوعه عنه ولو نشر بالمناشير وكثرة عبادته لا يدل على انه على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه وتصميحه على الحق من حيث كونه حقا بل من حيث كون نشأته بين قوم يقولون ذلك والنشأة والمخالطة لها اثر عظيم في التصميم حقا كان المصمم عليه او باطلا بدليل ان مثل هذا التصميم يوجد كثيرا في ذوي الجهل المركب كعامة اليهود والنصارى ونحوهم واذا كان مجرد الوهم الكاذب له اثر في التصميم فما بالك بما فوقه ولهذا قالوا من جزم في قلبه بالحق ولم يدرك لذلك سبباً خاصا يرجع اليه فهو مقلد لا بصيرة له فاذا لا ملازمة بين الجزم الاعتقادي

١٠. يعني الخ اشارة لقياس حاصله انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني وحاصل ابطاله انا لا نسلم ان كل من كان مصمما على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس تصميحه بالحق من حيث كون المجزوم به حقا بان كان ثابتا بالدليل بل من حيث نشأته بين قوم يقولون ذلك هذا وظاهر كلام الشارح ان المستفاد من المصنف هو هذا القياس بعينه وليس كذلك لان الصغرى في قياس المصنف انا مصمم بعقائد ديني وفي قياس الشارح انا مصمم على الحق اي وهو ضد الباطل وايضا المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة الحق بالدليل والمقاد خال من ذلك فلا يدعيه وانما يدعي انه على الحق فالاولى مجازاة المصنف



وكون المجزوم به حقاً واذا انتفت بينهما الملازمة وجب أن يأتي بما بينه وبين الحق ملازمة ليميز ما هو عليه من الدين اهو من الحق ام من الباطل ليكون على بصيرة في دينه وليس في ذلك الا بالنظر الصحيح في البراهين فتعين النظر وهو المطلوب واما من زعم ان الطريق بدأ (١) الى معرفة الحق الكتاب والسنة ومحرم ما سواهما فالرد عليه ان حجتها لا تعرف الا بالنظر العقلي وايضاً فقد وقعت فيها ظواهر من اعتقدها على ظاهرها فقد كفر عند جماعة وابتدع ولا يحسن تأويلها الا الراسخ في علوم النظر المرتاض في علي اللسان والبلاغة واما من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن فيقال له الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخنوة وتناول الحلال والجوع والتقليل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة التعبد والذكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والذكر لمن لا يعرف مذكوره والنقوى لمن لا يعرف أمره وناهيه او طلب مباح لمن لا يعرف المبيح نعم لا ينكر ان الاستعانة بذلك بعد معرفة الله تعالى واحكام ما يتقرب به اليه سبب لرسوخ المعرفة والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب والترقي من مقام الايمان الى مقام الاحسان فالبحث عن ذلك فرع تحصيل اصل الايمان بالنظر الصحيح وتحصيل علوم يطول تتبعها والتقدم لمعاني الامور قبل اتقان اصولها وضبط طرقها عجلة (٢) وشهوة نفسانية توجب لصاحبها

٠ ١ ٠ . بدأ فعل ماض بمعنى ظهر جملة حالية وقوله الى معرفة الحق متعلق بطريق اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق ظاهرة الكتاب الخ وفي بعض النسخ بدء اي ابتداء قبل النظر العقلي وهذا يفيد ان معرفة الحق لها طريقان احدهما للابتداء والثانية للانتها مع انه ليس لها الا طريقة واحدة

٠ ٢ ٠ . عجلة خبر قوله والتقدم اي استعجال على تحصيل الشيء قبل اومنه

الفضيحة دنيا واخرى والا «١» فالبراهمة والنصاري قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة فلم يزدحم ذلك الا ضلالاً وكثيراً ما يغتر اصحاب هذه الطريق بالتخييلات الشيطانية او النفسانية نوماً ويقظة ويعدونها كرامات وهي في الحقيقة استدراج وزيادة لهم في انواع الضلالات فتسألهم سبحانه وتعالى ان يلهمنا رشد انفسنا وسنتعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق بين الكرامة والمعجزة ومن قال من اليهود ان طريق المعرفة الالهام وعنوا به ان النفس اذا تجردت للشيء وأزالت الشواغل البدنية ادركته فانها في اصل خلقها مستعدة لقبول المعارف فالرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل لا يحصل المطلوب الخاص الا مع حصول علوم اما ضرورة او غير ضرورة يترتب عليها المطلوب وهو النظر والتجريد لازمه وأضعف من هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في المؤمنين عامهم وخاصهم وان جميعهم حصلت له المعرفة وانما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك وانما قلنا ان هذا اضعف من القول الذي حكي عن بعض الهنود لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل وهذا لم يشترط شيئاً بل جعل المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه اسم الايمان وان مؤنة النظر لا يحتاج اليها وهذا قول لا خفاء في بطلانه وانعقاد الاجماع على خلافه اذ معلوم قطعاً ان عقائد الايمان ليست كلها ضرورة بل منها ما يفتقر الى دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه الامة المشرفة وحدها في العقائد اختلافاً كثيراً حتى انها افرقت على ثلاث وسبعين فرقة والمصيب منها فرقة واحدة ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم بأن جميعها في النار الا واحدة وايضاً فهذا

١٠٠ • فالبراهمة قوم من اليهود منسوبون الى رجل اسمه برهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة كاعتقاد النصاري ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العلم ونفي الرسالة

القول يؤدي الى ان حظه سبحانه على النظر في آيات كثيرة من كتابه العزيز  
وامره بذلك امر بتحصيل الحاصل وكذا ما قرره سبحانه في كتابه العزيز من  
ادلة العقائد كأدلة الوجدانية والبعث والنبوة تقرير لما هو معلوم لكل وهذا مما  
يأباه كل عاقل وايضاً فليس الخبر كالعيان ونحن قد شاهدنا كثيراً ممن لم يأخذ  
في هذا العلم وله نجابة في غيره من العلوم لا يحسنون العقائد تقليداً فضلاً عن  
ان يحسنوها بالنظر بل وشاهدنا كذلك بعض من اخذ في هذا العلم ولم يتقنه  
اما العامة فاكثرهم ممن لا يعتني بحضور مجالس العلماء ومخالطة اهل الخير يتحقق  
منهم اعتقاد التجسم والجهة وتأثير الطبيعة وكون افعال الله تعالى معللة لغرض  
وكون كلامه جل وعلا حرفاً وصوتاً ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر ونحو  
ذلك من اعتقادات اهل الباطل وبعض اعتقاداتهم اجمع العلماء على كفر معتقديها  
وبعضها اختلفوا فيه وكثير من اهل البادية ينكر البعث ولقد أخبرني بعض من  
أثق به انه سمع ذلك صريحاً منهم قال وبعضهم ممن يحفظ لفظ القران ولقد  
حكى لي بعض أصحابنا مثل ذلك ممن لا يظن به ذلك ممن يتعاطى العلم بلسان  
وله أصل في رياسة العلم قال وصرح لي بأن رأيه وعقيدته والعياذ بالله منه  
ومن عقيدته نفي المعاد البدني كراي الفلاسفة ابعدهم الله تعالى واخلي منهم  
الارض قال وجادلته في ذلك مراراً فطبع على قلبه ولم يقبل وأظن ان المصيبة  
جاءت الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة قبل اتقان علم التوحيد على  
شيخ عارف وهذا شأن المتشدين الخائضين فيما لا يعنيههم قبل اتقان ما يعنيههم  
وزادوا على العامة بالجدال في الباطل والتكبر على الانصاف للحق ومن ثم حرموا  
سأ صرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق اللهم ادخلنا في زمرة  
المفلحين في الدنيا والآخرة ولا تهلكنا مع الهالكين يا ارحم الراحمين وبعض

المقلدين ينطق بكامتي الشهادة من غير ان يعرف معناها ولا ان يميز الرسول من المرسل وفي مثله وقعت اجوبة علماء بجاية (١) وغيرهم من المحققين ان مثل هذا لا يضرب له في الاسلام بنصيب والعقل في الحقيقة من انصف من نفسه فوالله لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة العلم واهله لما كنا نحسن عقائد الايمان بمجرد التقليد فضلا عن النظر (٢) ولكننا في اودية من اعتقادات اهل الباطل نهيم فيا عجباً لعقل يجهل الضروريات حتى لم يشعر بحال نفسه قبل مخالطة العلم ولا اشعر بحال العوام ومن اعرض عن النظر جملة ولقد الف علماء السنة رضي الله عنهم كابن ابي زيد وابن الحاجب وغيرهما تأليف مختصرة اقتصرنا فيها على سرد العقائد مجردة عن الادلة لتحفظها العامة ومن قصر عقله عن النظر ليرتقوا من معرفتها تقليداً الى البحث عن ادلتها وما ذاك الا انهم راوا اكثر العامة لا يحسن العقائد ولو بالتقليد فارادوا من نصيحتهم ان ينقلوهم من مرتبة يخشى عليهم فيها ان يكونوا على اعتقاد مجمع فيه على الكفر الى مرتبة مختلف فيها واعلمها تكون سلماً الى المعرفة وبالجملة فاهل النظر لم يصلوا كلهم الى الحق وانما وصل القليل فكيف من لم ينظر وما ذاك الا لما علم ان احكام الوهم ورسوخ العوائد والمالوفات تزامم النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق عنها الا بعسر ليس فوقه عسر ولولا التوفيق الالهي والتأييد الرباني لما ادرك الخلق شيئاً من معرفة من لا تكفيه العقول ولا تحده الاوهام ليس كمثل شئ وهو السميع البصير ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من احد ابداً فان قلت قد نقل عن

١ . بجاية بكسر الباء وفتح الياء بلدة بالمغرب . ٢ . ولكننا الخ الاودية جمع واد هو المحل المنخفض الواسع الذي هو بمنزلة الهلاك وقوله من اعتقادات الخ بيان للاودية وقوله نهيم اي نسير ولا ندري اين نتوجه

القاضي ابي بكر بن الطيب رضي الله عنهما انه قال لا يوجد مؤمن الا وهو عارف  
 بالله الا ان احوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القرينة على ان يعبر على ما في  
 قلبه ويبرهن عليه ومنهم من عرف الله يقيناً ولا قدرة له ان يعبر على ما في قلبه  
 ونقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل وانه غرر معرفة وجوده  
 في خلقه وما اقيم من الادلة على ذلك انما هو استدلال على انواع الضرورة وظاهر  
 هذا عين ما انكرت . قلت ليس هذا عينه ولا يدل عليه اما قول القاضي فهو  
 جار على اصله واصل الجمهور من ان التقليد لا تحصل معه حقيقة الايمان وانما  
 تحصل مع المعرفة ولهذا كانت حقيقة الايمان عند القاضي هو التصديق التابع  
 للمعرفة واحترز بقوله التابع للمعرفة من التصديق التابع للاعتقاد التقليدي او التابع  
 للظن او الشك او الوهم فمعنى قوله لا يوجد مؤمن الا وهو عارف بالله تعالى  
 لا يوجد مؤمن شرعاً اي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق وما في نفس الامر  
 لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر الا وهو عارف اي فمن ليس بعارف كالمقلد  
 ونحوه فليس بمؤمن عند الله سبحانه وتعالى فالتقصر في لفظه قصر افراد رداً على  
 من يتوهم اشتراك العارف والمقلد مثلاً في صدق حقيقة الايمان فنبه بقصر  
 المؤمن على العارف على خروج غير العارف من حقيقة الايمان هذا اذا نظر  
 في اللفظ بطريق فن البلاغة وان نظريه بطريق فن المنطق فهو في  
 قوة قضية كلية موجبة قائمة كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية  
 يلزمها بعكس النقيض الموافق كل من ليس بعارف فليس بمؤمن وبالعكس  
 النقيض المخالف لا شيء من غير العارف بمؤمن تجعله كبرى لقضية صادقة وهي  
 قولنا كل مقلد فهو غير عارف ينتج من الاول لا شيء من المقلد بمؤمن واخرى  
 من كانت حالته دون درجة التقليد الصحيح كما هو حال كثير ممن ينطق

بكلمتي الشهادة وأما قول القاضي فمنهم قوي القريحة الى آخره فيبين لان  
 المعرفة محلها القلب وسببها العادي وهو النظر عقلي أيضاً والنطق باللسان لا اثر  
 له فيهما فلهذا لم يكن شرطاً فيها بل المقصود حصول العقائد في القلب بأدلتها  
 المنتجة لها عقلاً قدر أن يعبر عن ذلك من حصلت له ام لا ولا ريب في  
 حصول حقيقة الايمان لمثل هذا وليس نزاعنا فيه وإنما نزاعنا في ان المعرفة هل  
 يقول القاضي انها حاصلة لكل من نطق عليه نحن اسم الايمان بناء على الظاهر  
 ام لا وعلى القطع ان هذا مما لا يقوله القاضي ولا غيره بل كل عاقل يجوز فيمن  
 يظهر الايمان ان يكون فيه مقلداً أو ظاناً أو شاكاً أو متوهماً بل ويجوز ان يكون  
 كافراً زنديقاً بل لو نطق مظهر الايمان بأدلته واتقن براهينه لما قطعنا في حقه  
 بالايمان ولا المعرفة لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات اوجبت له شكاً ولم يبدها لنا  
 او حفظ تلك الأدلة تقليداً ولم يتحققها الا ان قرأنا الاحوال تغلب الظن باحد  
 الامرين وبالجملة فالايان لما كان مرجعه الى المعرفة والمعرفة من السرائر والله  
 سبحانه متوليها فلا تعرف الا من قبله ولهذا زجر النبي صلى الله عليه وسلم سعدا  
 رضي الله عنه عن جزمه بالايمان في حق الرجل الذي امسك النبي صلى الله عليه  
 وسلم عن اعطائه فقال له سعد مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمناً بفتح  
 همزة اراه اي اعلمه فقال صلى الله عليه وسلم او مسلماً باسكان الواو على الاضراب  
 عن قوله الى الحكم بالظاهر فكأنه قال بل تراه مسلماً فما بالك تقطع بايمانه  
 لانه من الباطن الذي لا يعلمه الا الله عز وجل والحديث خرجه البخاري ومسلم  
 وغيرها هذا كله في حق الغير المظهر للايمان واما الانسان في نفسه فهو اعرف  
 بجاله ان كان عاقلاً ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه فهو في درجة التقليد  
 المختلف فيها ويتوهم انه في درجة المعرفة ولهذا قال بعض الأئمة من ظن انه عرف

ولم يدر كيف عرف فلم يعلم ومنهم من لم ينتن العقائد ولو بدرجة التقليد وهو  
 كثير وهذا الذي حملنا عليه قول القاضي من ان مراده بالمومن المؤمن عند الله  
 وفي شرعه لا من نطق عليه نحن لفظ المؤمن بناء على الظاهر قد صرح بمعناه  
 شرف الدين بن التمساني في شرح العالم حيث تعرض لمن يحكم عليه بالايمان  
 ومن لم يحكم عليه بالكفر فنقل عن القاضي ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى  
 المعرفة والتصديق بانقلب قال فالكفر يرجع الى الجهل بما شرط علمه في الايمان  
 اجماعاً أو التكذيب به وكذلك الاعراض عن النظر في التوحيد كفر لما يلزمه من  
 الجهل وكذلك الشك والظن فانها يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد عند القاضي  
 ومن تابعه من الجمهور كذلك فانظر عزوه كفر المعرض عن النظر والمقلد الى  
 القاضي والجمهور ينبئك ان القاضي والجمهور لا ينعان وجودهما بل ايمانها واماما  
 نقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل الخ فان ارادوا ان  
 النظر في معرفته تعالى ينتهي الى الضرورة فسلم لان معرفته جل وعلا بل  
 ومعرفة جميع عقائد الايمان انما هي بالبراهين والبراهين لا بد وان تنتهي الى  
 مقدمات ضرورية والا لزم التسلسل ولم تنتج القطع الذي كلفنا به في العقائد  
 وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل بدأ بحيث لا يفتقر الى نظر اصلا فلا  
 خفاء في بطلان هذه المقالة وقد اختلف الائمة بعد تحقيق الاستدلال على  
 حدوث العالم ببرهانه هل دلالة بعد على وجود محدثه ضرورية واليه ذهب الفخر  
 ام نظرية يحتاج معها الى ضمنية شيء آخر واليه ذهب امام الحرمين وجماعة من  
 المحققين على ما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا كان هذا الخلاف بعد علم  
 الحدوث للعالم المتضح بحسب الظاهر دلالة في اظهر العقائد وهو علم وجوده جل  
 وعلا الذي اتفقت عليه جميع العقلاء الا من لا يعتد به ولئن سألتهم من خلق

السموات والارض ليقوان خلقهن العزيز العليم فكيف باغمض منه ولئن سلمت  
الضرورة في هذه العقيدة الواضحة تسليماً جدلياً وان كل مظهر للايمان لا يقلد فيها  
فمن اين تلزم الضرورة في سائر العقائد المشتربة في الايمان وقد علم تشتت انظار  
العقلاء فيها ووقوع الغلط فيها لاكثرهم ولم يوفق لاصابة الحق فيها الا الاقل  
والحق في المسألة كان اوضح من ان يفترق معه الى مثل هذا الطول لكن قد  
يضاير الى بيان الواضح بسبب خفائه لجمود القرايح نسأله سبحانه ان يرينا الحق  
حقاً ويوفقنا لاتباعه وان يرينا الباطل باطلاً ويعيننا على اجتنابه

✽ فصل ✽ ينبغي ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائل الفصل مقدمتين تمس  
الحاجة اليهما (١) المقدمة الاولى في حد علم الكلام وبيان موضوعه وفي تفسير الفاظ  
تستعملها العلماء في هذا العلم اما حقيقة علم الكلام فهو العلم باحكام الالهية  
وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصاً به  
وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك هكذا حده الشيخ ابن  
عرفه قال فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية على اهل  
كل قطر يشق الوصول منه الى غيره وحده ابن التلساني بانه العلم بثبوت

(١) المقدمة الاولى الخ مقدمة علم من حيث احتوائها على الحد والموضوع وترك  
الغاية وهي نصحيح الايمان والاسم وهو علم اصول الدين وعلم التوحيد وعلم الكلام  
والحكم وهو الوجوب العيني على كل مكلف والواضع وهو ابو الحسن الاشعري ومن تبعه  
بمعنى انهم دونوا كتبه وردوا الشبه والافعالوم انه جاء به كل نبي والمسائل وهو القضايا  
المتبته فيه بالبراهين العقلية والنقلية والاستمداد وهو مستمد من الكتاب والسنة والنسبة  
وهي انه اصل لعلوم الدين وما سواه فرع عنه والفضل وهو انه اشرف العلوم لكونه متعلقاً  
بالله ورساله وما يتبع ذلك وهي مقدمة كتاب ايضاً من حيث احتوائها على الفاظ يتوقف  
الشروع في ذلك الكتاب عليها اه حامدي



الالهية والرسالة وما يتوقف معرفتها عليه من جواز العالم وحدوثه وابطال ما  
 يناقض ذلك ورده الشيخ ابن عرفة بفساد عكسه لخروج احكام المعاد واما  
 موضوعه فهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجد لها وصفاته  
 وافعاله . واما تفسير الالفاظ المحتاج اليها في هذا العلم فمنها لفظ العالم بفتح اللام  
 ومعناه كل ما سوى الله تعالى ومنها لفظ الازل ويعنون به نفي الاولية اي ليس  
 له اول ومنها قولهم ما لا يزال ويعنون به ماله اول وهو ضد الازل ومنها  
 القديم ويعنون به الموجود الذي لا اول لوجوده ويسمونه ايضا ازليا ومنها لفظ  
 الدائم ويعنون به الموجود الذي لا ينقضي وجوده أي لا يلحقه عدم ويسمونه ايضا  
 الابدي ومنها لفظ الحادث ويعنون به ما وجد بعد ان كان معدوما ومنها لفظ  
 الجوهر ويعنون به ما كان جرمه يشغل فراغا بحيث يمتنع ان يحل غيره حيث حل  
 وهو معنى التميز وذلك كالانسان والحجر لا كالعلم واللون فان كان الجوهر دقيقا  
 بحيث انتهى في الدقة الى انه لا يقبل الانقسام بوجه فهو المسمى بالجوهر الفرد وان  
 كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ويسمى كل واحد من أجزائه جسما ولهما  
 يمتنعون من تسمية الدقيق جسما حال انفراده أما اذا انضم الى غيره سمو كل  
 واحد منهما جسما لان حقيقة الجسم المؤلف وكل من الجوهرين عند الاجتماع  
 يصدق عليه أنه مؤلف ومنها لفظ العرض ويعنون به ما كانت ذاته لا تشغل  
 فراغا ولا له قيام بنفسه وانما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر كالعلم الذي يقوم  
 بالجوهر والحركة والسكون فانها لا تشغل فراغا بل الفراغ الذي يشغله الجوهر  
 قبل اتصافه بها هو الفراغ الذي يشغله مع اتصافه بها من غير زيادة ومنها  
 الاكوان ويعنون بها اعراضاً مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع  
 والافتراق ومنها لفظ الواجب ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه اما

بالضرورة كالتميز للجوهر واما بالنظر كوجوده تعالى وثبوت صفات ذاته ومنها لفظ المستحيل ويعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كوجود الضدين في محل واحد وزمان واحد أو نظرا كوجود الشريك له جل وعلا ومنها لفظ الجائز ويعنون به ما لا يلزم من تصور وجوده ولا عدمه محال لذاته اما بالضرورة كوجود زيد ونحوه واما بالنظر كالثواب للمطيعين والعقاب للكافرين واحتراز بقوله لذاته من صيرورة الجائز واجبا لامر خارج عن ذاته وهو تعلق علم الله تعالى بوجوده كالجنة والنار أو مستحيلا لتعلق علم الله بعدم وقوعه كوجود الثواب للكافرين وحصول العقاب للمطيعين . المقدمة الثانية اعلم أن الاستدلال على أربعة اضرب الاول الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال بمس النار مثلا على احتراق المسوس الثاني عكسه وهو الاستدلال بالسبب على السبب كالاستدلال باحتراق الشيء مثلا على مس النار له ومن الاستدلال بوجود الاثر على وجود المؤثر الثالث الاستدلال بأحد مسببي سبب واحد على المسبب الآخر كالاستدلال بغليان الماء المركب في آنية على النار مثلا على حرارته فان غليانه وحرارته مسبيان على سبب واحد وهو مجاورة النار الرابع الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر كالاستدلال بوجود كونه جل وعلا عالما على وجوب قيام العلم به ومنهم من ردّ هذا الى القسم الثاني وهو الاستدلال بالمسبب على السبب وحصر الاستدلال في الثلاثة الاول فاذا عرفت هذا فالذي يصلح من هذه الانواع لمعرفة تعالى النوع الثاني والرابع أما الاول وهو الاستدلال بالسبب على المسبب فمحال في حقه تعالى لوجوب وجوده فيستحيل أن يكون له سبب وبعين هذا يبطل في حقه القسم الثالث (ص) اذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة فأقرب شيء يخرجك

عن التقليد بعون الله تعالى ان تنظر الى اقرب الاشياء اليك وذلك نفسك قال  
الله تعالى ( وفي انفسكم افلا تبصرون ) فتعلم علم الضرورة ( ١ ) انك لم تكن ثم  
كنت فتعلم ان لك موجداً اوجدك لاستحالة ان توجد نفسك والا لا يمكن ان  
توجد ما هو اهون عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان  
وانما قلنا هو اهون عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التهافت والجمع بين  
متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله  
فاذا كانت ذاته نفس فعله لزم المخذور المذكور

( ش ) الاشارة بهذا راجعة الى مضمون ما سبق وهو ضعف التقليد  
والحشية على صاحبه وكيفية النظم الاستدلال بالنفس ان نقول انا لم اكن ثم  
كنت او انا وجود بعد عدم او انا حادث وكلها بمعنى واحد وكل من لم يكن ثم  
كان او كل موجود بعد عدم او كل حادث فله موجد اوجده فينتج هذا البرهان  
انا لي موجد اوجدني اما المقدمة الاولى وهي الصغرى فلا تفتقر الى دليل لانها  
معلومة بالضرورة لان كل عاقل لا يرتاب في ان هيئته المخصوصة التي هو عليها  
وبها تحققت حقيقته الانسانية مثلاً كانت معدومة ثم كانت واما المقدمة الثانية  
وهي الكبرى الحاكمة بافتقار كل حادث الى محدث بكسر الدال فمنهم من يدعي  
انها ضرورية لا تفتقر الى دليل حتى قال الفخر في العالم ان العلم بها مركز في  
فطرة طبائع الصبيان فانك اذا لطمت وجه الصبي من حيث لا يراك وقلت له  
انما حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك بل في فطرة البهائم فان  
الحمار اذا احس بصوت الحشبة فزع لانه يقرر في فطرته ان حصول صوت

« ١ » انك الخ اي وكل من لم يكن ثم كان لا بد له من موجد فقد ذكر المصنف  
الصغرى وحذف الكبرى وقوله فتعلم ان لك الخ هو النتيجة اه حامدي

الخشبة بدون الخشبة محال ومنهم من يقررها بوسط اي بدليل فيقول ان  
 الحادث اذا حدث في الوقت المعين فالعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي  
 وجد فيه بأوقات او تأخره عنه بساعات فاخصاصه بالوجود في ذلك الوقت  
 بدلا عن العدم المجوز يفتقر الى مخصص والا لكان احد (١) الامرين المتساويين  
 مساويا لذاته راجحا لذاته وهو محال ضرورة فتعين ان يكون الترجيح للوجود بدلا  
 عن العدم بمرجح منفصل عن الحادث وهو الفاعل المختار جل وعلا هذا ان قلنا  
 ان الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن متساويان وهو المختار اما ان قلنا ان العدم  
 اولي بة من الوجود لقبوله اياه بلا سبب فظهر في الاحتياج الى الصانع لئلا يلزم  
 ترجيح الوجود المرجوح بلا مرجح والصحيح ان العلم بتلك المقدمة الكبرى نظري  
 الا انه يحصل بنظر قريب كما قررناه الان ولاجل قربه ظن قوم ان ذلك العلم  
 ضروري واما مبالغة الفخر الرازي بانه في فطرة الصبيان فمنوع عمومة في جميعهم  
 وان اراد في فطرة اكثر مميزيهم فمسلم لكن لا نسلم انه لا علم لمميزيهم الا  
 الضروري حتى يلزم ما ذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون عن علوم نظرية  
 لاسيما القرينة التي لا تعارضها شبهة ويتحضر العقل فيها واما المبالغة انه مركز  
 ايضا في فطرة البهائم بدليل ما ذكر في صوت الخشبة فمن اعجب ما يذكر ان  
 البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار او حيوان غيره لم يضرب  
 قط بخشبة لم ينفر من صوتها البتة ولكن اذا تكور عليه ذلك التألم عند

١ الامرين هما الوجود والعدم وقوله والا الخ اي والا نقل انه يفتقر بل قلنا بعدم  
 الافتقار وقوله لكان احد الامرين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود  
 فيه والمراد باحدهما الوجود وقوله مساويا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل  
 ذاته لا لامر خارجي وقوله راجحا اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو محال ضرورة  
 اي لا فيه من الجمع بين متنافيين وهو كون المساوي الذي هو غير راجح راجحا اه حامدي

ساعها تخيل من حسها الألم لمقارنته المؤلم وعدم التمييز والانفكاك في خياله كما أن السليم ينفر من الحبل المبرقش لمقارنته الأذى عنده لهذا الشكل وهذا من الخيالات لا من التمييز العلمي والله أعلم قال معناه شرف الدين بن التلمساني وهذه الطريقة أعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب طريقة من يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة عول امام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث الى الصانع فقول الامكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين وقيل مجموعهما (١) وقيل الامكان بشرط الحدوث والحق أن كلا طرق موصلة الى العلم بالصانع وهي اما أن تعتبر في الذوات او الصفات فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب اربعة في اثنين فان اسقط منها طريق الامكان بشرط الحدوث لانه يرجع في الصورة الى طريق الاستدلال لمجموع الامكان والحدوث سقط بسببه من الثمانية طريقان فتبقى ستة طرق وكذا عددها الفخر في الاربعين وعددها في المعالم اربعة لانه اسقط منها الطريقين الاخيرين لتركبهما من الاولين والفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين غيره من الطرق ان العلم بحدوث العالم يتاخر في طريق الامكان المجرد عن العلم بالصانع وفي غيره يتقدم ويانه انا اذا حققنا ان العالم ممكن وجوده وعدمه لا ارجحية لاحدهما على الآخر بذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته وكل ما ليس له

١ وقيل مجموعها الخ ونقول على هذا والذي بعده العالم ممكن حادث وكل ما هو كذلك فله صانع فعلى القولين الاخيرين هيئة الدليل واحدة كما سيأتي للشارح ولا نقول على الاخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما كان كذلك فله صانع اه حامدي

الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد ان يكون واحب الوجود  
 لذاته والا لا فنقر الى ما فنقر اليه العالم ودار او تسلسل على ما سيأتي ان شاء  
 الله تعالى بيانه في دليل قدم الصانع والدور والتسلسل محالان فثبت العلم بوجود  
 مؤثر واجب لذاته فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان يكون  
 صانعا بالضرورة الذاتي فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما نقول الفلاسفة واحتمال  
 ان يكون صانعا بالاختيار فيكون العالم حادثا فيحتاج الى دليل آخر لاثبات هذا  
 المطلب اعني مطلب حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود الصانع الذي  
 نظرك فيه ونظر الفيلسوف واحد وانما تتفرد عنه بهذا الطلب الثاني فانه لم يهتد  
 هو اليه فتقول صانع العالم اما ان يكون اوجبه لذاته او اقتضاه بطبعه او اوجده  
 باختياره وجهات التأثير منحصرة في هذه الالوجه الثلاثة ووجه الحصر ان كل  
 مؤثر لا يخلو اما ان يصح منه الترك اولا والاوّل الفاعل المختار والثاني اما ان  
 يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع اولا والاوّل الطبيعة والثاني العلة ثم  
 نقول لا جائز ان يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا  
 مقتضيا لها بطبعه لان ما يؤثر كذلك لا يجوز ان يخصص مثلا عن مثل  
 لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة وفاعل  
 العالم قد خصص مثلا عن مثل فتعين ان يكون موجدا بالاختيار فتقول حينئذ  
 العالم موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث اذ اختيار وجوده يستلزم سبق  
 عدمه والا كان تحصيل الحاصل في الوجود وثبوت ممكن مما لا يصح كونه في العدم  
 فينتج العالم حادث فانت ترى كيف تأخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة  
 عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق  
 (قوله) فتعلم ان لك موجدا اوجدك يعني غيرك بدليل ما بعده وهذا نتيجة

الدليل المذكور الا انه استغنى فيه بذكر المقدمة الصغرى وهي قولنا انالم اكن ثم  
 كنت وحذف الكبرى وهي قولنا وكل من لم يكن ثم كان فله موجد أو جده للعلم  
 بها (قوله) لاستحالة أن توجد نفسك يعني انك لما احتجت الى مرجح لوجودك  
 على عدمك السابق لزم أن يكون ذلك المرجح غيرك (قوله) والا لا يمكن أن  
 توجد ما هو أهون عليك من نفسك تقريره أن تقول لوامكن ان توجد  
 نفسك لامكن ان توجد ذات غيرك والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة  
 ان القدرة على اختراع احد المثليين قدرة على اختراع مثله فالممكنات متساوية في  
 الامكان المصحح لتعلق القدرة بالقدرة على ايجاد بعضها اختراعاً قدرة على ايجاد  
 جميعها والى بيان الملازمة أشار بقوله لمساواته لك في الامكان أى لمساواة غيرك  
 لك في الامكان وأما بطلان التالى وهو أن ايجاد الانسان ذات غيره ممتنع فلا  
 يفتقر الى بيان لان كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك (قوله) وانما قلنا  
 ما هو أهون عليك لما اشتملت الملازمة على دعوتين احدهما أن من أمكن أن  
 يوجد نفسه أمكن أن يوجد غيره الثانية أن ايجاد غيره أهون عليه من ايجاد  
 نفسه احتاج الى الاستدلال عليها فاستدل على الاولى بقوله لمساواته لك في  
 الامكان واحتج هنا على الثانية فبين أن وجه الاهونية في ايجاد الغير سلامته من  
 محال يختص بايجاده نفسه وهو الجمع بين امرين متنافيين من حيث انه يجب ان  
 يتقدم على نفسه لكونه فاعلاً لها والفاعل قبل فعله ضرورة ويجب تأخره لكونه  
 عين فعله وهو قول متهافت أي متساقط ومنه تهافت الفراش في النار اي  
 تساقط

(ص) (١) فان قلت كيف اعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت ماء في صلب ابي

(١) فان قلت الخ ابطال للمقدمة الصغرى السابقة في المتن القائلة انالم اكن

وكذا ابي في صلب ابيه وهلم جرا غاية الامر اني اعلم ضرورة تحولي من صورة الى صورة لا من عدم الى وجود كما ذكرت (١) فالجواب ان ذاتك الان اكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعاً فتعلم على الضرورة ان ما زاد كان معدوماً ثم كان واذا كان معدوماً ثم وجد فلا بد له من موجد فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة الى غيره

(ش) هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت وتقريره ان يقال لا نسلم اني لم اكن ثم كنت قولكم ان ذلك معلوم بالضرورة ممنوع وسند المنع اني اعلم ان مادتي التي تكوّنت منها كانت ماء في صلب ابي وكذا مادة ابي التي تكوّن منها كانت ماء في صلب ابيه ولعل الامر كان هكذا الى غير نهاية واذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال غاية الامر اني اعلم ضرورة تبدل الصور على لا سبق العدم لذاتي ودليلكم مبني على ان نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على ان صورتها لم تكن ثم كانت اجاب بما حاصله ان الذات من باب الكل المجموعي والماهية المركبة ومن لا زهبا انعدامها بانعدام جزئها ومن المعلوم ضرورة

ثم كنت وابطال لمكونها ضرورة وحاصله انا لا نسلم ان العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها مثلاً القمخ يجعل دقيقاً ثم خبزاً ثم يصير عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو الصور وكذا انا كنت ماء في صلب ابي الخ فذات النطفة على حالها موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها وحينئذ فالصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت لا تسلم فضلاً عن كونها ضرورية اه حامدي

« ١ » فالجواب الخ حاصله انا نسلم ان المتغير انما هو الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلامنا في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في الزائد على النطفة فذلك الزائد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزائد اه حامدي



ان جزأها الاكبر الزائد على النطفة لم يكن ثم كان فصدق قولنا في الصغرى انالم  
 اكن ثم كنت وان العلم بذلك ضروري اذ انا ونحوه من الكنايات عبارة عن  
 الهيكل المخصوص من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين على ما نقرر في محله  
 واذا ثبت ان جزأ من ذاتي لم يكن ثم كان فذاتي لم تكن ثم كانت فأحتاج الى  
 موجد لذاتي ويتعين أن يكون غيرها لئلا يلزم التهاوت المذكور قصارى الامر  
 تطرق احتمال أن بعض ذاتي في الاصل كالنطفة مثلاً اثر في فعل البعض  
 الزائد عليها لانها مغايرة لمجموع ذاتي لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه لان  
 الذي قصدنا ان تستنتج من البرهان السابق انما هو احتياج الذات الى موجد وأما  
 تحقيق ذلك الموجد ما هو وتحقيق حدوث كل جزء من اجزاء الذات بل وكل  
 جزء من اجزاء العالم فسيتبين بعد انشاء الله تعالى على الكمال على ان اسناد  
 ايجاد شيء من الذات لبعضها يندرج بطلانه فيما ذكرناه من البرهان على بطلان  
 ايجاد الذات نفسها وهو ما الزمناه على ذلك التقدير من صحة ايجادها غيرها اذ لو  
 كان لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن لا يمكن للذات ان تخترع غيرها من  
 حيث اشتمالها على ذلك البعض الذي يصح منه الاختراع وهو باطل على  
 الضرورة . فان قيل لعل ذلك البعض انما اثر بالطبع بشرط الاتصال والكيونة  
 في الرحم قلنا فيلزم ان ينقطع تأثيره بعد الانفصال عن الرحم كيف ومعظم  
 الذات بعد الانفصال وجد على ان اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما  
 يجوز على غيره يمنع قطعاً ان يكون لعله او لطبيعة فيها تأثير فتعين ان التأثير فيها  
 انما هو بالاختيار والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار سواء وهو الله تعالى فظهر  
 ان البرهان السابق يقتضي ان الموجد للذات ليس نفسها ولا جزأ من اجزائها  
 وسنريد ذلك بياناً بعد ان شاء الله تعالى (قوله) فتعلم على الضرورة ان ما زاد

كان معدوماً ثم كان يعني وبسبب ذلك صدق ما ادعيناه من كونك تعلم ضرورة انك لم تكن ثم كنت لان المركب لا وجود له الا بجمع اجزائه (ص) ثم اذا نظرت الى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرماً يعمر فراغاً يجوز ان يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة وان يكون على خلافهما فتعلم قطعاً ان لصانعك اختياراً في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على ان النطفة التي نشأت عنها قطعاً يستحيل ان تكون هي الموجودة لذاتك لعدم امكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها وايضاً لا طبع لها في وجود ذاتك والا لكنت على شكل الكرة لاستواء اجزاء النطفة ولا في نموها والا لكنت تنمو ابداً

(ش) تقدم انحصار جهات التأثير في اوجه ثلاثة وهي التأثير بالاختيار والتأثير بالطبيعة والتأثير بالعلة وان وجه الحصر ان كل مؤثر اما ان يصح منه الترك لاثره كالكتاب مثلاً للكتابة والمتحرك غير المرتعش مثلاً لحركته عند القدري لا عند السني القائل بعد تأثير القدرة الحادثة أولاً والاوّل الفاعل المختار ويلزمه ان يكون حياً عالماً قادراً مريداً والثاني اما ان يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع كما يقول الطبيعي في احراق النار ونفع الادوية مثلاً فانه قد يمنع منها مانع أولاً كما يقول الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلاً فانه يستحيل ان يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائنين في اليد عند حركته مانع والاوّل الطبيعة والثاني العلة فاذا عرفت هذا فهذه الالوجه الثلاثة كلها مستحيلة في النطفة أما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار فضروري البطلان اذ الحياة والقدرة والارادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار وهي جماد لا تتصف بشيء من ذلك قطعاً وايضاً لو اثرت النطفة بالاختيار لما اخصت تأثيرها بهذه

الذات التي تكونت عنها دون غيرها ولكنها هذه الذات الكاملة اخرى ان تؤثر في ايجاد الذوات لاشتمالها على النطفة المدعى لها القدرة على التأثير ولما فيها ايضاً من الاوصاف المناسبة للتاثير كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغير ذلك وعجزها عن ذلك معلوم بالضرورة فاحرى ما هو اضعف منها واما تاثيرها بالطبع وفي معنى العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ونسبتها اعني النطفة الى جميع المقادير والصفات نسبة واحدة فتعين ان يكون الفاعل مختاراً له ارادة يرجح بها بعض الجائز على بعض وايضاً فكل من النطفة والذات جواهر متماثلة ومع ذلك قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة الشم وبعضها بقوة العقل الى غير ذلك من الاختلافات التي لا تحصى وكل يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف ما هو عليه والطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصا مثلاً على مثل (قوله) فتعلم قطعاً ان لصانعك اختياراً ادعى دعوتين على الترتيب الاولى ان صانع ذاتك فاعل مختار واحتج عليها ببرهان من الشكل الاول حذف فيه الكبرى للعلم بها ونقريه ان نقول ذاتك قد اختصت بجائز بدلاً عن جائز باعتبار مجموعها وباعتبار اجزائها وكل ما كان كذلك فاعله مختار لفعله فينتج ذاتك فاعلها مختار لفعلها ودليل الصغرى ظاهر فان مجموع الذات قد اختص ببعض المقادير من كونه ذا طول مخصوص وعرض مخصوص والطول اكثر من العرض مثلاً مع جواز ان يكون على خلاف ذلك والاشكال الهندسية كلها في حقه جائزة لارجحان لبعضها على بعض باعتبار ذاته وكذا ايضاً قد اختص ببعض الاعراض من الالوان والاصوات ونحوها دون بعض واما باعتبار اجزائها فقد اختص بعضها مع استوائها بان كان عينا وبعضها بان كان اذنا وبعضها بان كان يدا الى غير ذلك من

الاختلافات وكل في محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز  
 غير ذلك في الجميع واما دليل الكبرى فلان تأثير الطبيعة والعلة لما كان بالمناسبة  
 الذاتية فيستحيل ان يناسب الضدين وان يخصص مثلاً عن مثل فتعين ان يكون  
 المخصص لذاتك مختاراً . الثانية الدعوتين وهي المقصودة والاولى وسيلة لها ان  
 صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناها نفي ان يكون طبيعة او علة على العموم ودليل  
 هذه الدعوى من الشكل الثاني ان تقول صانع ذاتك فاعل مختار ولا شيء من  
 النطفة وفي معناها كل طبيعة او علة بفاعل مختار فينتج صانع ذاتك ليس بنطفة وفي  
 معناه ليس بطبيعة ولا علة عموماً ودليل الصغرى والكبرى سبق (قوله) وايضا لا طبع  
 لها في وجود ذاتك والا كنت على شكل الكرة هذا الزم على مذهب الخصوم فانهم  
 يقولون ان الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلاً متساوياً من كل وجه وهو  
 الكروي في المركبات ولذلك زعموا ان جوهر الفلك لما كان طبيعة واحدة  
 كان كروياً واذا انتفى الطبع لها فاحرى العلة (قوله) ولا في نموها هذا مبالغة في  
 الرد لما يتوهم ان الفاعل المختار خصص بعض النطفة بكونه يد او البعض بكونه  
 رجلاً والبعض بكونه رأساً والبعض بكونه اذناً الى غير ذلك اذ لا تأثير لنطفة  
 بل ولا لطبيعة ولا لعلة في شيء من ذلك لما ذكر قبل وانما طبعها في نمو تلك  
 الاجزاء المخصصة بالغير والنمو معنى واحد فلم يلزم من تأثير النطفة والطبيعة فيه  
 اختلاف مطبوعها ووجه الرد بما ذكر ان الوقوف على مقدار مخصوص في النمو  
 وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النمو ايضاً أثراً للطبيعة وفي  
 معناها العلة اذ لو كان اثرها لزم ان لا تنف الذات في نموها ولكانت تنمو  
 ابداء على ان تقديرها مؤثرة في النمو لا يدفع لزوم اختلاف مطبوعها ايضاً لان  
 النمو الذي في اليد مثلاً مخالف في انتهائه لنمو الاذن وكذا نمو الانف والرجل

وغيرها مختلف بل أصابع اليد المتحدة المحل وأصابع الرجل وأسنان الفم مختلفة  
 في نموها وترى بعض الاعضاء نموها في الطول أكثر من العرض وبعضها  
 بالعكس الى غير ذلك من صفات اختلاف النمو وكل على ابلغ ما يكون من  
 المناسبة لمصلحته الخاصة به افترضى عاقل ان يسند هذا الصنع العجيب والشكل  
 الغريب لشيء من العالم منفردا او مجتمعاً فضلاً ان يسنده الى خصوصية موات  
 لا يسمع ولا يبصر ولا يعنى شيئاً كلا والله انما يليق ان يفعله من ليس كمثلته شيء  
 مالك الملك المحيط علمه بكل شيء الذي لا يتعاصى على قدرته التامة وارادته  
 النافذة شيء من الكائنات فتبارك الله احسن الخالقين وللطبايعيين هنا تقديرات  
 وهوس يمج ذكروه وتسويد الصحف به وهدم اساساتهم الواهية مستبين لكل  
 موفق والاطلاع على مذاهبهم يدل على عظيم ما ابتلوا به والعياذ بالله من سلب  
 العقل والايمان والاتصاف بصفات المجانين والبله والصبيان نساله سبحانه وتعالى  
 ان يمن علينا بحسن المعرفة ويختتم لنا باشراف الخواتم عند مماتنا ويحفظنا من  
 البدع ظاهرا وباطنا في جميع حالاتنا واورقاتنا فانه لا حول ولا قوة الا بالله  
 العلي العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد العروة الوثقى والعصمة الكبرى لمن  
 تمسك بسنته وسنة الراشدين من آله وصحبه

(ص) ومن هنا ايضا تعلم ان تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان اذ كله  
 مثلك جرم بهمر فراغا يمكن وجوده وعدمه واتصافه بما هو عليه من المقادير  
 والصفات المخصوصة وبغيرها فيحتاج كما احتاج الى مخصص ينخصه بما هو عليه  
 لوجوب استواء المثليين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لذاتك سبق  
 العدم فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك اذ لوجاز ان يكون بعض العالم قديماً  
 والقدم لا يكون الا واجبا للقديم كما ياتي لازم ان يختص احد المثليين عن مثله

بصفة واجبة وهو محال لما يلزم من اجتماع متنافيين وهو ان يكون مثلاً غير مثل  
نخرج لك بالنظر في ذاتك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات البرهان  
القطع على حدوث العالم كله علوه وسفله عرشه وكرسيه اصله وفرعه وان جميعه  
عاجز عن ايجاد نفسه وعن ايجاد غيره كعجزك وان الجميع مفتقر الى فاعل مختار  
كافتقارك وان من شيء لا يسبح بحمده

(ش) حاصله انه بعد ما استبان لك حدوث الزائد من الذات على النطفة  
بالضرورة وان النطفة ونحوها مما يقدر من الطبائع لا اثر لها في شيء من الذات وان  
فاعل الذات فاعل مختار انعطف هنا بالاستدلال بذلك الزائد من الذات على  
حدوث تلك النطفة وسائر العالم وان احتياج الجميع الى فاعل مختار على حد سواء  
ولا اثر لبعض منه في بعض البتة ووجه الاستدلال تحقق المماثلة بين هذا الزائد  
والعالم كله اذ هذا الزائد اجرام متحيزة واعراض قائمة بها وسائر العالم كذلك  
والمثلان يجب استواءهما فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب الحدوث لذلك  
الزائد قطعاً فكذلك يجب لسائر العالم لمماثلته اياه اذ لو اختلف العالم بان يكون  
بعضه قديماً وبعضه حادثاً لكان مختلفاً فيما يجب وبيان للملازمة ان القدم  
لا يكون الا واجباً للقديم وبرهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزاً للقديم  
لجاز عليه سبق القدم فيحتاج الى مخصص يخصصه بالوجود بدلاً عن العدم  
المجوز وهو تقيض القدم المفروض فيلزم ان يكون قديماً غير قديم وهو تهافت  
وهذا معنى قولي والقدم لا يكون الا واجباً للقديم لما ياتي فهو معترض بين  
الشرط وجوابه لبيان تلازمهما (قوله) لما يلزم عليه من اجتماع متنافيين هذا بيان  
لبطلان التالي وهو جواب الشرط اي يلزم على اختصاص احد المثليين بحكم واجب  
ان يكون مثلاً غير مثل يعني لان التماثل يقتضي استواء المثليين في جميع صفات

النفس اي الصفات التي ليس لها وجود زائد على الذات واختصاص احدها بحكم واجب وهو لا يكون الا صفة نفسية او لازماً لها يوجب انفراد احدها عن مثله بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون اذن مثلاً له كيف وقد تحقق انه مثل له فقد لزم ان يكون مثلاً غير مثل وهو تهافت (قوله) اصله وفرعه يعني بالاصل ما ينشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تأثير له اصلاً وبالفرع الغير الناشئ كالماء للنبات ونحو ذلك (قوله) وأن الجميع مفتقر الى فاعل مختار يعني لان الطبيعة والعلة لا يخصصان مثلاً عن مثل والعالم كله متماثل ومع ذلك قد اختص كل جزء منه بمسالم يثبت لمآله وقد سبق نقرير ذلك في فاعل ذاتك والحال واحد ولهذا المعنى استغنى عن ذكر ذلك هنا وهو مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك (قوله) وان جميعه عاجز يعني ومن هذا المعنى وجب ان يكون صانع العالم ليس شيئاً منه لوجوب عموم العجز لجميعه فلا يكون فاعله جرماً ولا قائماً به والا لعجز كعجزه وسيأتي لذلك مزيد بيان ان شا الله تعالى (قوله) وان من شيء الا يسبح بحمده يعني لما وجب الحدوث للعالم وهو كل ما سوى الله جلّ وعلا ووجب عجز جميعه عموماً عن التأثير في شيء أي شيء كان وكانت الدلالة على ذلك من جهة فطرته صار كل جزء من اجزائه وكل صفة من صفاته ينبيء بعظيم افتقاره الى مبدع له غاية الكمال ويثني على ذاته العلية وصفاته الكاملة بلسان الحال او بلسان المقال ويعترف بالعجز عن الادراك والشكر لمن تحيرت العقول في كنهه جلاله وتنزهه ان يكون له من جميع ما يتخيل مثال تبارك الله رب العالمين وقيل ان التسبيح في الآية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا يشترط في الحياة والعلم وغيرها من الصفات بنية مخصوصة عند اهل السنة فان قلت برهانكم السابق والا تي بعده انما ينتجان الحدوث لجميع الجواهر واعراضها

والمطلوب أعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى فلو قدر فيما سواه جل  
وعلا ما ليس بجرم ولا قائم به لم ينهض فيه دليلكم قلت مذهب المتكلمين  
انحصار العالم في الجواهر واعراضها ولهم في ابطال الزائد طرق كلها ضعيفة من  
اشهرها طريق التقسيم قالوا كل موجود اما ان يكون متحيزاً أو غير متحيز وغير  
المتحيز اما ان يقوم بمتحيز أولاً فالمتحيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وما ليس  
بمتحيز ولا قائم بمتحيز هو الله جل وعلا وصفات ذاته فهذه القسمة وان كانت  
دائرة بين النفي والاثبات ضعيفة لان ما انتهى اليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيز  
ولا قائم بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته فللخصم  
ان يمنع تخصيصه بهما فلا تفيد القسمة المطلوب والذي اختاره بعض محققي  
التأخرين في هذه المسألة الوقف في وجود هذا الزائد وهو الظاهر عندي .  
فان قلت فبم تتفقون على هذا الرأي قدم الزائد اذا قدر وجوده . قلت مختارنا  
فيه اللجأ الى السمع كان الله ولا شيء معه واجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله  
تعالى وحدث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتي يمتنع الاستدلال به عليه  
ومن المتكلمين من اثبت حدوثه بالفعل فقال هذا الزائد لا يصح ان يكون الهاً  
لوجوب الوجدانية له جل وعلا وسبأتي دليله واذا لم يكن الهاً لم يتوقف على  
وجوده وجود العالم فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكناً  
وكل ممكن حادث فهذا الزائد حادث وهو المطلوب . قلت وهو ضعيف لانه  
تمسك بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده وذلك ان توقف وجود  
العالم على وجود فاعل له يقتضي وجوب وجوده لئلا يلزم التسلسل او الدور ولو  
قدر جواز وجوده ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء عدم الوجوب لذلك  
الشيء اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وقد كان جل وعلا واجب الوجود



لذاته قبل ان يوجد العالم وتوجد دلالاته

(ص) وايضاً لو نظرت الى تغير صفات العالم قبولا وحصولا لذلك ذلك على حدوثها لما يأتي من استحالة تغير القديم وذلك حدوثها على حدوث موصوفها لاستحالة عروءه عنها

(ش) هذا دليل آخر على حدوث العالم والفرق بينه وبين الاول ان المستدل في هذا لم يخص نظره ببعض العالم دون بعض بل نظر في جميعه نظراً واحداً وبوجه واحد وفي الاول نظر في بعضه وهو ذات الانسان حتى اذا حصل العلم بحدوثها ضرورة ودلته على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزءاً منها انعطف على سائر العالم فأثبت حدوثه بحدوثها لتحقق المماثلة بينهما وحقق ان صانعه لا يمكن ان يكون ذاته ولا شيئاً من العالم فنظر في جميع الامور من نفسه ومن جملة العالم لنفسه ولغيره وانصرف النظر كله الى من ليس كمثل شي الغني عن كل شي المفتقر اليه جميع ما سواه جلّ وعلا ونقرر الدليل الذي اشار اليه ههنا ان نقول العالم كل صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث فينتج العالم كله حادث اما كون صفات العالم حادثة فدليله انها متغيرة من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود قبولا وحصولا وكل ما كان كذلك فهو حادث فينتج صفات العالم حادثة ودليل التغير المشاهدة في بعضها كالحركات والاصوات ونحوها فانها تشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طروء والقبول فيما لا يشاهد فيه التغير كسكون الارض والالوان ونحو ذلك فان الارض يجوز ان تتحرك وينعدم سكونها كما جاز ذلك فيما مثلها من متحرك الاجرام كالنلك وذا اللون المخصوص مثلاً يجوز ان ينعدم لونه ويتصف بغيره من الالوان كما اتصف به مماثلة من الجواهر والجواهر كلها مماثلة فيستحيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز

في الآخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها تتغير اما بالحصول او  
 بالقبول وهذا من غير التفات الى دليل استحالة بقاء الاعراض اما اذا التفتنا  
 اليه فصفات العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى الوجود  
 تغيراً واجباً واما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله ان التغير مطلقاً يستحيل  
 على القديم لانه ان كان من عدم الى وجود كان وجوده طارئاً بعد عدم وهو عين  
 الحدوث وقد فرض قديماً هذا خلف وان كان من وجود الى عدم كان وجوده  
 جائزاً بدليل قبوله العدم وكل جائز لا يقع بنفسه فيلزم ان يكون وجوده وقع  
 بمقتضى وانرض انه تنعيم هذا ايضاً خلف . فان قلت لعله جائز الوجود من  
 حيث ذاته وقديم لعدم علته او طبيعته فلم يلزم من جوازه حدوثه . قلنا قد  
 سبق البرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لهما البتة في شيء من الكائنات ولهذا  
 اعرضنا في الاصل عن هذا السؤال وجوابه وايضاً فتقدير عدم القديم مع وجود  
 علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب مع وجود السبب فان قدر  
 ان سببه انتفى ايضاً نقلنا الكلام الى نفيه وتسلسل وان قدر ان النفي مع وجود  
 الطبيعة لطرفان ضده كان محالاً لان الضدان طراً قبل عدم القديم لزم اجتماع  
 الضدين وان طراً بعد عدمه لزم عدم القديم لا لسبب وايضاً ففيه ترجيح  
 المرجوح اذ منع القديم السابق وجوده لتجدد وجود هذا الضد اولى من منع  
 الضد الطاريء لوجود القديم نخرج بهذا البرهان صدق الصغرى وهي قولنا العالم  
 كله صفاته حادثة واما دليل الكبرى وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو  
 حادث فهو ما اشرنا اليه في الاصل من استحالة عرو الموصوف عن صفاته وهذه  
 الاستحالة معلومة في اكون العالم بالضرورة لانه لا يمكن ان ينقرر في العقل جرم  
 ليس يتحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق وهي تكفي في الاستدلال بها على

حدوث فنقول العالم ملازم ضرورة للاكوان الحادثة وكل ملازم للاكوان  
 الحادثة فهو حادث فالعالم حادث وان شئت فاستدل باستحالة عرو الاجرام عن  
 الاكوان على استحالة عروها عما عداها من اجناس الاعراض وذلك ان قبول  
 الموصوف بجميع صفاته نمسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات لئلا يلزم  
 التسلسل في احتياج القبول الي قبول وهلم جرا فلو جاز العرو عن بعضها لجاز  
 العرو عن جميعها لكن العرو عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة  
 عرو الاجرام عن الاكوان وعن الحوادث فيلزم ان لا يجوز عرو الاجرام عن  
 غيرها واذا عرفت استحالة عرو الاجرام عن الحوادث لزم حدوثها ضرورة اذ لو  
 كانت الاجرام موجودة في الازل وصفاتها لاجل حدوثها لا توجد الا فيما لا  
 يزال للزوم عرو الاجرام عن جميع صفاتها وهو الذي فرغنا قبل من بيان استحالة  
 هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي اشرنا اليه في الاصل واعلم انا اطلنا فيه لفظ  
 العالم واردنا به بعضه وهو الاجرام بدليل جعله موصوفاً بصفات وقوله لاستحالة  
 عروه عنها الضمير في عروه يعود على الموصوف وفي عنها يعود الى الصفات  
 ❁ تنبيه ❁ اعترض على الصغرى باننا لا نسلم ان لذوات العالم صفات زائدة على  
 وجودها حتي يستدل بحدوثها على حدوث موصوفها سلنا وجودها لكن لا نسلم  
 انها حادثة قولكم انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع لانا نقول لا  
 عدم لها اصلا بل هي دائمة الوجود اما في موصوفها لكن تارة تكمن فيه بظهور  
 حكم ضدها وتارة تظهر بانتفائه واما مع الانتقال من محل الى محل او من قيام  
 بنفسها الى قيام بمحل او بالعكس والجواب عن الاول ان كل عاقل يحس ان في  
 ذاته معاني زائدة عليها كالعلم واصداده والصوت ونحو ذلك ولهذا قال بعض  
 اذ كياء المتأخرين في جواب من منع وجود الاعراض تراكم لنا وقولكم لا نسلم

وجود الاعراض اما ان نقولوا ان هذا النزاع منكم لنا موجود او معدوم فان قلت  
لا وجود له خرجتم عن طور العقلاء وسقطت عنا وظيفة جوابكم من وجهين  
أحدهما انكم في عداد من لا عقل له لان من لا عقل له هو الذي يقول كلاماً  
ثم يردفه على الفور بقوله ما قلت شيئاً ومن لا عقل له لا يحتاج الي جوابه وثانيهما  
اقراركم بأنكم لم تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مؤنة جوابكم وان سلمتم أن  
نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك ان ذلك النزاع امر زائد على الذات وهو الذي  
نعني بالعرض فقد سلمتم وجود العرض فان قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة  
بين الوجود والعدم فنسلم ان الاجرام صفات زائدة عليها ولا يلزم من زيادتها  
وجودها لاحتمال ان تكون واسطة بين الوجود والعدم قلنا المحققون ان الحال  
محال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام  
تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان على  
حدوث العالم على اكمل وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات وان لم ينته الى درجة  
الوجود فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئاً في دليل الحدوث  
ايضاً وانما يضر بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل على الضرورة وقد اطل  
المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه اصلاً والجواب  
عن الثاني وهو ادعاء الكون والظهور انه يؤدي الى اجتماع الضدين في المحل  
الواحد لان الجوهر اذا تحرك والسكون كما في زمن حركته اجتمع الضدان  
فيه ضرورة وايضاً فالكون والظهور اللذان قاما بالعرض ويتعاقبان عليه ان كان  
ينعدم احدهما عند وجود الآخر فقد نقضوا اصلهم في كون الاعراض ولزمهم  
ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا بكونها او ظهورها ايضاً لزم  
التسلسل والجواب عن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل وعن الرابع

وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل وبالعكس ان كلا من الامر ين يؤدي الى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال جوهر من حيز الى حيز فلو قامت هي بنفسها او انتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة وايضاً لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل ايضاً فيقوم به انتقال وذلك يؤدي الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى

(ص) وتقديرها حوادث لا أول لها يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له عدداً قبل ما وجد منها الآن لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه فقراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محال فما توقف الآن عليه من وجود الحوادث يجب ان يكون محالاً فيلزم ان تكون عدماً مع تحقق وجودها

(ش) اعلم ان الملل كلها اجتمعت على حدوث ما سوى الله جل وعلا حتى اليهود والنصارى وحتى المجوس ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول والحاصل منه ان قدمائهم اثبتوا قدماء خمسة واجب الوجود وسموه عقلا ثم نفساً وهيولاً ودهراً وخلاء وصار جماعة من متأخريهم الى ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الا الحركات فانها حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا حركة الا وقبلها حركة لا الى اول واما العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان هيولاه قديمة وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة باشخاصها قديمة بانواعها فلا ولد الا وقبله والد ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا من بزر وتوقف جالينوس في قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم ركيكة جداً لا يرضى بمقاتلتهم مؤمن بل ولا مطلق عاقل الا من سلب عقله وايمانه فانه

لا حول ولا قوة الا بالله فاذا عرفت هذا فقولنا ونقديرها حوادث لا مبدأ لها اي  
 تقدير صفات العالم اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل الذي استدلتنا به  
 على حدوث العالم وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو حادث ووجه الاعتراض  
 انهم قالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة فهو حادث قولكم لانه لا يعري عنها  
 مسلم وقولكم فيكون حادثا مثلها ممنوع لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي  
 لازمت الاجرام لها مبدأ يفتح به عددها ونحن نقول لا مفتح لتلك الحوادث  
 بل ما من حادث الا وقبله حادث لا الى اول فلم يلزم من قدم الاجرام على  
 هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه  
 الاجرام قديم والجواب من اوجه الاول انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها  
 ان يكون دخل في الوجود وفرع من حركات الافلاك واشخاص الحيوان ونحوها  
 على الترتيب واحدا بعد واحد عدد لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية  
 جمع بين متناقضين فيكون محالا على الضرورة ويلزم عليه ان يكون وجودنا  
 ووجود سائر الحوادث الان محالا لتوقفه على المحال وهو فراغ ما لا نهاية له  
 والى هذا الجواب اشرنا في العقيدة بقولنا يؤدي الى الخ ومن في قولنا من  
 وجود الحوادث لبيان ما الموصولة قبلها والضمير في عليه يعود على فراغ ما لا  
 نهاية له اي فما توقف على فراغ ما لا نهاية له التي اتضحت استحالة يجب ان  
 يكون محالا لان ما توقف على المحال محال ضرورة ان المتوقف لا يوجد بدون  
 المتوقف عليه والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحوادث الآن واسم يكون في قوله  
 ويلزم ان يكون عدما يعود على الحوادث الموجودة الآن وقد اردت الملمحة على  
 ما منعناه من حوادث لا اول لها سواء الا فقالوا ما الزمتمونا من استحالة وجود  
 حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قد قلتم ان حوادث نعيمها

وتجددات افراحها وسرورها لا نهاية له وجوابه أن يقال لهم لبستم بلفظ مشترك  
 وهو لفظ حوادث لا نهاية لها فانها تطلق على وجهين بمعنى لا نهاية لها بحسب  
 المبدأ اي حوادث لا أول لها وبمعنى لا نهاية لها بحسب الاخر اي حوادث لا  
 آخر لها والذي قلتم به ورددناه الاول وفيه وجدت ادلة الاستحالة من الجميع بين  
 الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وغير ذلك وانعدم فيه دليل الجواز وأما ما قلناه  
 في نعيم الجنة من الحوادث فهو من القسم الثاني اي الحوادث التي فيها لا آخر  
 لها بمعنى انها لا تنقطع أبدا حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجدنا منها فيما  
 مضى الى زمن الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ  
 وعدم النهاية المتناقضين ولا غيره من أنواع الاستحالة كما لزم فيما ادعيتم وليس  
 من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ومن حقيقته أن يكون له أول فقد ظهر  
 انتفاء ادلة الاستحالة فيما ادعيناه من ثبوت حوادث لا آخر لها وأما دليل جوازه  
 فما نقرر وسيأتي برهانه من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا وارادته بكل  
 ممكن وكذا سائر صفاته فيما يتعلق به فلو وجب ان يكون للحوادث آخر للزم عجز  
 القدرة والارادة عن امثال ما وقع وهي ممكنة ضرورة وأما حوادث لا أول لها  
 فهي من الحال الذي ليس متعلقاً للقدرة والارادة وقد ضرب ائمتنا لما ادعوه من  
 حوادث لا أول لها ولما ادعيناه من حوادث لا آخر لها مثالين يستبين بهما أمر  
 الاستحالة فيما ادعوه وامر الجواز فيما ادعيناه فمثلوا الاول بملتزم قال لا اعطى  
 فلانا في اليوم الفلاني درهما حتي اعطيه درهما قبله ولا اعطيه درهما قبله حتي  
 اعطيه درهما قبله وهكذا لا الى الاول فمن المعلوم ضرورة أن اعطاء الدرهم  
 الموعود به في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال وهو فراغ ما لا نهاية له  
 بالاعطاء شيأ بعد شيء ولا ريب ان ما ادعوه من حوادث لا اول لها مطابق

لهذا المثال فان اعطاء الفاعل للفلك مثلاً الحركة في زماننا هذا وفي غيره من  
الازمان الماضية متوقف على اعطائه قبله من الحركات شيئاً بعد شيء مما لا نهاية  
له فالحركة للفلك في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به في الزمن المخصوص  
والحركات التي لا تنتهي قبلها نظير الدراهم التي لا تنتهي قبل ذلك الدرهم فيكون  
وجود الحركة للفلك في هذا الزمان مثلاً مستحيلة كما استحتم وجود الدرهم الموعود  
به في الزمان المعين للشخص وكذا يلزم أن يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود  
سائر الحيوانات والزرع مستحيلاً لتوقفنا على وجود آباء قبلنا لا نهاية لهم وتوقف  
الزرع على بذور قبلها لا نهاية لها ولا خبر في فضيحتهم كالعيان ومثال ما  
ادعيناه نحن في نعيم الجنة كما لو قال الملتزم لا اعطي فلانا درهما في زمن الا  
واعطيه درهما بعده وهكذا لا الى آخر فهذا لا ريب لعقل في جوازه اذ حاصله  
التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه فاذا كان ممن لا يعرض لمثله خلف  
في وعده ولا موت لذاته ولا عجز يمنع نفوذ قدرته وارادته فانا نقطع بوقوع ذلك  
منه أبداً ونؤمن به وليس ذلك الا الله مولانا جل وعلا فهذا المثال لا تخفى  
مطابقته لما ادعيناه في نعيم الجنة للمؤمنين ولا بما ندعيه في عذاب جهنم  
للفلاسفة القائلين بقدم العالم واضرابهم من الطبيعيين وسائر الكافرين نسأله  
سبحانه ان يجعلنا في الدنيا والآخرة من حزبه المفليحين الذين لا خوف عليهم ولا  
هم يحزنون آمين يارب العالمين

(ص) وايضاً يلزم على وجود حوادث لا أول لها ان يقارن الوجود الازلي  
عدمه

(ش) هذا وجه ثان لا يبطل حوادث لا أول لها وتقريره ان تقول لو كانت  
الحوادث لا أول لها لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه وبيان الملازمة ان كل



حادث من تلك الحوادث مسبق بعدم لا أوّل له وتلك العدمات كلها مجتمعة في الازل اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث ازلي ايضاً لانها لا اول لها وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا في حادث من افراده فيلزم أن يكون ذلك الحادث أزلياً لكن عدمه السابق عليه أيضاً أزلي لما سبق ان عدم كل حادث أزلي فقد لزم مقارنة وجود الشيء لعدمه لانها أزليان معا واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال على الضرورة وفيه أيضاً مصاحبة السابق وهو العدم للمسبق وهو الوجود الحادث وفيه الجمع بين متناقضين وهو الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم يصاحبه شيء من الحوادث بل العدم قبل جميعها لزم ان يكون لجميع الحوادث أوّل وهم يقولون لا اول لها هذا خلف وتهافت في القول ويلزمهم وجود سابق ومسبوق في الازل وذلك لا يعقل

(ص) وان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب المساواة او نقيضها

(ش) هذا طريق ثالث لا يبطل حوادث لا أوّل لها ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق ونقريه ان نقول لو وجدت حوادث لا أوّل لها لزم ان يوجد عددان متغايران واپس احدهما اكثر من الآخر ولا مساوياً له والتالي باطل على الضرورة لما علم من وجوب احدي النسبتين بين كل عددين فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أوّل لها باطلاً وبيان الملازمة انا لو نظرنا عدد الحوادث من الطوفان مثلاً الى الازل مع عددها من الآن مثلاً الى الازل لكان عددين متغايرين على الضرورة ويستحيل بينهما المساواة لتحقق الزيادة في احدهما والشيء دون زيادة لا يكون مساوياً لنفسه بعد زيادة ويستحيل ايضاً ان يكون احدهما اكثر من الآخر لعدم تناهي افراد كل واحد منهما فلا يفرغ احدهما بالعد قبل

الآخر وحقيقة الأقل ما يصير عند العد فانياً قبل الآخر والاكثر ما يقابله  
 ونحن لو فرضنا الآن شخصين احدهما بعد الحوادث من الطوفان الى الازل  
 والآخر بعدها من الآن الى الازل لاستحال على مذهبهم ان يفنى احد العددين  
 بالعد قبل الآخر فيمتنع ان يكون احدهما اكثر من الآخر فقد اتضح لك انه  
 يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يوجد عددان ليس بينهما مساواة ولا  
 مفاضلة فقولي وان يستحيل معطوف على ان يقارن الذي هو فاعل يلزم والضمير  
 الجرور في منها يعود على الحوادث وبدون زيادة حال من فاعل فرغ وقوله على  
 نفسه يتعلق بتطبيق والتطبيق جعل شيء على شيء والمراد هنا نظرا احد العددين  
 مع الآخر وما الموصولة في، قولي ما علم فاعل يستحيل والمطبق من الحوادث  
 نظيره في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان الى الازل  
 والمطبق عليه ما فرضناه من عدد الحوادث من الآن الى الازل وهو في الحقيقة  
 عين المطبق لكن بعد زيادة حوادث عليه وهو ما من الطوفان الى الآن ولاجل  
 قطعنا في هذا البرهان المطبق عن زيادة حوادث لينظره مع نفسه بعد زيادتها  
 سمي برهان القطع والتطبيق

(ص) وان يصح في كل حادث ثبوت حكم بفراغ ما لانهاية له قبله وهكذا لا  
 الى اول في الاحكام ومن لازمها سبق محكوم عليه بالفراغ فيلزم ان يسبق ازلي  
 ازلياً وان اجيب بالنهاية في الاحكام لزم ان ما يتناهي لا يتناهي بزيادة واحد  
 (ش) هذا طريق رابع ايضاً للرد على الفلاسفة وتقريره ان تقول لو وجدت  
 حوادث لا اول لها لزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لانهاية  
 له والملازمة ظاهرة لان صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به والمحكوم به وهو فراغ  
 ما لانهاية له قبل كل حادث صحيح على اصلهم فوجود الحكم بذلك عند كل

حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل لما تذكره الآن من البرهان على  
 ذلك فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها مستحيلاً لوجوب استحالة  
 الملزوم عند استحالة لازمه فالحوادث اذن كلها لها اول ولا وجود لجنسها ولا  
 للشيء منها في الازل وهو المطلوب وبيان استحالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد لم  
 يخل اما ان يكون له اول اولا والتالي باطل بقسميه فالملزوم وهو وجود الحكم  
 باطل ايضاً والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فانما يتبين ببطلان كل واحد من  
 قسميه فنقول اما كون الحكم لا اول له فباطل لان من ضرورة هذا الحكم ان  
 يسبق كل فرد من افراده حوادث يحكم عليها بالانقضاء فيلزم ان يسبق جنس  
 المحكوم عليه وهو ازلي جنس الحكم وهو ازلي ايضاً وسبق الازلي على الازلي  
 محال على الضرورة واما كون الحكم له اول فباطل ايضاً لانه يلزم عليه ان يوجد  
 عدد متناه في نفسه لكن زدنا عليه واحداً فصار الجميع غير متناه وبطلان هذا  
 اللازم ظاهر لان زيادة الواحد على عدد ما زيادة شيء متناه والفرض ان  
 المزيد عليه متناه ايضاً فيكون مجموعها متناهياً ضرورة فالحكم بأن المجموع غير  
 متناه واضح البطلان واما بيان لزوم هذا المحال على تقدير انتهاء الحكم فلنفرض  
 مثلاً على اصلهم يتضح فيه ذلك وذلك ان نفرض في حركة الفلك مثلاً وجود  
 حكم في يومنا هذا بانقضاء ما لا نهاية له من الحركات قبله ثم كذلك حكم آخر  
 في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله ثم هكذا ما تواتت الاحكام فان فرض  
 تواليها ابداً بحيث لا اول لها وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها بالانقضاء سابتة  
 ابداً على الزمان الذي يوجد فيه الحكم عليها فهو القسم الاول من قسيمي التالي  
 الذي بينا أنه يلزم عليه سبق ازلي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على ازلي  
 وهو جنس الحكم عليها بالانقضاء وان فرض ان الاحكام انقطعت بحيث كان

لها اول فهو القسم الثاني من قسمي التالي الذي قصدنا الآن بيان بطلانه  
 فلنفرض ان تلك الاحكام توالى على الوجه السابق الى تمام الف حركة مثلاً  
 حكم عندها انه فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهاية له ثم انقطع الحكم  
 بحيث لم يحكم عند الواحد والف بانه فرغ قبلها ما لا نهاية من الحركات فيلزم  
 على هذا ان يكون ما قبل الواحد والف من حركات الفلك عدداً متناهياً اذ لو  
 كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك كما لم ينقطع فيما دونه لكن قد حكم  
 عليه عند تمام الالف مجموعاً الى الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بعدم  
 النهاية اذ الفرض ان اول الاحكام الحكم الذي وجد عند تمام الالف ولا حكم  
 قبله فتمحض ان عدم النهاية المحكوم به على مجموع الحركات التي قبل الالف انما  
 جاء من الزيادة فيها للحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بل وعدم النهاية  
 للحركات في سائر الاحكام نقول ان سببه زيادة هذه الحركة الواحدة فيها لان  
 ما قبل هذه الحركة متناه والا لو وجد الحكم عليه بعدم النهاية والفرض وجوب  
 انقطاعه وما بعدها متناه ايضاً اذ اعلاه الف حركة ولا ريب انها متناهية فاذن  
 لا سبب لعدم النهاية في جميع الاحكام الا زيادة تلك الحركة الواحدة فقد لزم  
 ان ما يتناهي وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما بعدها من الحركات صار  
 لا يتناهي بسبب زيادة حركة واحدة فيه وهي الحركة التي تلي الالف قبلها  
 وان شئت فاقصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فانه يتناهي وقد صار لا يتناها  
 عند زيادة تلك الحركة عليه وهو اقرب واظهر والله اعلم ولا يخفى عليك اجراء  
 مثل هذا في سائر ما قالوا به من حوادث لا اول لها وبعد هذا البيان لا يبقى  
 عليك اشكال في لفظ العقيدة وبالله التوفيق ولا حول ولا قوة الا بالله

(ص) فصل ثم تقول يجب ان يكون هذا الصانع لذاتك ولسائر العالم قديماً اي غير مسبوق بعدم والالا فتقر الي محدث وذلك يؤدّي الي التسلسل ان كان محدثه ليس اثرآ له او الي الدور ان كان والتسلسل والدور محالان لما في الاول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبقاً بها

(ش) اعلم ان القدم يطلق في مقتضى اللسان بازاء معنيين يطلق على ما توالى على وجوده الازمنة وكرراً عليه الجديدان الليل والنهار ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا اذ وجوده تعالى ليس وجوداً زمانياً ولا نسبة للزمان الي وجوده البتة اذ هو من صفات المحدث فيكون حادثاً ضرورة فان الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد اي حادث لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلاً فثبوته فرع وجود حادثين مقترني الوجود لانه نسبة بينهما والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد في الازل فلا زمان والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية محال فنسبة الزمان اليه تعالى محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال واما عبارة عن حركات الافلاك وما يرجع اليها من الساعات واجزائها وتعاقب الليل والنهار اذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الاعظم معدل الليل والنهار بها تحت الافق او فوقه على ما تزعم الفلاسفة والساعة عبارة عن سيز معدل النهار خمس عشرة درجة اي خمسة عشر قسماً من ثلاثمائة وستين قسماً متساوية فسموا الفلك بها اصطلاحاً والزمان بهذا المعنى هو الوجود كثيراً في تعاريف اهل العادات ولا شك في انعدام الزمان

بهذا المعنى ايضاً في الازل اذ لا فلك فيه ولا حركة لما عرفت من برهان  
 حدوث كل ما سوى الله جل وذلا ويستحيل ان يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا  
 المعنى لانه انما يمر على الافلاك وما احاطت به مما سجن في جوفها حتى تمر عليه  
 الازمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة واشهرها بحسب تحرك  
 الافلاك فوقه وتحتة وظهور الشمس وارتفاعها فوق الافق وغيبتها وانخفاضها تحت  
 الافق لتنقيد بذلك اعراضه المتجددة من يقظة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت  
 ونحو ذلك وتنقيد معاشه المقدره خريفاً وصبفاً وريماً وشتاء بتدبير من ليس  
 كمثله شيء لا اله الا هو رب كل شيء تبارك وتعالى وتازه عن ان تحيط به  
 الامكنة او تتجدد او تتغير له صفة كيف يتصور ان يكون له مع شيء من العالم  
 اتصال او انفصال فقد اتضح لك ان الزمان على كلا الاعتبارين انما هو من  
 صفات الحوادث ولا يتقيد به الا ما هو حادث فالتقدم اذاً باعتبار خاص  
 بالحوادث وقد يطلق التقدم على ما لا اول لوجوده اي وجوده ازلي لم يسبقه  
 عدم وانقدم باعتبار هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وذلا والدليل على وجوبه  
 له جل وعلا انه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما في حق كل  
 موجود لكن كونه حادثاً محال لانه يوجب افتقاره الى محدث لما عرفت من  
 وجوب افتقار كل حادث الى محدث ثم تنقل الكلام الى محدثه فيكون حادثاً  
 كالأول فيفتقر ايضاً الى محدث فان كان محدثه الاول الذي كان اثره له لزم في  
 الغير ما لزم فيه وتساؤل والتسلسل محال لما عرفت من استحالة حوادث لا اول  
 لها والخصوم القائلون بذلك سلوا ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل  
 فان قيل اذا قلتم بقديم لا اول له ففيه اثبات اوقات متعاقبة لا اول لها لان  
 الموجود لا يعقل الا في وقت وثبوت اوقات لا اول لها ممنوع لما قررتم في

حوادث لا اول لها فقد فررت من التسلسل ووقعتم فيه فالجواب منع الملازمة لما  
عرفت ان حقيقة الوقت والزمان لا وجود لهما قبل وجود العالم فقوله ان  
الموجود لا يعقل الا في وقت باطل والى ابطال التسلسل اشرت بقولي في العقيدة  
لما في الاول اعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له اعني وقد مر بيان استحالته  
والباء في قوله بالعدد بمعنى في اي ما لا نهاية له في عدده واما ابطال الدور فاليه  
اشرت بقولي في العقيدة وفي الثاني يعني الدور من كون الشيء الواحد سابقاً على  
نفسه مسبقاً بها اما لزوم سبقيته على نفسه فلان صانعه اثر له فيجب ان يتقدم  
على صانعه لوجوب سبق المؤثر على الاثر لكنه هو ايضاً اثر لصانعه فيجب ان  
يتقدم ايضاً صانعه عليه لتعين ما ذكر فلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه  
مقدم على صانعه المقدم على نفسه والمقدم على المقدم على الشيء مقدم على ذلك  
الشيء ضرورة وكذلك ايضاً يجب ان يتأخر عن نفسه بمرتبتين وهو الذي عنيت  
بقولي مسبقاً بها وذلك لانه اثر لصانعه فيتأخر عنه وصانعه اثر له فيتأخر عنه  
والمؤخر عن المؤخر عن الشيء مؤخر عن ذلك الشيء ضرورة وبالجملة فاللازم  
في الدور ان يتقدم حصول الشيء على نفسه بمرتبتين وان يتأخر حصوله عن  
حصول نفسه بمرتبتين والتقدم والتأخر على ما ذكر متلازمان ولظهور برهان  
قدم الصانع وانتفاء الشبهة فيه لم يقل احد من العقلاء بحدوث صانع العالم  
(قوله) في تفسير القديم اي غير مسبق بعدم تنبيه منه على ان المختار في القدم  
انه صفة سلبية وقد اختاره المحققون من المتأخرين وقيل هو صفة نفسية اي  
ليس بزائد على الذات ومرجعه الى الوجود المستمر ازلاً ورد بانه لو كان نفسياً  
للوجود لما عرى عنه كيف والجوهر في اول ازمته وجوده لا يتصف بالقدم وانما  
يطراً عليه بعد ذلك اذا توالى على وجوده الازمنة والصفة النفسية لا تكون

طارئة وقيل هو صفة معنى اي صفة وجودية زائدة على الذات كالعلم والقدرة ونحوها من صفات المعاني ورد بانه يلزم ان يكون هذا انقدم الموجود في حقه تعالى قديماً لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل وجود في الازل عارياً عن وصف القدم ويجب ان يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به والا لزم نقض الدليل ثم تنقل الكلام الى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الاول ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وهذه الاقوال الثلاثة مقررة ايضاً في صفة البقاء قيل هو نفسي اي عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال وقيل صفة معنى اي موجود زائد على وجود الذات كالعلم ونحوه وقيل صفة سلب اي عبارة عن نفي العدم اللاحق بعد الوجود وهو التحقيق ايضاً والاعتراض على الاولين هنا كالاعتراض عليهما في صفة القدم سواء بسواء \* فائدة \* حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبتين او بمراتب وحقيقة التسلسل هو ترتيب امور غير متناهية ووجه استحالتها قد تقدم

(ص) فصل ثم نقول ويجب ان يكون باقياً اي لا يلحق وجوده عدم والا لكانت ذاته تقبلها فيحتاج في ترجيح وجوده الي مخصص فيكون حادثاً كيف وقد مرّ بالبرهان انفاً وجوب قدمه ومن هنا تعلم ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه

(ش) قد بينا قبل ان المختار في البقاء انه عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والدليل على وجوب هذه الصفة له جلّ وعلا انه لو قدر لحقوق العدم له تعالى عن ذلك علواً كبيراً لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما ولا تنصف ذاته بصفة حتى تقبلها لكن قبوله جلّ وعلا للعدم محال اذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة الي ذاته سيان اذ القبول للذات نفسي لا يختلف



فيلزم افتقار وجوده الى موجد يرجحه على العدم الجائز فيكون حادثاً كيف وقد  
 ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه فبان لك بهذا البرهان ان وجوب القدم  
 يستلزم ابداً وجوب البقاء وان تجوز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق  
 نخرج لك بهذا البرهان قاعدة كلية وهي ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه لان  
 القدم لا يكون ابداً الا واجباً للتقديم وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء  
 مختصر وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدماته والدليل المشهور  
 بين المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع اقسامه وذلك أنهم  
 يقولون لو طرأ العدم على القديم لوجب ان يكون له مقتض اذ طرأ امر لنفسه  
 بغير مقتض لا سيما ان كان مرجوحاً كهذا محال ضرورة والمقتضي اما بالاختيار  
 او لا والمقتضي المختار لا يفعل العدم اذ ليس بفعل وغير المختار اما عدم شرط  
 او طريان ضد باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان قديماً نقلنا  
 الكلام الى عدمه ولزم التسلسل وان كان حادثاً لزم وجود القديم في الازل بدون  
 شرطه وهو محال وباطل ان يكون طريان ضد لانه ان طرأ قبل انعدام القديم  
 لزم اجتماع الضدين وان طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة  
 تأخر المقتضي عن اثره وايضاً يلزم في الضد ترجيح المرجوح ولا اقل من  
 التساوي اذ دفع مبتدأ القديم السابق وجوده لطريان ضد اولي من العكس  
 وايضاً فالضد ان قام بالتقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضاؤه لعدم  
 الاختصاص واعلم ان بمثل هذا البرهان استدلت أئمة السنة رضي الله تعالى عنهم  
 على استحالة بقاء الاعراض قالوا بل بنفس وجودها تنعدم فلا بقاء لها اصلاً  
 وسواء ما شوهده فيه ذلك كالحركات والاصوات اولا كاللوان والاعتقادات  
 قالوا لانها لو بقيت لاستحالة عدمها لما ذكر في التقسيم فالزموا مثل ذلك في

الجواهر مع انها تبقی و یصح عدمها فأجابوا بان شرط بقائها امدادها بالاعراض  
 فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق الاعراض ومذهب القاضي ان الاعدام  
 یصح أن يكون متعلقا للقدرة وألزم صحة اضافة العدم السابق الى المؤثر فان  
 معقول العدم لا یختلف و فرق بان السابق مستمر والمستمر یستغنی عن المرجح  
 واللاحق طارئ ومقتضاه ترجیح طرف الممكن وترجیح طرف الممكن لا یستغنی  
 عن المؤثر فلاجل هذا تردد في بقاء الاعراض وجزم الفخر في المعالم بصحة بقاءها  
 وقدماء الاشعرية لما اعتقدوا ان الباقي باق ببقاء وان الجواهر انما صح بقاؤها  
 لقيام البقاء بها قالوا لو بقيت الاعراض لزوم قيام المعنی بالمعنی وهو محال وقد تقدم  
 ان التحقيق في البقاء خلافه

(ص) ومن هنا ایضاً تعلم وجوب تنزهه تعالى ان يكون جرماً او قائماً به  
 او محاذياً له او في جهة له او مرتسماً في خياله لان ذلك كله یوجب مماثلته للحوادث  
 فيجب له ما وجب لها وذلك یقدح في وجوب قدمه وبقائه بل وفي كل وصف  
 من اوصاف ألوهيته

(ش) یعنی انك اذا علمت وجوب وجوده جل وعلا وانه لا یقبل العدم  
 السابق لوجوب قدمه ولا العدم اللاحق لوجوب بقاءه علمت استحالة هذه الامور  
 كلها في حقه تعالى لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان على وجوب حدوثة وهو  
 الجواهر والاعراض فقولہ ومن هنا اشارة الى وجوب قدمه وبقائه وقوله جرماً  
 اي مقداراً يشغل فراغاً فيتناول الجوهر الفرد والمركب منه وهو الجسم وذلك  
 لان الجرم ملازم للحركة او السكون لان التميز صفة نفسية له فان بقي في حيزه  
 فهو ساكن وان انتقل عنه فهو متحرك والحركة والسكون حادثان وقد سبق  
 برهانه واخصر شيء في ذلك ان نقول الحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقائها

ولزمويتها سبق السكون في الحيز المنتقل عنه والازلي لا يكون مسبوقاً بغيره  
والازلي ايضا يلزم بقاؤه واما السكون ايضاً فلا يكون ازلياً والا لاستحال عدمه  
فيسمح ان يتحرك الجرم دائماً والعقل والمشاهدة يكذبانه فنقول على هذا في نظم  
الدليل على حدوث الاجرام لو وجد جرم في الازل لم يخل اما ان يكون متحركاً  
او ساكناً لكن الثاني باطل بتسميه فالقدم مثله وبالجملة فالحركة والسكون  
لا يكونان الا حادثين ضرورة فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه ويتعالى من  
وجب له القدم والبقاء ان يكون حادثاً وايضاً فلو كان جرماً لجاز ان يكون اكبر  
مما هو عليه او اصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية له فيحتاج الى مخصص يخصصه  
بما هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة فيكون حادثاً وهو محال  
وايضاً فلو كان جسماً مركباً من جزأين فاكثر لازم ان يقوم بكل جزء منه صفة  
العلم والقدرة والحياة وسائر صفات الاله لاستحالة وجود قديم غير الاله ولئلا يلزم  
الافتقار الى المخصص في ترجيح بعض الاجزاء بقيام الصفات بها دون بعض  
لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الالهة وسياتي برهان  
وجوب الوجدانية له جل وعلا واما ادعاء ان الصفة الواحدة تقوم بالمجموع فلا  
يخفى بطلانه وانه يلزم عليه انقسام ما لا يصح انقسامه واذا عرفت هذا عرفت  
استحالة التجزئة التي اثبتها النصارى لالههم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فانهم  
اعتقدوا ان معبودهم جوهر اي اصل الاقانيم وذلك ان له عندهم ثلاثة اقانيم  
اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة  
واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة الاله واحد  
فجمعوا بين تقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات تتركب من مجرد احوال  
لا وجود لها او وجوه واعتبارات لا توجد الا في الازهان وذلك غير معقول

لعاقل والاقنوم كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللغة اصل الشيء ويعني بها  
 النصرى الاصل الذي كانت منه حقيقة المهيم وقد طولبوا في دليل الحصر في  
 الثلاثة فقالوا لان الخلق والابداع لا يتأتى الا بها فقبل لهم والارادة والقدرة  
 لا يتأتى الخلق الا بهما فأجابوا بان الاقنوم خمسة واذا استحال ان يكون تعالى  
 جرمًا استحال وصفه بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف الاجرام (قوله) او  
 قائمًا به يعني بالجرم لانه يوجب ان يكون عرضاً مفتقراً الى محل يقوم به وقد  
 سبق برهان حدوث الاعراض بتغيرها قبولاً وحصولاً والرب جلّ وعلا يستحيل  
 عليه التغير مطلقاً ويجب له القيام بنفسه اي لا يفتقر الى محل ولا مخصص أما  
 عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب القدم والبقاء لذاته ولصفاته واما عدم افتقاره  
 الى محل فلوجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة  
 والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقراً الى محل لكان صفة معنى من  
 المعاني والصفة لا تتصف بشيء مما سبق وايضاً لو كان مفتقراً الى محل لم يكن  
 بالالوهية اولى من المحل الذي افتقر اليه فلوفرص انهما الهان لزم تعدد الالهة  
 واذا استحال افتقاره الى محل استحال اتحاده به ومعنى الاتحاد صيرورة الشئين  
 شيئاً واحداً وهو محال مطلقاً في القديم والحادث وبرهانه ان احد الشئين اذا  
 اتحد بالآخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما كان  
 الموجود غيرها وان عدم احدهما دون الآخر امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون  
 عين الموجود واذا عرفت استحالة افتقاره الى محل واتحاده به فكذا يستحيل قيام  
 صفاته بذات غيره واتحادهما به فبطل ما قالت النصرى اهلكهم الله ان اقنوم  
 الكلمة اتحد بناسوت عيسى عليه الصلاة والسلام واختلفوا في معنى الاتحاد فمنهم  
 من قال ان الاتحاد يرجع الى قيامها به كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب

مفارقة لذات الجوهر الذي هو مجموع الاقانيم الثلاثة عندهم ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين فيكون الباقي بعض اله لا الهاء وعيسى ايضاً قام به بعض الاله فلا يكون الهاء فقد لزم على مذهبهم عدم الاله وفيه ايضاً القول بانتفاء المعنى وهو محال على الصفات العرضية فكيف بما هو نفسي عندهم وايضاً فاختصاص الاتحاد بأقنوم الكلمة دون روح القدس الذي هو اقنوم الحياة بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص وايضاً فالإتحاد ان كان واجباً لزم قدم الناسوت وان كان جائزاً افتقر الى مخصص ويلزم منه جواز زواله فتكون الوهية عيسى جائزة وذلك يفضي الى مثله في واجب الوجود وهو محال وايضاً الإتحاد اما ان يكون وصف كمال فيجب للذات الازلية ازلاً وان كان صفة ذم فقد وصفوه بالنقائص وايضاً يطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الإتحاد دون غيره فان قالوا وجه الاختصاص ما ظهر على يديه من احياء الموتى ونحوه رد عليهم ما ظهر على يد موسى عليه السلام من احياء العصا ثعباناً ونحوه بل ويلزمهم ان يجوزوا اتحاد الكلمة بكل حادث حتى الحنافس والحشرات لان قصارى ما انعدم منها على اصلهم دليل الإتحاد و باجماع ارباب العقول ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم اذا من عدم دليل الإتحاد في هذه الحوادث عدم المدلول الذي هو اتحاد الكلمة بها وما اخس مذهباً يفضي الى تجويز ان تكون الحنفساء والجمل وغيرها آلهة ومنهم من فسر هذا الإتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والماء ونحوها من المائعات وجميع ما ورد على الاول يرد على هذا ويزيد بان الاختلاط من احكام الاجسام فكيف يعقل في الكلمة التي هي خاصية الذات الازلية قال المقترح وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبتته كنسبة اضواء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ولم تفارق الشمس ولم يعلموا ان اضواء الشمس اجسام

مضيئة بعضها يتصل بما اشرق عليه وبعضها يتصل بغيره وأين هذا من الخاصية  
 المتحدة ومنهم من فسره بالانطباع كأنطباع صورة النقش في الشمع وهذا باطل  
 لان نفس النقش لم يحصل فيما طبع فيه وانما حصل فيه مثاله فتبين ان المذهب  
 غير معقول وهم اخس الفرق وارذلها افهاما وادراك الحقائق على مثلهم عسير وقد  
 قولوا ان عيسى صلب فقيل لهم كيف يصلب الاله فقالوا المصلوب الناسوت  
 فقيل لهم كيف ينفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت وقد اتحدا ثم قد ورد  
 في انجيلهم ما يشير الى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه وتعالى والتزامه  
 احكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله تعالى حتى قال انا ماض الى ابي  
 وايكم والهي والهكم فان كانوا يتمسكون بلفظ ابي فقد قال وايكم فبالمعنى الذي  
 اثبت الابوة لهم من التربية واللفظ يثبت له به وقوله والهي تصریح باثبات  
 الوهية لغيره وعزى بعض اصحاب المقالات الى بعض الصوفية القول بالاتحاد  
 وربما اخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم كقولهم ما في الجبة الا الله وانا  
 الحق ونحو ذلك وبعض علماء الطريق يتأول لهم وينزههم عن القول بمثل هذه  
 المقالة ويقول ان السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى  
 فتغيب نفسه عنه فضلا عن غيرها ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء فيجري على  
 لسانه مثل هذه الالفاظ وهي حالة سكر وغلبة واذا رجع الى صحوه واحساس  
 نفسه لم يصدر منه شيء من ذلك ويعذر بذلك ومنهم من اخذهم بذلك وحكم  
 بالقتل كفتوى الجنيد في الحلاج (قوله) او محاذيا له اي قريبا منه اما قرب  
 اتصال حتى يكون الجرم مكانا له يتمكن عليه او قرب انفصال حتى يكون في  
 جهة له وكلاهما محال لانهما من خواص الاجرام (قوله) او في جهة له اي للجرم  
 فليس فوق شيء من العالم ولا تحته ولا امامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله

لان الجهة تستلزم التحيز وكل متحيز فهو جرم والله جل وعلا ليس بجرم وقد سبق  
 بيانه ولم يقل بالجهة الا طائفتان من المبتدعة وهم الكرامية والحشوية وعينوا من  
 الجهات جهة فوق ثم اختلفت الكرامية بعد ذلك فمنهم من قال انه مماس  
 للعرش تعالى عن ذلك ومنهم من زعم انه مباين له ثم اختلف هؤلاء فمنهم من  
 زعم انه مباين بمسافة متناهية ومنهم من زعم انه مباين بمسافة غير متناهية  
 والحشوية حملت الاستواء في الآية على ظاهره وامتنعت من التأويل وسيأتي  
 ان شاء الله تعالى الكلام على بعض ما اشكل من ظاهر القرآن والحديث في  
 موضع أليق به من هذا ( قوله ) او مرتسما في خياله الضمير يعود على الجرم اي ان  
 كان له خيال لانه لا يرسم في الخيال الا الاجرام واعراضها وبالجملة فقد قامت  
 البراهين القطعية على وجود الذات العلية موصوفة بصفات كاملة لا يحاط  
 بها وعلى قيامه جل وعلا بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال واستحالة  
 اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث والعجز بعد هذا عن الادراك واجب ولا  
 يعرف الله الا الله جل وعلا وانشد ابو الفتح

لعمري لقد طفت المعاهد كلها      وسرحت طرفي بين تلك المعالم  
 فلم ار الا واضعاً كف حائر      على ذقن او قارعاً سن نادم

( قوله ) لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث اي مساواته لها في صفاتها  
 النفسية لان كل موجودين اما أن يتساويا في صفة النفس او لا فان تساويا  
 فهما مثلان وان لم يتساويا في صفات النفس فلا يخلو اما ان يصح اجتماعهما او لا  
 فان لم يصح فصدان وان صح بخلافان وكل مثلين فانه يلزم استواءهما في كل  
 ما يجب لاحدهما وفي كل ما يجوز عليه او يستحيل فلهذا لو اتصف جل وعلا  
 بشيء مما سبق للزم مماثلته للاجرام او اعراضها وذلك يستلزم ان يساويها فيما يجب

لما من الحدوث وقد سبق وجوب قدمه وبقائه وهذا معنى قولي فيجب له  
 ما وجب لها وذلك يقدر الخ والاستدلال على هذا المطلب بالقياس الاقتراضي  
 ينتظم من الشكل الثاني فنقول الله جل وعلا ليس بجادث وكل متصف بواحد  
 من تلك الامور المذكورة فهو جادث فينتج الله جل وعلا ليس بمتصف بواحد  
 من تلك الامور المذكورة هذا ان اتيت بالدليل مجملا لجمعها وان فصلته لكل  
 واحد قلت في الاول وهو استحالة ان يكون جرما الله جل وعلا ليس بجادث وكل  
 جرم فهو جادث فينتج الله جل وعلا ليس بجرم وليس بجادث ثم امض على ذلك  
 الى آخرها ( قوله ) بل وكل وصف من اوصاف الوهيته يعني كوجوب الوجدانية  
 له ووجوب نفوذ قدرته و ارادته في كل ممكن ووجوب احاطة علمه بكل معلوم  
 ونحو ذلك لان هذه الاوصاف لا تجب للحوادث فكذا لا تجب لما مثلها  
 ( ص ) فصل ويجب لهذا الصانع ان يكون قادراً والا لما اوجدك  
 ( ش ) تقرير البرهان الذي اشار اليه بالقياس الاقتراضي لانه اسهل وأوفق  
 وان كان الموافق للفظه انما هو الاستثنائي وسنبينه آخراً عند شرح لفظه ان  
 نقول الله تعالى موجد بالاختيار وكل موجد بالاختيار فهو قادر ينتج الله تعالى قادر  
 ودليل الصغرى يستبين بابطال ان يكون فعله جل وعلا بطبيعة او دلة موجبة  
 وقد سبق برهان ذلك عند ذكر دليل حدوث العالم وسنفيد قريبا برهان ذلك  
 بأتم مما سبق عند كلامنا على كونه تعالى مريدا واما الكبرى فواضحة لان الموجد  
 بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وهذا  
 يعينه معنى التماذر وانما قيدنا اليجاد بالاختيار لانه هو المستلزم للقدره وسائر  
 الصفات الاتية اما اليجاد بالذات لايجاد العلة والطبيعة لو صح فلا يستلزم ان  
 تكون تلك العلة او الطبيعة قادرة ولا مريدة ولا عالمة ولا حية فاليجاد



بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة سهل معه اتيان هذه الصفات سهولة  
لا يحتاج معها الى كبير نظر ( قوله والا لما اوجدك ) يعني اليجاد الذي سبق  
بيانه عند الاستدلال بالنفس وهو اليجاد بالاختيار ونظم الدليل على لفظه ان  
نقول لو لم يكن صانعك قادراً لما اوجدك وبيان الملازمة انه اذا لم يكن قادراً  
كان عاجزاً والعاجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك فان قيل لعل الصانع طبيعة او  
علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله فالجواب انه سبق ان صانع ذاتك وسائر العالم  
لا يكون الا مختاراً ويستحيل ان يكون طبيعة او علة وبطلان التالي وهو عدم  
ايجادك ظاهر مما سبق اول العقيدة من البرهان على وجود الصانع

( ص ) ومريداً والا لما اقتصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمن  
بدلاً عن نقائضها الجائزة فيلزم اما قدمك او استمرار عدمك

( ش ) المريد هو من له صفة يرجح بها وقوع احد طرفي الممكن وان شئت  
فقل هو القاصد لوقوع احد طرفي الممكن ونظم الدليل على انه تعالى مريد  
لكن على غير النظم الذي اشرنا اليه في العقيدة ان نقول الله جل وعلا خصص  
الحوادث باحد الطرفين الجائزين عليه وكل من كان كذلك فهو مريد فينتج  
الله جل وعلا مريد اما الصغرى فواضحة اذ لا يخفى انه لما كان وجود الممكنات  
وعدمها بالنسبة اليها سواء لا يجب احدهما ولا يستحيل بل هما جائزان على حد  
السواء ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن بالضرورة انه تعالى هو الذي خصصه  
باحد الطرفين الجائزين عليه وهو الوجود ولم يبقه على الطرف الاخر الجائز وهو  
العدم وكذا اوجده على مقدار مخصوص في ذاته فخصصه ايضاً بذلك بدلاً عن  
الطرف الاخر الجائز وهو ان يكون اكبر من ذلك المقدار او اصغر وكذا  
خصه بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا بدلاً عن

الوجود المتقدم على ذلك او المتأخر وكذا ما يتعلق بالالوان وسائر الاعراض  
 خصه بنوع من ذلك بدلا عن تركه الى مقابله واما بيان الكبرى فلان ترجيح  
 وقوع احد الطرفين المستويين بغير مرجح محال وبستحيل ان يكون المرجح نفس  
 ذلك الممكن لانه يلزم عليه ان يكون مساويا لذاته راجعا لذاته وايضا فلانه ان  
 ترجح له من ذاته الوجود كان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه وان ترجح له  
 من ذاته العدم وجب استمرار عدمه فلا يوجد ابدا لان المرجح الذاتي يستحيل  
 عدمه وكلا القسمين باطل فتعين ان يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله  
 والسير يقتضي ان لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن  
 مقابله الا الارادة وهي قصد الفاعل الى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره  
 له فان قلت لعل المرجح لوقوع احد الطرفين صفة القدرة فالجواب ان القدرة  
 نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فما بالها تعلقت بايجاد هذا الممكن على  
 الخصوص بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر  
 والازمان كلها بالنسبة الى القدرة القديمة سواء فلا بد اذن من ترجيح الفاعل هذا  
 الزمان للفعل وحيث يوجد بقدرته الفعل فيه وكذا لا بد ان يرجح الوجود بدلا  
 عن العدم ثم تتعلق به القدرة وقس على ذلك كل ممكن ولهذا يقولون القدرة  
 عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة فان قلت لعل المرجح تعلق العلم بوقوع  
 ذلك الممكن في الزمن المخصوص على الصفة المخصوصة لان وقوع الممكن على  
 خلاف علم الله مستحيل قلنا التخصيص للممكن بالزمن المخصوص والصفة المخصوصة  
 تأثير فيه بايقاع بعض الجائزات عليه فلا يتعلق بهما الا الصفة المؤثرة والعلم  
 ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل فلم يبق الا القدرة  
 والارادة وقد بطل بما سبق تعلق القدرة بالتخصيص فتعين ان المتعلق بذلك

الارادة وهو المطلوب فان قلت لقائل ان يقول المرجح لوقوع احد الجائزين  
 اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى قلنا هذه مقالة اعتزالية اعني مراعاة  
 المصلحة وسيأتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والاصحح في حقه تعالى واذا  
 بطل مراعاة المصلحة حتما لم تصلح لترجيح الفعل بها فان قلت ما ذكرتموه من ان  
 تخصيص احد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون الا بصفة الارادة  
 ينتقض عليكم بالمختار منا فانه يوقع افعالا في زمن مخصوص على صفة مخصوصة  
 وهو ذاهل عنها لا شعور له بها فضلا ان يقصد اليها ويريدها والجواب ان  
 كلامنا انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار منا لا يوجد فعلا اصلا لا في حق  
 نفسه ولا في حق غيره وانما الموجد للذات الحادثة وجميع افعالها عموماً هو الله  
 جل وعلا وسيأتي برهان ذلك في فصل خلق الاعمال فالفعل انما يستدل  
 باختصاصه بما اختص به من الجائزات على ان فاعله الموجد له وهو الله جل وعلا  
 مريد لا على ان فاعله الذي قام به الفعل وأوجده الله تعالى فيه وهو الفاعل منا  
 مريد لانا لا نوجد شيئاً من افعالنا بل الله جل وعلا يوجدنا فينا الا انه تارة  
 يوجدنا سبحانه ويوجد معها صفة تسمى قدرة يحس بها تيسر ذلك الفعل لنا ولا  
 تأثير لهذه القدرة في الفعل اصلا بل هي مثله فعل الله جل وعلا خالق مقارن له  
 وفي هذه الحالة التي يخلق الله جل وعلا مع الفعل قدرة مقارنة يسمى العبد في  
 الاصطلاح مختاراً ومكنسباً وفاعلاً والا يسمى مضطراً ومجبوراً ثم قد يخلق الله  
 سبحانه مع هذين الفعلين وهما القدرة والمقدور علماً للعبد وارادة لما خلق فيه  
 وتارة لا يخلق له ذلك كما انه تعالى مع افراده الفعل بالخلق دون القدرة قد يخلق  
 للعبد شعوراً بذلك وقد لا وبالجملة فالذوات كالظروف للافعال المخلوقة فيها  
 يخلق الله تعالى منها ما يشاء وكيف شاء والظرف والمظروف فعل الله تعالى

لا تأثير لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له في ملكه ولا مدبر معه سواه  
ولا يسأل عما يفعل جل وعلا (قوله) والا لما اختصت الى آخره نظم الدليل  
على لفظه من الاستثناء وذلك ان يقال لو لم يكن فاعل ذاتك مريدا لما  
اختصت بوجود الى آخره وبيان الملازمة انك عرفت فيما سبق انه لا سبب  
لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الا ارادة فاعله فاذا قدر ان الفاعل غير  
مريد لزم استحالة وجود ممكن بعينه بدلا عن مقابله ضرورة عدم الاختصاص  
عند عدم المخصص واما بطلان اللازم فبوجهين احدهما مشاهدة الاختصاص  
في الممكنات والثاني وهو ما اشار اليه في العقيدة من لزوم اتصاف ذات الممكن  
باحد امرين وجود القدم او استمرار العدم وكلاهما محال في حقه اما الاول فلما  
مضى من برهان حدوث الممكنات كلها واما الثاني فمشاهدة الوجود فيها وبيان  
لزوم احد الامرين عند تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن ان عدم  
الاختصاص بالوجود وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة يوجب  
استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمن المعين يوجب القدم او استمرار العدم  
لان الزمن لما كان لا يتصف به الا المتجدد فلا ينتفي عنه الا القديم او المستمر  
العدم اذ لا تجدد لمعا فظهر ان لزوم الاتصاف باحد الامرين عند عدم  
الاختصاص بتلك الامور المذكورة يتعين فيه احدهما وهو استمرار العدم فيما عدا  
الزمن ويلزم احدهما لا بعينه في الزمان لكن لم يفصل في العقيدة لانه قصد  
ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل لا ما لا يلزم في عدم كل واحد ويصح  
عطف قوله فيلزم اما قدمك انخ بالواو بدل الفاء وهو احسن وأفيد ويكون دليلا  
آخر مستقلا بنفسه معطوفا على الاول ونظمه على هذا ان يقال لو لم يكن فاعلك  
مريدا للزم اما قدمك او استمرار عدمك وبيان الملازمة ان الفاعل اذا لم يكن

مريدا فان كان وجود الممكن لازماً لوجوده او لوجود صفة من صفاته بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى قصد لزوم قدم ذاتك و قدم سائر الممكنات لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم وقد مر وجوب القدم لفاعلك ولصفاته فما لزمها يجب ان يكون كذلك وان لم يكن وجود الممكن لازماً لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته لزم استمرار عدم ذاتك وعدم سائر الممكنات لاستحالة ترجيح زمن او مقدار او صفة بلا مرجح

(ص) ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة او علة موجبة فان أُجيب عن التأخير في الطبيعة بالمانع او فوات الشرط لزم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع او ذلك الشرط

(ش) الاشارة بهنا راجعة الى لزوم قدمك او استمرار عدمك اي بهذا اللازم يستدل ايضاً على امتناع ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة وقد عرفت فيما مضى ان من يتأتى منه الفعل والترك يسمى مختاراً ومن لا يتأتى منه الترك فان لم يمكن ان يمنع مانع من الفعل يسمى علة وان امكن يسمى طبيعة و بيان لزوم احد الامرين اذا قدر صانع العالم طبيعة او علة ان الطبيعة والعلة لا يخلو اما ان تكون قديمتين او حادثتين فان كانتا قديمتين لزم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة انما هو باللزوم لا بالاختيار و قدم الملزوم يقضي بقدم لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم وان كانتا حادثتين افتقرتا الى علة او طبيعة و دارا او تسلسل وقد سبق بيان ذلك عند بيان كون فاعلك قديماً والدور والتسلسل محالان على ما مضى فكون العلة والطبيعة حادثتين محال فوجود ذاتك وسائر العالم الموقوف عليهما محال والمحال مستمر العدم فقد لزم استمرار العدم لذاتك ولسائر العالم والعيان يكذب ذلك والحاصل انه يلزم قدم العالم ان فرضت العلة أو الطبيعة

قديمين أو استمرار عدمه ان فرضتا حادثين وكلا اللازمين باطل فالملزوم وهو  
 كون صانع العالم طبيعة أو علة باطل فتعين أن يكون فاعلاً بالاختيار وهو  
 المطلوب وربك يخلق ما يشاء ويختار ويلزم أيضاً على تقدير العلة أو الطبيعة  
 قديمين وجود ما لا نهاية له لان نسبة العلة والطبيعة الى جميع الممكنات نسبة  
 واحدة والممكنات لا نهاية لها فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا المحال في الحقيقة  
 لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة بل يلزم أيضاً في فرض حدوثها  
 (قوله) فان أجيب عن التأخير في الطبيعة الخ هذا اعتراض من الطبايعيين  
 على الدليل السابق وهو لزوم قدم العالم او استمرار عدمه ونقريره ان قالوا نختار ان  
 الصانع للحوادث طبيعة وانها قديمة قولكم فيلزم قدم تلك الحوادث غير مسلم لان  
 عدم المفارقة انما يلزم في العلة مع معلولها لان تلازمها لا يتوقف على شيء اما  
 ملازمة الطبيعة مطبوعها فتوقف على عدم الموانع ووجود الشروط كلها كما نقول  
 مثلاً تأثير النار بطبعها على مذهب الفلاسفة ابعدهم الله في احتراق الشيء  
 يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلاً لذلك المحترق وانتفاؤه مانع وهو بلبل ذلك  
 المسوس مثلاً اما اذا وجد مانعها او انتفى شرطها فتوجد هي مع عدم مطبوعها  
 الذي هو الاحتراق قالوا فاذا نقرر ذلك فنقول صانع هذه الحوادث طبيعة قديمة  
 لكن تاخر مطبوعها ولم يكن قديماً لمانع من وجوده اذ لا او فوات شرط فلما انتفى  
 المانع ووجد الشرط فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث فلا يلزم على هذا قدم  
 الحوادث ولا استمرار عدمها كما زعمتم وجوابه انا ننقل الكلام معهم الى هذا  
 المانع من وجود الحوادث او الشرط لها المتأخر وجوده فنقول ذلك المانع من  
 تأثير الطبيعة في وجود الحوادث ازلاً لا يخلو اما ان تقدره قديماً او حادثاً فان  
 كان حادثاً افتقر الى محدث والمحدث على اصلكم طبيعة قديمة فتحتاجون الى تقدير

مانع آخر منع من وجود هذا المانع الحادث ازلاً والمانع من تأثير الطبيعة قد  
 اخترتم انه حادث فيكون هذا المانع الثاني حادثاً ويفنقر ايضاً في تأخير وجوده  
 عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع آخر حادث ثم كذلك هذا المانع الآخر  
 ويتسلسل فيلزم وجود حوادث لا أول لها وقد سبق برهان استحالة وان منعوا  
 التسلسل في الموانع الحادثة وجعلوا لها مبدأ لزم قدم حوادث العالم لعرو الطبيعة  
 المؤثرة فيها عن المانع ازلاً وان كان المانع من وجود العالم قديماً لزم أن لا يوجد  
 شيء من العالم حتى ينعدم مانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سبق برهانه  
 فوجود العالم المتوقف عليه محال وهكذا نقول في الشرط المتأخر وجوده عن  
 الطبيعة انه حادث فيفنقر الى محدث والمحدث على أصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون  
 ايضاً الى تقدير مانع من وجود هذا الشرط ازلاً أو فوات شرط لم يوجد الا فيما  
 لا يزال وتنقل الكلام الى مانع الشرط والى شرط الشرط ويلزم ما لزم أولاً من  
 التسلسل ان قدرت ان موانع الشروط او الموانع حادثة وعدم القديم ان قدر  
 مانع الشرط قديماً والى هذا الاعتراض وجوابه أشرت بقولي فان أجيب عن  
 التأخر في الطبيعة الخ وانما خصصت هذا الجواب بالطبيعة لعدم تأتي تقدير  
 المانع او فوات الشرط في تأثير العلة فالدليل السابق ناهض فيها ولا يتوهم عليه  
 جواب واذا عرفت هذا عرفت ان تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الاطباء  
 والطبايعيون وانحلالها واعتدالها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فسادها ولا ان  
 باعتدال الطبايع يكون صحة الجسم ولا ان بغلبة بعضها تكون الامراض كما  
 يزعمون بل لو كان الجسم بسيطاً لم يتركب الا من نوع واحد لقبول من الكون  
 والفساد عند اهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختياره جل  
 وعلا خلق شيء عند خلقه شيئاً آخر لا يدل على ان لاجد مخلوقه اثر في

مخلوقه الآخر لا بالاختيار ولا بغيره بل وجوده وعدمه فيما يتعلق هنا بالتأثير  
سواء ولقد ضل ابن سينا وكذب ونهج منح الطبايعيين مع ادعائه الاسلام  
وتستره بظاهره في الدنيا حيث يقول في رسالته الطبية

وقول بقراط بها صحيح ماء ونار وشرى وريح

دليله في ذلك ان الجسم اذا توى عاد اليها رغما

ولو يكون الجسم منها واحدا لم تر بالآلام حياً فاسدا

❖ تنبيه ❖ يدل على ان امتزاج العناصر لا اثر له في حصول الانواع المختلفة  
والاشخاص المتباينة سوى ما قدمناه في ابطال تأثير الطبيعة والعلة ما اشار اليه  
شرف الدين بن التلمساني في شرح المعالم قال الامتزاج الموجب لحصول الانواع  
المختلفة والاشخاص المتباينة اذا حصل في العناصر لا يخلو اما ان يبقى كل عنصر  
على ما كان عليه او لا فان لم يبقى فما الموجب لانتفاء صورته التي كان عليها  
وقاس الاجسام لا يوجب نفي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتنافي مع تعدد  
المحال فانه ان اتحد محلها لزم تداخل الاجرام وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز  
وجود جملة العالم في حيز خردلة وان لم تنتف صورتها وجب بقاء الامر فيها على  
ما كان قبل الامتزاج فان قالوا الماء الحار اذا لاقى الماء البارد مثلاً كسب الحار  
من سورة البارد والبارد من سورة الحار فتحصل كيفية ثالثة وهي كونه فاترا قلنا  
تأثير احدي الكيفيتين في الاخرى اما ان يكون في زمن واحد او على التعاقب  
فان كان في زمن واحد لزم ان يجمع وجود كل واحد منهما عدمه ضرورة ان  
المؤثر لا بد وان يكون حاصل حال حصول اثره فيكون كل واحد منهما من  
حيث كونه مؤثراً موجوداً ومن حيث كونه اثرأ معدوماً وان كان على التعاقب  
وجب وجود الاول حال عدمه لتحقيق اعدامه الثاني وهو محال بانفاق انتهى



قلت ولو فرض وجود الاول بعد عدمه واعدم الثاني لزم ايضاً ان يوجد الثاني بعد عدمه ليعدم الاول ويتسلسل فلا تحصل الكيفية الثالثة ابدأ ومما يبطل مذهب الفلاسفة القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والارادة ان يقال لهم ما بال الافلاك وقفت على عدد مخصوص ولم تكن اكثر منه ولا اقل ولم كانت على تلك المقادير المخصوصة ولم تكن اكبر منها ولا اصغر وما بال الاعلى منها يتحرك حركة واحدة من المشرق الى المغرب وباقي الافلاك يتحرك حركتين احدهما الحركة اليومية من المشرق الى المغرب والاخرى حركاتها في البروج من المغرب الى المشرق وما بال الحركات كلها اختصت بما بين المشرق والمغرب ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلاً ولم يختص كل واحد من السبعة السيارة بفلكه المخصوص مع جواز ان يكون في غيره ولم اختصت سائر الكواكب الثابتة بالفلك الثامن ولم تكن في غيره ولم كان الفلك التاسع اطلس من الكواكب ولم كان بعض الكواكب اكبر من بعض ولم كان بعضها يلي القطب الشمالي وبعضها يلي القطب الجنوبي وبعضها على سمت الرؤس وبعضها مائلاً عنه ولا موجب للتخصيص بجميع ما ذكر على اصلكم وهل مذهبكم في اسناد ذلك الى غير الفاعل المختار الذي يخص ماشاء بما شاء الا تلاعب لا يرضى بقوله الا مسلوب العقل والايان ومن لم ينفعه الله بشيء مما تعب في تعلمه وصار يهذو بهذيان المجانين وغير المميز من الصبيان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم عافنا بفضلك من كل آفة في ديننا ودنيانا واخرتنا يا ارحم الراحمين يا ذا الجلال والاكرام ❖ فائدة ❖ قال ابن دهاق في شرح الارشاد حين تعرض لاصناف الشرك وصنف آخر من الشرك وهو اضافة الفعل لغير الله سبحانه وتعالى قال وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل الى الافلاك وانها

تؤثر في العالم السفلي تأثيرات في الاجسام والنبات والمركبات وان البعض يتولد  
 عن البعض وهذا النوع يختص به الفيلسوف ومن تابعه من عامتهم وقال  
 عمى القلوب عموا عن كل فائدة لانهم كفروا بالله تقليداً

الثاني ما اضيف من افعال بعض الى بعض من ان النار تحرق والطعام يشبع  
 والثوب يستر الى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبة وتلك ضلالة  
 تبع الفيلسوف فيها كثير من عامة المسلمين قلت بل وكثير من المتفقيين  
 المشتغلين بما لا يعنيه من العلوم وعن مرشدهم عمين قال وهم فيها على اعتقادات  
 فمن قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره ومن قال بقوة جعلها الله فيها كان  
 مبتدعاً وقد اختلف الناس في كفره قلت وهذا القسم هو اعتقاد اكثر عامة  
 المتفقيه في زماننا ومن في معناهم من جهالة المقلدين قال ومن قال ان الاكل دليل  
 عقلي على الشبع دون ان يكون معتاداً كان جاهلاً بمعنى الدلالة العقلية ومن  
 علم ان الله سبحانه وتعالى ربط بعض افعاله ببعض وكما فعل هذا فعل هذا  
 باختياره واذا شاء خرق هذه العادة فعل فهذا هو المؤمن الذي سلم من هذه  
 الآفة بفضل الله سبحانه وتعالى ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف ما تقوله  
 المعتزلة ويعتقده اكثر من جهل هذا العلم من المسلمين ان العبد يوجد افعاله على  
 حسب اختياره بقدره خلقها الله تعالى له وامره ان يتصرف بها في غير ما نهاه  
 عنه وذكر خلاف اهل السنة في تكفيرهم قال والاطهر انهم كافرون انتهى قلت  
 فانظر هذا الخطر العظيم في العقائد وكيف عرض بنفسه من اعرض عن النظر  
 في علم التوحيد للعذاب المؤبد والحزى السرمدي في نار جهنم مع كل كافر وجاحد  
 اللهم اصليح ظواهرنا وبواطننا واهدنا في الدنيا والاخرة صراط الذين انعمت عليهم  
 غير المغضوب عليهم ولا الضالين يا ارحم الراحمين

(ص) ثم يجب أيضاً لصانعك ان يكون عالماً والا لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به وامداده بما يحفظها عليه ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن الاحاطة بأسرارها

(ش) نظم الدليل على لفظه ان يقال لو لم يكن صانعك عالماً لم تكن متصفاً بما أنت عليه من غاية الاحكام ودقائق المحاسن التي يعجز عن حصرها وبيان الملازمة انه معلوم بالبديهة انه لا يحكم الفعل وبرزه في غاية الكمال وما لا يحاط به من انواع المحاسن الا من هو عليم حكيم غاية الحكمة واما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة ولا يخفى ان عجائب مصنوعاته سبحانه مما لا يحيط بها ووصف واصف ومن جوز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل على سبيل الاتفاق كان معانداً للحق جاحداً للضرورة وسقطت مكالمته لخروجه عن حيز العقلاء وقول من قال قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق ولا يدل فكذا يجب ان لا يدل اذا وقع مرات هو نظير قول القائل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة واذا لم يرو قليل الماء فلا يروي كثيره واذا لم تنتج المقدمة الواحدة لم تنتج المقدمتان والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل فان قيل ينتقض هذا الدليل بما تتخذ النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها الا المهندسون واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدائرة القريب من شكل النحلة والامن معه من فرج تبقى بين الاشكال ضائفة غير فائدة ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصاً بهذا الشكل المسدس مما لا يستخرجه الا اذ كيا المهندسين بعد سير وبحث عظيم ومعلوم ان النحلة من الحيوان غير العاقل وقد صدر من فعلها ما صدر فكيف يصح مع هذا ان

يستدل باحكام الفعل واشتماله على دقائق الصنع على علم صانعه فالجواب انك  
 قد عرفت ان معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا منفرد بخلق كل شيء ولا تأثير  
 لغيره في شيء ايا كان وان الافعال التي نتصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة  
 الى الله جل وعلا خلقاً واختراعاً وان كان بعضها ينسب الى بعض من يتصف  
 بها كسباً من غير تأثير اصلاً وسيأتي في فصل خلق الافعال تفسير معنى  
 الكسب فليس في الوجود عند اهل السنة الا الله جل وعلا موصوفاً بصفاتة العلية  
 وكل ما سواه من الكائنات فهي افعاله فالشكل المسدس التي اتخذتها النحلة اذن  
 ليس لها فيه تأثير اصلاً بل ولا كسب من غير تأثير لما يأتي في فصل ابطال  
 التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها وانما وقوع ذلك الشكل بمجرد  
 خلق الله جل وعلا واختراعه وألهم النمل لاتخاذ مسكنه كما ألهم سائر  
 الحيوانات لمصالحها الذي خلق كل شيء ثم هدى فهو من جملة ما يدل على عظيم  
 علمه تعالى ولو سلمنا انه من فعلها فلا نسلم انها غير عالمة به حينئذ بل خرقت في  
 حقها العادة والهمت علم ذلك وخلق لها كما خلق للنملة علم بسليمان عليه السلام  
 ويجنوده حتى قالت يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم ثم تعليم دقائق العلوم وخلقها  
 لمن ليس أهلاً لمطلق فكيف من دقائقه من ادل دليل على شرف علمه جل وعلا  
 وباهر قدرته ونفوذ ارادته وانقياد جميع الممكنات لمشيئته تعالى وقد ضعف امام  
 الحرمين في البرهان دلالة الاحكام على العلم وقال لا معنى للاحكام سوى ان  
 الاكوان خصت الجواهر باحياء حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص  
 للاكوان بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم بعد كونه صانعاً مختاراً  
 والاختيار دليل كونه عالماً واعترض عليه شرف الدين بن التلساني بان الاحكام  
 لا تسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الجواهر باكوان بل هو يرجع الى اختصاص

بأ كوان وكيفات خاصة وضرب من الصفات والاعراض على مقدار وكل شيء  
 عنده بمقدار ثم دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وان كان  
 متنجلا يمنع من دلالة الاحكام عليه بل دلالة الاحكام أوضح لانه يدل على  
 العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى قلت فخرج من هذا انه يصح  
 الاستدلال على كونه جل وعلا عالماً بوجهين الاحكام والاختيار وان الاول  
 اوضح من الثاني ووجه الاستدلال بالاختيار على ما قرره ابن التلساني في شرح  
 المعالم انه قد نقرر فيما مضى بالبراهين القاطعة ان الله تعالى فاعل بالاختيار  
 والفاعل بالاختيار لا بد وان يكون قاصداً الى ما يفعله والقصد الى الشيء مع  
 الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود وان كان  
 يتصور من الحادث مع القصد والظن والوهم فلا يتصور من الله تعالى بناء على  
 ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو نقص يتعالى الله عنه  
 فتعين ان يكون عالماً ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود  
 الا مع تخصيصها بزمان ومحل وكيفية ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه  
 امكن في العقل وقوعها على خلافه او مثله ولا يتخصص الا بالقصد اليه وجب  
 ان يكون عالماً بها من كل وجه وذلك ادل دليل على انه عالم بالجزئيات لا كما  
 يقول الفلاسفة ان علمه لا يكون الا كائياً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً  
 (قوله) وامداده بما يحفظها عليه الضمير في امداده يعود على الجزء والمنصوب في  
 يحفظها يعود على المنفعة وبيان ما ذكر على سبيل الاشارة ان نقول جسد الانسان  
 مركب من اصول اربعة الارض والماء والهواء والنار ثم تفصلت هذه الاربعة  
 الى العظم والنخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر ووضع كل  
 واحد منها لحكمة لولاها لم يكن الجسد بحسب العادة فالعظام منها هي عمود

الجسد فضم بعضها الى بعض بمفاصل واقفال من العضلات والعصب ربطت بها ولم يجعل عظماً واحداً لانه لو كان يكون مثل الحجر ومثل الخشبة لا يتحرك ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لخالفه الواحد الاحد القيوم وجعل العصب على مقدار مخصوص فلو كان اقوى مما هو لم تصح عادة حركة الجسم ولا تصرفه في منافعه ثم خلق تعالى الخ في العظام في غاية الرطوبة ليرطب يبس العظام وشدتها ولتقوي العظام برطوبته ولولا ذلك لضغفت قوتها وانخرم نظام الجسد لضعفها بحسب مجرى العادة ثم خلق اللحم وعباها على العظام وسد به خلل الجسد كله فصار مستوياً لحمية واحدة واعتدلت هيئة الجسد به واستوت ثم خلق العروق في جميع الجسد جداول لجرىان الغذاء فيها الى اركان الجسد لكل موضع من الجسد عدد معلوم من العروق صغارا وكبارا لياخذ الصغير من الغذاء حاجته والكبير حاجته ولو كانت اكثر مما هي عليه او انقص او على غير ما هي عليه من الترتيب لما صح من الجسد بحسب العادة شيء ثم اجرى الدم في العروق سيالاً خائراً ولو كان يابساً او اكدث مما هو عليه لم يجر في العروق ولو كان اللف مما هو عليه لم تنفذ به الاعضاء ثم كسا اللحم بالجلد ليستره كله كالوعاء له ولولا ذلك لكان قشراً أحمر وفي ذلك هلاكه عادة ثم كساه الشعر وقاية للجلد وزينة في بعض المواضع وما لم يكن فيه شعر جعل له اللباس عوضاً منه وجعل أصوله مغروزة في اللحم ليتم الانتفاع ببقائه ولين أصوله ولم يجعلها يابسة مثل رؤس الابر ولو كان كذلك لم يهنه عيش وجعل الحواجب والاشفار وقاية للعين ولولا ذلك لاهلكها الغبار والسقط وجعلها على وجه يتمكن بسهولة من رفعها على الناظر عند قصد النظر ومن ارخائها على جميع العين عند ارادة امساكه النظر الى ما تؤذي رؤيته ديناً اودنيا ولم يجعل شعرها طبقة واحداً لينظر من خلالها ثم

خلق شفتين ينطبقان على الفم يصونان الحلق والفم من الرياح والغبار وينفتحان  
 بسهولة عند الحاجة الى الانفتاح ولما فيهما أيضاً من كمال الزينة وغيرها ثم خلق  
 بعدها الاسنان ليتمكن بها من قطع ما كوله وطحنه وجعل اللسان آلة يجمع به  
 ما تفرق من الماء كقول في ارجاء الفم ليتمكن تسهيله للابتلاع بطحن الارحاء  
 وخلق فيه معنى الذوق لكل ما كول ومشروب ولم يخلق جل وعلا له الاسنان  
 في أول الخلقة لئلا يضر بامه في حال رضاعه بالعض ولانه لا يحتاج لها حينئذ  
 لضعفه عما كثف من الاغذية التي تفنقر الى الاسنان فلما ترعرع وصلاح للغذاء  
 خلق له الاسنان وجعلها نوعين بعضها محدودة الاطراف وهي التي للقطع يقطع بها  
 الماء كقول وبعضها منبسطة وهي التي للطحن فسبحانه ما أكثر عجائب صنعه  
 وأوسع الآيات لدالة عاينه ولكننا لا نبصر شيئاً الا بتوفيق الله تعالى ثم لما كان  
 الماء كولا شديداً كثيفاً ولم يكن ليجري في الفم الى الحلق وهو كذلك على بئسه  
 أنبع الله تعالى في الفم عيناً نابذة على الدوام احلى من كل حلواً وأعذب من كل  
 عذب فيحرك اللسان الغذاء ويمزجه بذلك الماء فيعود زلقاً فينحدر في الحلق بلا  
 مؤنة ولهذا اذا اعدم الله تلك العين بخلق جفوف من المرض لم يمض على الحلق  
 شيء وان مضى فمبشقة عظيمة ومن عجائب هذه العين انها مع عدم انقطاعها لم  
 يكن ماؤها يملأ الفم في كل وقت حتى يتكلف الانسان مؤنة عظيمة في طرح  
 ذلك عنه بل جرت على وجه أجمت فيه ان تنعدس وجهه منفعتها فتبارك الله  
 احسن الخالقين ثم خلق اظفار اليدين والرجلين لتشتد بها اطرافها لكثرة  
 حركتها والتصرف بها في الامور وليحك بها وينتفع بها في موضع الحاجة وانظر  
 الى خلق الاصابع وجعلها متفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها  
 بحسب الحاجة ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولها من المصالح لبعض

الناس في بعض الاوقات وكان جزهما مما يحتاج اليه في بعض الاوقات لم يجعلها كسائر الاعضاء في تالم الانسان بقطعها فانظر الى دقائق هذا الصنع الجليل وحسن معاملة المولى الرحيم هذا العبد الكفور الا من عصمه الله تعالى باللطف الجليل ثم هكذا كل عظم وعرق وقليل او كثير من الجسد على هذه الحكمة واكثر وقد اشرنا الى نزر يسير من بحر لا ساحل له هذا في جسد الانسان وحده ثم اذا تتبعت عجائب الملك في الارضين وسائر حيواناتها واشجارها ونباتها ثم عجائب الملك في السموات وملائكتها وعرشها وكرسیها ثم عجائب الجنة وسكانها ثم احوال النيران وعظيم زبائنها واختلاف انواع العذاب لاهلها اطلعت على ما تحير فيه العقول وتدهش لسماعه الالباب لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون هذا وكل ما اطالع عليه جميع البشر من ذلك شيء يسير جدا لا بال له في جنب ما غاب عنهم من ملك الله تعالى (ص) وحيًا والا لم يكن بهذه الاوصاف التي سبق وجوبها

(ش) يعني ويجب ايضا لصانعك ان يكون حيا والا لزم ما ذكره وبيان الملازمة ان تلك الاوصاف السابقة وهي كونه قادرا او ما بعده مشروطة عقلا بكون المتصف بها حيا فلو قدر عدمه لوجب عدمها لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه لكن انتفاء تلك الاوصاف المشروطة محال لوجوبها على ما تقدم فنفي شرطها وهو كونه تعالى حيا محال

(ص) وسميعا بصيرا متكما والا لا تصف لكونه حيا باضدادها واضدادها آفات ونقص وهي عليه تعالى محال لاحتياجه حيثئذ الى من يكمله كيف وهو الغني باطلاق المنقصر اليه كل ما سواه على العموم

(ش) اي ويجب لصانعك ان يكون سميعا بصيرا متكما لان كل حي قابل لصفة



فانه لا يخلو عنها الا الى مثلها أو ضدها لما عرفت فيما سبق وسنعيده فيما يأتي  
 من استحالة عرو القابل عن جنس المقبول ودليل ان كل حي قابل للاتصاف  
 بهذه الصفات أو اضدادها امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الاحياء بها  
 فالصحيح اذن لقبول هذه الصفات اما الحياة او امر يلزم الحياة وايا ما كان  
 يلزم عليه قبول اتصاف كل حي بها فاذا لم يتصف الحي بكونه سمياً بصيراً متكلياً  
 لزم ان يتصف باضدادها وهي كونه اصم اعمى ابكم لكن هذه الاضداد في حقه  
 تعالى مستحيلة لكونها آفات ونقائص وهو جل وعلا منزه عن كل نقص تقيلاً  
 وعقلاً لان الناقص يفتقر الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه والحدوث  
 والافتقار على واجب الوجود الغني باطلاق المفقور اليه كل ما سواه مستحيلان  
 على الضرورة ويلزم على تقدير تلك النقائص ان يكون المخلوق المتصف  
 بالكمالات اضدادها اكمل من الخالق وذلك مما لا يعقل

(ص) والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي لان ذاته تعالى لم  
 تعرف حتى يحكم في حقه بانه يجب الاتصاف باضدادها عند عدمها  
 (ش) يعني ان الاعتماد في ثبوت تلك الاوصاف على الدليل العقلي من كون  
 تلك الاوصاف كمالات فيجب اتصافه بها والا لاتصف باضدادها فيكون ناقصاً  
 لانه قد فاته الكمال وفوت الكمال نقصان ضعيف لانه انما ثبت لتلك الاوصاف  
 الكمال في الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالات في الشاهد ان يكون في الغائب  
 كذلك الا ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمال وهما ممتنعان على الله تعالى  
 لانهما من عوارض الاجسام وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم ان هذه الاوصاف  
 كمالات في حقه تعالى بصح اتصافه بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها أن يتصف  
 باضدادها وانما تعرف من صفاته جل وعلا بالعقل مادلت عليه أفعاله فان لم

يدل الفعل لجأنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد في هذه الصفات الثلاث فمنه في اثبات كونه تعالى سمياً بصيراً قوله تعالى اني معك اسمع وارى وكقوله تعالى وهو السميع البصير وكقوله جل وعلا لم يعلم بان الله يرى وكقوله جل اسمه الذي يراك حين تقوم واحتجاج ابراهيم عليه الصلاة والسلام في نفي الهية الاصنام في قوله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه واذا اثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلاً على الاتصالات الجسمانية ودل التصريح بهما على انها صفتا كمال وجب اعتقاد ما دلت عليه الآية ولا محوج للتأويل لا عقلاً ولا سمياً وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز وشرطه القرينة ومع عدمها لا يجوز المصير اليه لما فيه من اثبات المشروط بدون شرطه فتعين البقاء مع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع ما ورد من احكام الآخرة متى كان ظاهره جائزاً وجب اعتقاده الا ان يدل دليل على امتناعه واما دليل كونه تعالى منكياً من السمع فقال الامام الفخر اجمع الانبياء والرسل على كونه تعالى منكياً قال ابن التلمساني وقد اجمع المسلمون ايضاً على ذلك على الجملة وان اختلفوا في تفسير الكلام فان قيل يرد على اثبات كونه جلاً وعلاً منكياً بطريق السمع ان يقال ان قول الرسول لا يدل ما لم يثبت صدقه ولا يثبت صدقه الا بالمعجزة والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري منكياً فان دلالة المعجزة تنزل منزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقت وانت رسولي فما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصدقاً لرسوله فلو اثبتنا الكلام له تعالى بالسمع لدارت قلت قال ابن التلمساني انه سؤال قوي وجوابه ان من ادعى انه رسول الملك برأى من الملك ومسمع وقال آية صدقي ان

يغير الملك عاداته المألوفة ويفعل كذا ثم قال أيها الملك ان كنت صادقاً في  
 دعواي فافعل لي ذلك ففعل ذلك على الوجه الذي التمسه فيعلم جميع الحاضرين  
 أنه رسول وأنه صادق وان كان فيهم من ينفي كلام النفس ويكفي في العلم  
 بتصديقه ايجاده الفعل الدال على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال  
 على ارادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم ان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول  
 مسلم ولكن تنزل منزلة المواضعة على قول يدل على ارادة ذلك كما يدل بعض  
 الاشارة على ذلك والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع في دعوى  
 الاشعرية هو القول النفسي والنزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها  
 والافعال كثير ما تدل على الارادة وان لم توضع لذلك نظراً الى العادات  
 والمعجزة كذلك وقد احتج الاستاذ أبو اسحاق على انه تعالى متكلم بانه سبحانه ملك  
 ولا يتم الملك الا بأمر ونهي وبجواز تردد الخلائق بين امر مطاع ونهي متبع  
 وقال كل صفة جائزة لا بد وان تستند الى صفة أزلية والا احتمال ما علم جوازه  
 ويستحيل رد الامر والنهي الى الارادة أو العلم وسائر الصفات غير الكلام  
 النفسي على ما سنبينه عند اثبات صفة الكلام في فصل صفة المعاني فيجب اثباته  
 لله تعالى والطريقة الاولى تؤل الى نفي النقائص وقد عرفت ما في الاستناد في  
 نفيها الى العقل والاعتراض على الثانية أن يقال لا مانع ان يكون هذا الجواز  
 لتردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع يستند الى صحة أمر بعضنا الى بعض .  
 فان قيل يلزم عليه الدور أو التسلسل لاننا نقل الكلام الى الأمر منا الذي  
 استند اليه المأمور المطيع له فانه يجوز ان يكون ذلك الأمر أيضاً مأموراً  
 مطيعاً لغيره فان كان الغير مأموره لزم الدور والا لزم التسلسل . قلنا لا يلزم ذلك  
 الا لو كان يجب ان يكون كل شخص آمراً ومأموراً اما مطلق الجواز فيكفي في

صحته ما سبق واحتج الاستاذ ايضاً على اثبات الخبر لله تعالى بان كل عالم يجد في نفسه حديثاً مطابقاً لمعلومه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس الا ذلك واعترضه شرف الدين بن التمساني بان اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل وعلا من قضايا جزئية وجدانية قد لا يساعد الخصم على تسليمه وأخذ القضايا الكلية عن المحسوسات والوجدانيات لا تتم الا باستقراء عادات واثبات احكام الله تعالى وصفاته لا تؤخذ من القضايا العادية فالوجه الاعتماد على السمع وستنقح ان شاء الله تعالى معنى الكلام القديم الموصوف به جل وعلا

(ص) ولا يستغنى بكونه عالماً عن كونه سميعاً بصيراً لما نجد من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حال غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل (ش) اعلم ان العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما الى ان معنى السميع البصير شاهداً او غائباً هو الحى الذي لا آفة به وهذا معنى باطل فان الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من الصفات المتعلقة وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلب عنه ولان الانسان يحس من نفسه كونه سميعاً بصيراً والعدم لا يحس ولانه لو صح ذلك لصح ان يقال العالم والقادر هو الحى الذي لا آفة به ولم يقولوا به وذهب الفلاسفة الى ان معنى الرؤية تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة والثاني ان المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية الى الحس المشترك الذي هو مركب من عضلتين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ قالوا وأما السمع فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات اذا صادمت الهواء الراكد في الصماخ المجاور للعصبية

المفروشة في أقصى الصماخ الممدودة عليه كالجلد على الطبل حصل فيه طنين  
فتشعر به القوة المدركة المودعة في تلك العصبية على رأي أو تؤديه الى الحس  
المشترك على رأي والحس المشترك على هذا الرأي كحوض تصب فيه خمسة  
أنايب وهي الحواس الخمس ولذا سمي مشتركاً والنفس هي المدركة بواسطته  
كلوح نقرؤه ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر ادراك لا يتوقنان الا  
على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الاشياء بالادراك في حقنا انما هو  
باجراء الله عادته بخلق ذلك فيه او عنده وحجتهم ان قبول المحل للادراك نفسي  
له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال وقد  
اعترض الامام علي من قال ان الرؤية بسبب الانطباع باننا نرى نصف كرة  
العالم وانطباع العظيم في الصغير محال وهذا الالتزام صحيح على من يقول ان المدرك  
المثال المنطبع لا مطابقة الخارجي لا بالنسبة لمن يقول ان المنطبع واسطة  
للادراك والزم الامام ايضاً عدم رؤية الاطوال والعروض لاستحالة ارتسام هذه  
الابعاد في نقطة الناظر واعترضه ابن التلساني بانه ان اراد الانطباع بكيفية  
العظم فهو في معنى ما قبله وان اراد مطلق الانطباع لان الناظر نقطة والنقطة  
لا امتداد لها فكيف ينقطع فيها ماله امتداد فيقال انما يمتنع لو كانت كرة حقيقية  
بحيث لا يقابل البسيط منها الا نقطة اما اذا كان فيها انطباع مع استدراتها  
كالبيضة مثلاً فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير بحسب العادة  
والزم الامام ايضاً على القول بالانطباع في السمع ان لا يعرف جهة الصوت وفيه  
نظروا ان لا تسمع الحروف وراء الجدار وفيه ايضاً بحث هذا ما يتعلق بالسمع  
وانبصر على مذهب الفلاسفة وذهب أبو القاسم الكعبي وأبو الحسن البصري الى  
ردها الى العلم بالمبصرات والمسموعات كالشهود والخبير فانها يرجعان الى تعلق

العلم على وجه خاص وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بأنا إذا علمنا شيئاً ثم  
 أبصرناه أو سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية وذلك مما يدل على ان  
 الابصار والسمع مغايران للعلم والى هذه الحجة اشترت في اصل العقيدة بقولي  
 لما نجد من الفرق الضروري الخ الا اني فرضت تاخير العلم بالشيء عن تعلق  
 السمع والبصر به والامام فرض العكس ولا فرق في الحجة بين الوجهين  
 واعترض شرف الدين بن التلساني في هذه الحجة بان مجرد التفرقة لا ينتج ان  
 تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ولا انها نوعان خارجان عن نوع العلم وهو محل  
 النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات وقتها فان البصر يتعلق  
 بالهيئات الاجتماعية ولا يتعلق العلم بذلك في حال الغيبة ولذلك يقال ليس  
 الخبر كالعيان او يقال ما المانع من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العليين فعند  
 الرؤية يكون العلم حاصلًا بالقلب والعين وعند الغيبة يبق في القلب بخلق امثاله  
 ويعدم من العين وللشيخ ابي الحسن الاشعري قولان احدهما انها ادرا كان  
 يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما العلم في انها صفتان كاشفتان يتعلقان  
 بالشيء على ما هو عليه والقول الثاني انها من جنس العلم الا انها لا يتعلقان الا  
 بالموجود المعلوم والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد وكلاهما مع ذلك  
 صفتان زائدتان على علمه تعالى واحتج على ذلك بما احتج به الفخر قال ابن  
 التلساني وما ذكرناه من الاشكال وارد عليه ومن قال من المعتزلة انه سمع بصير  
 لنفسه فهو يردّها الى العلم وصار بعض المعتزلة الى ان الباري جل وعلا عما يقول  
 الظالمون علواً كبيراً لا يرى كما انه لا يرى وهو قياس مذهبهم في اشتراط  
 اتصال الاشعة وانعائها من بنية مخصوصة والمقابلة او ما في حكمها في الرؤية  
 وسياتي ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية ابطال مذهبهم في ذلك باشبع قول

(ص) وبهذا يثبت كونه مدركا عند من اثبته والتحقيق فيه الوقف لما تقدم من ان التحقيق في نفي النقائص الاعتماد على السمع وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الادراك وجزم بعضهم بنفيه لما راه ملزوماً للاتصال بالاجسام يعني ويدخل في العلم والحق انه لا يستلزمه وبالجملة فمجموع ما فيه ثلاثة اقوال واقربها الوقف كما قدمناه

(ش) الاشارة بهذا راجعة الى دليل كونه تعالى سميعاً بصيراً وهو كونهما كمالين في حق الحي زائدين على العلم للترقية الضرورية بين العلم وبينهما وهذا المعنى ثابت للادراك فيجب ثبوته عند من سلك هذا الطريق العقلي وقد قدمنا ما في ذلك ويعنون بالادراك ادراك الملوسات والمشومات والمذوقات فقولي وبهذا يثبت كونه مدركا عند من اثبته معناه ان دليل الادراك عند القائلين به ان قالوا ان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للترقية الضرورية بينهما كما سبق قبل في زيادة ادراك السمع والبصر على العلم واذا كانت زائدة على العلم لا يستغنى عنها وهي كالات وكل حي فهو قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها نقص لان فيها فوت كمال والنقص في حقه جل وعلا محال فوجب ان يتصف بتلك الادراكات زائدة على علمه جل وعلا لكن على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال بالاجسام ونفي اللذات عن ذاته العلية والالام ولهذا اجمعوا ان لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح اطلاقه في حقه تعالى لما يؤذن به من الاتصالات وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع في اثباته في حقه تعالى امر وراء الشم والذوق واللمس وليست هذه الثلاثة نفس الادراكات ولا لازماً عقلياً لها وانما هي في حقنا اسباب عادية يخلق الله

جل وعلا معها الادراك غالباً ويدل على ان الادراك امر زائد عليها انك  
 تقول شممت التفاحة فلم اجد لها ريحاً وكذا لمست وذقت فلم اجد ولو كان  
 الادراك غير زائد عليها لكان هذا اللفظ متناقضاً ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة  
 العقلية بين الادراك وبينها وايهام ذلك منع ايضاً اثبات هذه الادراكات له جل  
 وعلا وجعل الاحاطة بمتعلقاتها داخلاً في علمه تعالى والى هذا القول اشرت  
 بقولي وجزم بعضهم بنفيه اي بنفي الادراك المتعلق بالشمومات والمذوقات  
 والمواسات يعني ويستغنى عنه بالعلم وقولي لما راه ملزوماً للاتصال هذه حجة النافي  
 وقوله والحق انه لا يستلزمه اي الادراك لا يستلزم الاتصال بالاجسام لما عرفت  
 ان الادراك امر وراء الاتصال والاتصال شرط فيه بالنسبة الينا عادة لا عقلاً  
 وقولي والتحقيق فيه الوقف اي في الادراك بمعنى لا ندري اهو ثابت له تعالى  
 زائد على علمه ام لا فيترك الجزم باحد الامرين لعدم ظهور دليله وهذا القول  
 مختار المقترح وابن التلمساني وحجتهم ما اشرنا اليه بعد وهو ان التحقيق عندهما في  
 نفي النقائص الاعتماد على الدليل السمعي وقد ثبت في السمع والبصر والكلام كما  
 قد بيناه فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب الوقف عن اثباته ونفيه

(ص) «فصل» ثم نقول يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها  
 معان تقوم بذاته تعالى فيكون قادراً بقدره ومريداً بارادة ثم كذلك الى  
 آخرها .

(ش) يعني بالاوصاف السبع ما ذكر قبل من كونه تعالى قادراً ثم كذلك  
 الى متكلاً وانما لم بعدها ثمانية بزيادة كونه مدركاً لما رأى من التنازع في هذه  
 الصفة الثامنة ولما نقل ان التحقيق فيها الوقف واما كونه قديماً وباقياً فقد تقدم ما في  
 ملازمتها للصفتي القدم والبقاء . واعلم ان هذه الصفات السبع التي فرغ من



برهان ثبوتها تسمى لاجل ملازمتها معاني اخرى هي علل لها صفات معنوية واحوالاً معنوية نسبة الى المعاني التي هي عليها ككونه قادراً على القدرة وكونه عالماً على العلم وهكذا الى آخرها وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا عدم معللة بمعنى قائم بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكماً وهو تلك الصفة المعنوية هذا كله على القول بصحة الوساطة بين الوجود والعدم واما على القول بنفيها فليس ثم الا الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عندهم لكونه عالماً وقادراً الا قيام العلم والقدرة به فلا حال عندهم لا معنوية ولا نفسية . وبالجملة فالمتكلمون على فريقين فريق ينفي الحال وفريق يثبتها وحقيقة الحال صفة اثبات لا تتصف بالوجود ولا بالعدم فالقائلون بنفي الاحوال كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات الا صفات المعاني والقائلون بثبوت الحال كالقاضي وامام الحرمين يقسمون الصفات ثلاثة اقسام نفسية ومعنوية ومعاني ووجه الحصر ان المتحقق اما ان يتحقق باعتبار نفسه او باعتبار غيره الاول الموجود والثاني الحال وهو اما ان يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة او معنى يقوم بموصوفه الاول الحال النفسية والثاني الحال المعنوية وقد جعلها بعض المتأخرين ستة اقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلاثة اخرى وهي السلبية والفعالية والجامعة لجميع الاقسام ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات اما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل ما يمتنع ان يوصف به الباري جل وعلا والتحقيق انها عبارة عن نفي كل ما يمتنع الخ وذلك كسلب الشريك والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوب جائزة في حقه تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث وذلك كعفوه تعالى وحمله بعد الجنابة فانه عبارة عن اسقاط

العقوبة مع تحقق الجنائية واما الصفات النفسية فقول انها عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة وقيل هي كل صفة اثبات للذات من غير معنى زائد على الذات وقيل هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفاءها مع بقاء الذات الموصوفة بها وهي في الحقيقة راجعة الى شئ واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود ازليا ابدياً وفيه نظر والتحقيق رجوع هذه الصفات الى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يرون ان الصفات النفسية لم يعرف منها شئ ولو عرفناها لكانا قد عرفنا الذات ولا يعرف الله الا الله واما الصفات المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بالذات وقيل هي كل صفة لازمة للذات لاجل معنى قائم بالذات واما صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً وقيل هي المعاني الموجبة للاحوال فيبين المعاني والمعنوية تلازم عند اهل السنة تلازم العلة ومعلولها واما صفات الافعال فهي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وارادته جل وعلا واما الصفة الجامعة لجميع الاقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الاقسام الستة ومثال الصفات المعنوية كونه عالماً قادراً مرئياً حياً الى آخرها ومثال صفات المعاني العلم والقدرة والارادة والحياة الى آخر الصفات السبع او الثمان ومثال صفات الافعال خلق الله جل وعلا ورزقه واحسانه ومنهم من يمثلها بالاسماء الدالة عليها كالخالق والرازق والمحيي والمميت ومثال الصفات الجامعة عزة الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك ومن المحققين من يقسم صفات الباري جل وعلا باعتبارها آخر غير ما سبق الى قسمين الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة متبدلة والى حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهذه قديمة لا تتغير ولا تتبدل

❖ تنبيه ❖ احتج القائلون باثبات الاحوال وانها واسطة حقيقية بين الوجود والعدم بأن الوجود مشترك زائد على الماهية ليس بوجود والساوى وجوده وجود غيره فيزيد وجوده فننقل الكلام الى هذا الوجود الثاني ثم كذلك ويتسلسل ولا بعموم والا لا تصف الشيء بنقيضه اذ المعلوم نقيض الموجود فكيف يكون صفة له فاذن تعين انه واسطة وهو المطلوب وايضا السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السواديه فيتغايران ضرورة مخالفة منه التمايز لما به التشارك فاما ان يوجد هذان الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض او يعدم فيتتركب الموجود من المعلوم ورد الاول بان الوجود عين ذات الموجود وتييزه عن غيره سلب فلا تسلسل والثاني بتجويز القيام وفيه نظر قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الادلة وهو ظاهر والمسئلة لها تعلق بمسئلة اصولية وهي كون العموم هل هو من عوارض المعنى ام لا فعليك بها واذا عرفت هذا كله فمقصودنا من هذا الفصل اقامة البرهان على ثبوت صفات المعاني له جل وعلا والرد على المعتزلة المنكرين لها مع موافقتهم على وجوب كونه جل وعلا قادرا مزيدا عالما حيا الى آخرها قالوا وهذه الاوصاف واجبة له تعالى لذاته لا لمعنى ملازم لها يقوم بذاته جل وعلا كما في حقنا واستثنوا من ذلك كونه تعالى متكلماً فوافقوا على انه تعالى متكلم بكلام لكن خالفوا اهل السنة في معنى الكلام الثابت له تعالى فهم جعلوه حروفا واصواتا يخلقها جل وعلا في محل من الاجرام ويتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم لانه لا يكون الا حادثا وقيام الحوادث بذاته محال فعنى كونه متكلماً عندهم انه خالق للكلام في غيره وجاءهم هذا الفساد من حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وسيأتي تحقيق القول معهم في ذلك

ان شاء الله تعالى واستثنى معتزة البصرة ايضاً كونه مريدا فقالوا مر يد بارادة  
 حادثة لاني محل فالزموا في ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة احدها تجدد الاحوال  
 الحادثة على الازلي جل وعلى وذلك يقضي الى حدوث من وجب قدمه وقد  
 تقدم بسط ذلك في حدوث العالم والثاني قيام المعنى بنفسه وهو محال والثالث  
 عود حكمه الى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به وهو محال والزموا ايضاً مخالفة  
 اصلهم في نفي صفات المعاني من حيث لم يقولوا مر يد لنفسه كما قالوا قادر لنفسه  
 وعالم لنفسه بل بارادة فاجابوا بالفرق فقالوا انه لو كان مريدا لنفسه كما نقول عالم  
 مثلاً لنفسه لعم بريديته كل ممكن واصلهم خروج كثير من الممكنات كالمعاصي  
 ونحوها عن كونها مرادة لله تعالى أن يكون في ملكه مالا يريد وما تخيلوه في  
 ذلك باطل اذ ارادته تعالى عامة التعلق بكل ممكن على ما يأتي برهانه وتحكمهم بأن  
 النفسي هو الذي يعم لا يخفى فساده وهم قد نقضوه في القادرية فانهم زعموا  
 انه تعالى قادر بنفسه مع ان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة عندهم لله تعالى  
 الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً وايضا يلزمهم في حدوث الارادة به التسلسل  
 من حيث انها حادثة تختص بوجود بدلا عن العدم وزمان معين بدلا عن غيره  
 ففتقر الى ارادة حادثة كما افتقرت سائر الحوادث اليها ثم ننقل الكلام الى تلك  
 الارادة فيلزم فيها ما لزم في الاولى وهكذا ابدا ولهذا قال مشايخنا ان كل صفة  
 له تعالى يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدونها فالتقول بحدوثها يؤدي الى  
 التسلسل وما اجابوا به من الهوس الذي لا يتخيله عاقل وهو ان الارادة لا تتراد  
 كما ان الشهوة لا تشتهي ظاهر الفساد لكل ناظر فان الارادة الحادثة وجد فيها  
 دليل الافئدة الى ارادة اخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله  
 والشهوة لا دليل على افئدة الى شهوة اخرى بل يجوز ان تشتهي وان لا

تستهي وقد وقع في العادة الامر ان فالشهوة مما يجوز ان تعلق بها الشهوة والارادة  
 الحادثة مما يجب ان تعلق بها الارادة فظهر الفرق ثم يلزمهم ايضاً قيام الحوادث  
 بذاته تعالى اذ الارادة الحادثة وان لم يقولوا بقيامها بذاته جل وعلا فقد قالوا بقيام  
 احوالها الحادثة بذاته تعالى ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الاحوال  
 المعنوية الحادثة على الذات وبين تجدد معانيها وذهب الكعبي والتجار واتباعهما  
 الى انكار هذه الصفة اصلاً وتأولوا كونه مريدا لما ورد السمع باطلاقه فقال  
 الكعبي معناه بالنسبة الى افعاله انه خالقها ومنشئها وبالنسبة الى افعال عبيده  
 انه امر بها وقال التجار معنى كونه مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره وفسر الصفة  
 الوجودية المتعلقة بصفة سلبية لا تعلق لها اصلاً بغير من اتصف بها والدليل على  
 رد هذا المذهب هو الدليل على ثبوت كونه تعالى مريدا وقد تقدم واما الفلاسفة  
 فانكروا صفات الباري كلها قالوا ولا يتصف الا بسباب كتسميتهم له عاقلاً لذاته  
 ومعنى عقلية لذاته عندهم تجرده عن المادة او باضافة كتسميتهم له مبدأً او  
 بقضية مركبة من سلب واضافة كتسميتهم له جواداً ومعناه انه يعطي من غير  
 بخل وقد سلكت المعتزلة آثارهم بتغيير ما نعوذ بالله من الفتن المضلة والاهوال  
 المردية واحياناً الله واماتنا على اتباع السنة وانالنا من عصمته وتوفيقه ما يكون  
 لنا في الدنيا والآخرة اعظم جنة آمين يارب العالمين

(ص) اما للتحقق تلازمهما في الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات لازم  
 أن تكون الذات قدرة ارادة علماً ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه  
 الصفات لها وكون الشيء الواحد ذاتاً معنى محال لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد  
 وان يستلزم وجود محل وأن لا يستلزمه وذلك جمع بين متنافيين وان يكون

الوجودان فاكثرو وجوداً واحداً على القول بنفي الاحوال وأصل ذلك المسئلة  
المشهورة بسواد حلاوة

(ش اعلم ان المعتزلة لما ساعدت على ان العالم القادر الحي المريد في الشاهد  
عالم بعلم وقادر بقدره ومريد بارادة وحي بجياة ألزمهم أهل السنة رضى الله  
تعالى عنهم اعتبار الغائب بالشاهد قالوا واجمع بين الغائب والشاهد يفتقر الى  
جامع والا جر الى التعميل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالغائب القديم  
وقيل المراد بالشاهد ما علمناه وبالغائب ما لم نعلمه قالوا والجوامع أربعة جمع  
بالحقيقة كقولهم العالم شاهداً من له العلم أو ذو العلم والبارى عالم فله علم وهذه  
عمدة من ينفي الاحوال واجمع بالدليل كقولهم الاحكام شاهداً دليل في العقل  
على ان لفاعله علماً به والبارى تعالى محكم منقن لافعاله فدل على أن له علماً واجمع  
بأن شرط كقولهم البارى تعالى مريد وكل مريد قاصد لفعله والتقصيد مشروط  
بالعلم فالبارى تعالى له علم والا ثبت المشروط بدون الشرط واجمع بالعلة وهو  
عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم والعالمية متلازمان والعالمية مترتبة على  
العلم وقد ساعدتهم على اثبات العالمية غائباً فيلزم من اثبات العالمية العلم فان  
التلازم ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية ولا علم اصح ثبوت علم ولا  
عالمية ولا يقولون به والى هذا البرهان بهذا الطريق وهو طريق التلازم اشترت  
بقولي أما لتحقق تلازمها في الشاهد أي تلازم الاوصاف السبع المعنوية  
وصفات المعاني وقد عرفت فيما مضى تفسيرها والمجروور وهو قولي لتحقق يتعلق  
بالفعل من قولي قبل تلازمها معان وقولهم ان الاحكام انما علمت في الشاهد  
لجوازها والجواز منتف في أحكامه تعالى الزام منهم لعكس الدليل وهو لا يلزم  
وابطال لعكس العلة وهو لازم فان الجواز في الشاهد دليل على تعليق الاحكام

المعنوية بمعانيها فلا يلزم من عدمه في حق الغائب عدم المدلول الذي هو التعليل  
 لانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم قالوا يلزم ذلك وصفات المعاني علل  
 للصفات المعنوية فيلزم من عدمها عدمها لانه يلزم من عدم العلة عدم المعلول وهم  
 قالوا بعدم لزوم ذلك لانهم نفوا في حق الغائب صفات المعاني واثبتوا معلولاتها  
 وهي الصفات المعنوية فقد عكسوا المعقول وأما قولي واما لانها لو ثبتت بالذات  
 فهو دليل آخر على اثبات الصفات ونقريه أن يقال لو ثبتت تلك الاوصاف  
 السبع بالذات من غير معان تقوم بها لزم ان تكون الذات قدرة ارادة علما حياة الى  
 آخرها وبيان الملازمة انه قد تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه  
 الاشتراك في الاعم الذاتي كالاشتراك في الناطقية مثلا يوجب الاشتراك في اعم  
 الذاتي وهي الحيوانية وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم ان المشارك للانسان في  
 الناطقية يكون انسانا وقد ثبت للذات العلية في مسألتنا خاصة العلم من التعلق  
 بالمتعلقات على وجه الاحاطة والكشف وخاصة القدرة من تأتي وجود الممكنات  
 بها فيلزم اذا لم تكن للذات صفة زائدة عليها ان تكون هي نفسها علما قدرة على  
 الضرورة ولا يخفى عليك اجراء الالزام في باقي الصفات السبع وهذا على اصل  
 المعتزلة لزم فان الاشتراك في الاخص يوجب عندهم الاشتراك في الاعم اذ هو  
 علة له ونحن نقول يلازمه لانه علة له وميأتي الاعتراض عليهم في ذلك  
 وبالجملة فيلزم على كلا القولين ان الذات التي ثبت لها في نفسها خواص تلك  
 المعاني يجب ان تكون نفس تلك المعاني واما بيان بطلان التالي وهو لزوم ان  
 تكون الذات عين تلك المعاني فاليه اشرت بقولي لانه يلزم ان يصاد وان  
 لا يصاد الخ يعني انه يلزم على كون الذات نفس المعنى لوازم كلها مستحيلة  
 احدها كون الذات خذا للشيء غير ضد له وذلك ان الذات اذا كانت

نفس العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا لانها علم والعلم يضاد الجهل وان لا تضاده  
لانها ذات والذات لا تضاد الجهل ولا غيره لان التضاد من خواص المعنى  
ولا ينصف به الذات وافهم مثل هذا في القدرة والارادة وباقي الصفات  
الثاني من اللوازم وجود المحل وعدم وجوده وذلك ان المعنى ملزوم لوجود المحل  
والذات ملزومة لعدمه فاذا كانت الذات نفس المعنى لزم وجود لازمه  
المذكورين لاستحالة وجود المازوم بدون لازمه الثالث من اللوازم اتحاد  
الوجودين بل الوجودات اي صيرورتها وجودا واحدا لان الذات اذا  
كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك الصفات اي  
صار الجميع وجودا واحدا وقد قدمنا برهان استحالة اتحاد الشيء بغيره  
عند ذكرنا استحالته في حقه تعالى وذلك لان الشيء لو اتحد بغيره  
اي صار معه شيئا واحدا لم يخل اما ان تنعدم حقيقة كل واحد منهما  
او توجد او تنعدم حقيقة احدهما دون الآخر والاقسام كلها باطلة فالاتحاد  
المقسم اليها يكون باطلا ضرورة اذ انحصاره في اقسام كل واحد منها باطل  
اما بطلان انعدام الحقيقتين فلاّنه يلزم ان يكون الموجود غيرهما واتحادهما  
يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما معا فلاّنه يوجب ان يكون الموجود  
اثنين والاتحاد يوجب ان يكون الموجود واحدا لا اثنين واما بطلان وجود  
احدهما دون الآخر فلاّن الاتحاد يقتضي تحقق الوجود لكل واحد منهما على  
وجه لا يكون فيه تعدد لاعدم احدهما وبقاء الآخر ويلزم ايضا على الاتحاد في  
تلك الصفات اجتماع لوازمها المتنافية في شيء واحد فان بعضها يتعلق وبعضها  
لا يتعلق وبعضها يؤثر وبعضها لا وبعضها يضاد ما لا يضاده الآخر وبالجملة  
فاتحاد الشيء مع غيره مما لا يعقل مطلقا والى الاول من هذه اللوازم اشترت



بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد والى الثاني اشرت بقولي وان يستلزم وجود محل وان لا يستلزمه والى الثالث اشرت بقولي وان يكون الوجودان فاكثر وجودا واحدا (قوله) اصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلاوة يعني ان مبني الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين او الصفات لشيء واحد على هذه المسئلة المشهورة وذلك ان العقلاء اختلفوا هل يجوز ان يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتين لذات واحدة كسواد هو حلاوة لا اجتماع خاصيتي السواد والحلاوة ام لا فالذي احوال ذلك وهو الحق الذي لامرية فيه طرده في الصفات الازلية ودليل المحققين على ابطال سواد حلاوة انه يلزم منه ثبوت التضاد ونفيه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلاوة ويضاد البياض والحلاوة لا تضاده فاذا اجتمعت الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه وذلك محال قال المقترح واعلم ان مسئلة سواد حلاوة انما تلزم على مذهب من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها وقال اخص وصف الشيء وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة ان يكون الوجود واحدا وذلك محال ايضا وهذا كله يطرد في الصفات الازلية فلو ثبت لشيء واحد خاصية القدرة والعلم للزم منه ان يضاد الجهل وان لا يضاده وذلك محال ويلزم ان يكون الوجود وجودان واحدا وهو محال

(ص) قالوا ويلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك مستلزم جوازه قلنا

معنى التعليل هنا التلازم لا افادة العلة معلولها الثبوت

(ش) احتج القائلون بنفي الصفات بانها لو وجدت للزم تعليل الواجب

والتالى باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالى فلان الواجب لو علل لكان ممكنا من حيث ان ثبوته حينئذ يكون مستفادا من غيره فيكون له

العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلي وذاته لم يكن الا معدوما وهو حقيقة الممكن  
والامكان ينفي الوجوب لا محالة وايضاً فالباري جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة  
فاذن كون الشيء واجباً لا يجامع كونه معللاً اجاب ائمتنا رضی الله تعالى عنهم  
بمنع الاستثنائية وذلك لان التعليل اذا اطلق في صفات الباري تعالى على القول  
بثبوت الاحوال فليس معناه الا التلازم أي هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم  
مثلاً تلازم صفة اخرى واجبة له جل وعلا تسمى حالاً كالعالمية مثلاً وليس  
معناه ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت بعد ان كانت معدومة والا لزم  
سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على اثره ويلزم ايضاً اتصافه تعالى  
بالحوادث وذلك كله محال واذا رجع التعليل الى معنى التلازم لم يلزم منه  
تأثير العلة في معلولها لان التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير  
لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل بين الواجبين من غير  
تأثير ايضاً كما نقول ارادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه ويلازم عالميته  
على القول بان العالمية حال ثابتة وقس على هذا والى هذا الجواب اشرت  
بقولي قلنا معنى التعليل الى آخره ونكتة التقييد بالظرف في قول معنى  
التعليل هنا الاشارة الى ما لاصحابنا من الاختلاف في معنى تعليل الاحوال  
المعنوية في الشاهد وذلك لانهم قد اختلفوا اذا خلق الله في ذوات الجواهر  
علماً مثلاً ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية على القول بثبوت الحال فهل الصانع  
تعالى فعل المعنى والحال اللازمة وانما فعل المعنى والمعنى لملازمته الحال وعدم  
تعلمها بدونه هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب المحققون الى الاول وهو  
الحق الذي لا شك فيه ومعنى التعليل عند هؤلاء شاهداً وغائباً ثبوت التلازم  
بينهما في ظرفي النفي والاثبات لا ازيد واما من قال من المتكلمين ان

الفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولم يفعل الفاعل الحال اصلا  
 فقوله في ذلك باطل قطعا لان تلك العلة ان اثرت في ثبوت الحال  
 مع التقدم لزم تأخر المعلول عن علته بالزمان وهو محال وان اثرت  
 في الثبوت مع مصاحبة وجودها له لزم عدم تقدم المؤثر على اثره  
 وهو محال ولزم التحكم اذ ليس اسناد وجود العلة للفاعل المختار وهي افادت ثبوت  
 الحال بالاولى من اسناد ثبوت الحال للفاعل وهي افادت ثبوت تلك العلة بل  
 طلب الحال للمعنى اقوى من طلب المعنى له لان الحال لا تعقل متميزة الا باعتبار  
 معناها بخلاف العكس فان اجابوا بترجيح العلة للتأثير لكونها اصلا قيل لهم لا  
 ملازمة بين كون الشئ اصلا وكونه مؤثرا وانما يصح التأثير لمن وجبت له صفات  
 الالهية من كمال العلم والقدرة والارادة والحياة والوحدانية الى غير ذلك من  
 الصفات التي لا تليق الا بالله جل وعلا ولو كان كون الشئ اصلا لغيره يقتضي  
 استقلاله باثبات غيره الملازم له لزم ان يكون تعالى انما اوجد الجوهر وهي تستقل  
 بايجاد الاعراض وذلك معلوم البطلان وبالجملة فهذا القول باطل وعلى تقدير  
 صحته فانما يصح باعتبار صفاتنا الحادثة هي واحوالها فامكن اسنادها الى مؤثر وأما  
 صفاته جل وعلا فكلها واجبة والواجب من لازمه وجوب القدم والبقاء  
 اذ الوجوب نفي قبول الانتفاء وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له سابقا ولا لاحقا  
 في ذلك تحقيق قدمه وبقائه فلم يصح اسناده لمقنض اصلا فلا معنى للتعليل  
 ان اطلق فيها الا التلازم وظاهر كلام المقترح ان الخلاف جاريا ايضا في تعليل  
 الواجب فانه قال في تقرير الجواب عن شبهة المعتزلة التي ثبت تقريرها من  
 قال بان التعليل معناه التلازم يقول قد يتلازم الممكنان وقد تلازم الواجبان  
 ولا منافاة ومن قال بان المعنى يوجب قال الحكم لا يجب الا باعتبار وجوب معناه

فانا قلنا انه لا يعقل متميزا الا باعتباره ولا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته وانما يثبت فيه ذلك باعتبار معناه الموجب له فكيف ينفي ما باعتباره وجب انتهى وحاصل جوابه ان الامعان الذي ألزمته المعتزلة في تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل لان الممكن هو الذي يقبل العدم لذاته واحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها اما على القول الاول في معنى التعليل فظاهر واما على الثاني فلما كانت لا تعقل الا بمعانيها فوجوب معانيها وجوب لها فكانها معها ذات واحدة اذ لذات للاحول متميزة حتى يقال انها ذات تقبل العدم في ذاتها وانما استفادت الوجوب من غيرها فتكون ممكنة والحاصل ان التعليل في صفاته تعالى بمعنى افادة الاثبات عن عدم لا يصح باجماع اهل السنة بل باجماع المسلمين وبقى النزاع في مجرد اطلاق لفظي والحق منع لفظ كل ما يوهم حدوثا او نقصا في ذاته تعالى او في صفاته جل وعلا واعلم ان الفلاسفة قد اختلفت على نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة فقالوا لو وجدت الصفات لازم ان تكون مفتقرة الى الذات لاستحالة قيام الصفة بنفسها ولان بعضها شرط في الباقي كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والارادة فيلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط او متأخرا عنه في العقل والافتقار ينافي الوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك مناف للافتقار والحاجة والتقدم على واجب الوجود محال والجواب منع الملازمة فان الافتقار الى الغير يقتضي ان المفتقر يفيد الغير الوجود فيكون حادثا ونحن لاندعي ذلك بل نقول ان صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي بالاطلاق وان غنيتهم بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك احد الوجودين عن الآخر منعنا الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجود فلم قلتم ان هذا التوقف في العلم او

الوجود الذي سميتموه انتم افتقارا ينافي وجوب الوجود او يستلزم الامكان فان  
 الامكان انما يتحقق بصحة الارتفاع واذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما  
 ولا ارتفاع احدهما فلا امكان ولا احتياج لكل منهما فاتركوا اذن عنا لفظ الافتقار  
 والامكان الموهمين لما تقررت استحالتهم من الاحتياج الى المؤثر وقولوا كل  
 موجودين منلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع احدهما ففرض  
 وجودها محال أو قولوا لا يمكن ثبوت واجب يلزمه واجب آخر ولا يصح ثبوت  
 واجب الا خاليا عن واجب آخر وحينئذ تبدو فضيحتكم بادعائكم مالا تجدون  
 الى تصحيحه سبيلا سوى المغالطة بلفظ الافتقار الموهم واستعماله لمطلق التوقف  
 ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الى المؤثر الا اذ صح النفي عقلا لا تقديرا في  
 الخيال أو خطورا بالبال كما تخطر المستحيلات عند اعراض العقل عن وجه  
 استحالتها وبالجملة فالقوم حكموا التخيلات على ضعفها وجعلوها ادلة فيها لا  
 يهتدي في فسيح صحرائه الصعبة المسالك الا العقل النافذ المؤيد بهدايته تعالى  
 قال شرف الدين ابن التلمساني ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة  
 الفلاسفة في ان الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الامكان وان كل مركب  
 يفتقر الي جزئه وجزء غيره والمفتقر الي الغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب  
 باعتبار الصفات واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان كل ماسوى  
 الله تعالى استشعر النقص بصفات الله تعالى فقال مرة هذا مما نستخير الله تعالى  
 فيه يعني القول بامكانها من حيث ذاتها وجزم اخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم  
 يسبق اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجود ذاته جل وعلا وضاهها  
 في ذلك قول الفلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجود مقتضيه  
 ونعوذ بالله من ذلة العالم قلت واشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى تصريحه بان

الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها ومن شنيع مذهبه ايضاً رده الصفات الى مجرد  
 نسب واضافات وتسميته لها في بعض المواضع مغايرة للذات مع ما علم من ان  
 ائمة السنة يمنعون اطلاق الغيرية في صفاته تعالى لما يؤذن به من صحة المفارقة كما  
 يمنعون ان يقال هي هو لما يؤذن به من معنى الاتحاد والذي قاده الى اكثر هذه  
 الآراء الفاسدة باجماع فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازماً لثبوت  
 الصفات ولاجل ذلك نفوها هذا مع ان الشيء لا يتكثر بتكثير صفاته كما لا  
 يتكثر بتكثير اعتباراته قال شرف الدين بن التلمساني والتركيب في الذات  
 لازم له ايضاً فان ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والارادة متميزة  
 عن الاخرى في العقل فان منها ما لا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا  
 يؤثر كالعلم ومنها ما يتعلق ويؤثر كالقدرة والارادة فاذا تمايزت واختلفت  
 اقتضت وجوهاً مختلفة في المقتضى ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسعهم الا  
 نفي الصفات ولبسوا على المسلمين باطلاقها مع نفي حقائقها وفسروها بامور  
 متباينة لما هيتهما كتفسيرهم كونه عالماً بانه ليس بجسم ولا جسماني وهم مساعدون  
 على هذا التنزيه ومطالبون باثبات انه عالم بما دلت عليه الافعال من الاحكام  
 والاتقان اللهم انا نعوذ بك برضاك من غضبك ومن ان تفتنا عن ديننا  
 وثبتنا على طريق معرفتك وملازمة الاستقامة على سنن شرع رسولك  
 صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً حتي نلقاك على ذلك يا ارحم  
 الراحمين

(ص) قالوا لو وجدت للزم تكثير القديم بها والاجماع ان القديم  
 واحد قلنا الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل ان الجوهر الفرد يتصف  
 بصفات عديدة وهو واحد ومعنى الاجماع ان الموصوف بصفات الالهية واحد

( ش ) هذه شبهة اخرى للملحدة قالوا لو كانت صفات البارئ تعالى معاني موجودة لكان معه تعالى في الازل قدما وهو معني قولي للزم تكثر القديم بها والملازمة ظاهرة لان صفاته جل وعلا يستحيل عليها الحدوث واما بطلان التالي فالاجماع على ان القديم واحد والجواب منع الملازمة ان اردتم بتكثر القديم تركبه وكثرة اجزائه بسبب وجود الصفات فان كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركيبه ولا يقال فيه بسببها انه كثير لا لغة ولا عرفا ولا عقلا الا ترى ان الجوهر الفرد موصوف بالوحدة وان اتصف بصفات عديدة وان اردتم بتكثر القديم وجود معناه في اكثر من حقيقة واحدة منعنا الاستثنائية ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والاجماع الذي نقلتم على ان القديم واحد يجب ان يكون معناه ان الازلي الموصوف بصفات الالهية جل وعلا واحد لا ثاني له لا ان معناه ان حقيقة القدم لا تثبت الا لشيء واحد من غير نظر الى كونه موصوفاً او صفة كما فهمتم نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى ما ذكرتموه فاذيلوا الاشتراك من اللفظ الذي لبستم به وقولوا الامة مجمعة على انه لا صفات له فلا تجدون حينئذ الى صحته سبيلا وكيف يصح ان يتعقد اجماع على ما قامت البراهين القطعية على خلافه واعلم ان هذه الشبهة هي التي غرت الفلاسفة حتى انكروا جميع الصفات وغرت الامام الفخر حتى قال ما قال والله يهدي من يشاء الي سواء السبيل

( ص ) قالوا لو وجدت للزم تعدد الالهة لمشاركتها له في اخص وصفه وهو القدم وذلك يوجب الاشتراك في الاعم قلنا ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا على ان يكون صفة نفسية فضلا عن ان يكون اخص

( ش ) هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها انهم قالوا لو كان له تعالى  
 صفة موجودة لازم تعدد الالهة والتالي معلوم الاستحالة فالمقدم مثله وبيان  
 الملازمة ان الصفة الموجودة له تعالى لا تكون الاقدية لاستحالة اتصافه جل  
 وعلا بالحوادث واخص وصف الباري جل وعلا القدم لانفراده تعالى به  
 والاشترك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فيازم ان تكون الصفة  
 لوجوب قدمها مشاركة للباري تعالى في سائر صفاته فتكون عالمة قادرة  
 مريدة حية الى غير ذلك من صفات الاله فتكون تلك الصفة الها فقد  
 لزم من جود الصفة تعدد الاله وايضا اذا كفرت النصارى باثباتهم الاقانيم  
 الثلاثة وهي الذات والحياة والعلم فانتم الذين اثبتتم ذلك وزيادة اولى  
 بالتفكير والجواب منع الملازمة فان القدم لا يكون اخص وكيف وهو سلب  
 لانه عبارة عن نفي سبق العدم ونفي هذه الاضافة سلب لا محالة والباري  
 جل وعلا موجود واخص وصف الموجود لا يكون عدما لان الاخص مقوما  
 للشيء والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم وبالجملة فالاخص لا  
 يكون الا وصفا ثابتا ذاتيا وليس ايضا كل ذاتي اخص فان الحيوانية  
 ذاتية للانسان وليست اخص وصف بل الاخص هو الذاتي الذي به  
 تقوم الماهية وامتازت عن غيرها كالفنفس الناطقة للانسان مثلا فاذا  
 كان الوصف سلبيا فيينه وبين الاخص مراحل والى هذا اشرت بقولي في  
 العقيدة ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا عن ان يكون اخص اي لم  
 يثبت للقدم اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها  
 وهو الاخصية وفضلا مصدر فعل محذوف اي فضل فضلا بمعنى بقي وضميره  
 يعود على المنع او على النفي الذي فهم مما قبله لانه انما يقع متوسطا بين نفي



واثبات لفظا نحو فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه او معنى  
 نحو تقاصرت المحم عن ادني العدد فعلا عن ان تترقا اي لم تبلغه فضلا  
 عن الترقى ونحوه لفظ العقيدة اذ معناه لم يتصف القدم بالثبوت فضلا  
 عن الاخضية والقصد فيه استبعاد الادني اعني ما دخله النفي بمعنى عدده بعيدا  
 عن الوقوع كالنظر الى الفقير وبلوغ المهمم في المثالين واستحالة ما فووه  
 اعني ما دخلته عن بمعنى عده بمنزلة المحال الذي لا يمكن وقوعه كلاءطا  
 والترقي فيهما وهو من قولهم انفتت الدراهم والذي فضل منها كذا اي بقي  
 فالمعني في المثالين انتفي العطاء بالكلية والذي بقي منه عدم النظر وانتفي  
 الترقى وبقي التقاصر والمعنى في تركيب العقيدة انتفت في القدم الاخضية  
 وبقي منه عدم الثبوت والاحسن انه لا محل لهذه الجملة وان جعلها بعضهم  
 حالا ومن الخطأ في حل هذا التركيب ما يقال ان فضلا بمعنى تجاوزا  
 وان المستبعد في المثالين هو عدم النظر وقصور المهمم قاله التفتازاني في حاشيته  
 على الكشاف واما قولهم كفرت النصارى باثباتهم الذات والعلم والحياة خطأ  
 اذ لم يكن تكفيرهم بمجرد اثبات ذلك بل باثباتهم آلهة ثلاثة على ما قال تعالى لقد  
 كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقد قدمنا شرح مقالهم التي لا يرضى بها  
 ميز من الصبيان فضلا عن فووه وفي معنى شبهة المعتزلة السابقة وهي الزام  
 الاشتراك في الاعم لاجل الاشتراك في الاخص الذي هو القدم احتجاجهم بانه  
 لو كان لله تعالى علم لكان علمه يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا وأخص وصف  
 علمنا تعلقه بالمعلوم المعين والاشترك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم  
 فيجب اذن مماثلة علمه تعالى لعلمنا فيلزم اما قدمها واما حدوثها وكلاهما محال  
 والجواب ان هذا مشترك الالزام لانه يلزمهم مثله فيما أثبتوه لله تعالى من العالمية

فان عالميته تعالى اذا تعلق بالمعلوم المعين وتعلقت عالميتها به لزمهم عين ما الزمونا  
وهذا جواب جدي والجواب الحق ان الاشتراك في الاخص انما يستلزم  
الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم ليسا بذاتيين لعدم توقف فهم  
الماهية عليهما فاننا نتعقل العلم مع الدهول عن كونه قديما او حادثا ثم نقيم الدليل  
بعثوته على انه قديم او حادث ❁ تنبيه ❁ اختلف الناس في اخص وصف  
الباري جل وعلا فقال قوم من المعتزلة انه القدم وقد سبق رده ومنهم من زعم  
انه حال توجب له تعالى كونه حيا عالما قادرا مريدا ولا افصح في هذه المقالة  
عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ ان خاصية الاله القدرة على الاختراع واختاره  
الفخر في بعض كتبه واحجج له بان موسى صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه  
اجاب فرعون لما سألته عن حقيقة رب العالمين قال له رب السموات والارض  
وما بينهما فلولا ان ذلك خاصية الاله لما كان الجواب لا ثقا قال ابن التلساني  
ولا حجة له في ذلك فانما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة كذلك قد  
تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن  
سائر الممكنات واما قول الشيخ ان تلك خاصية الاله لعله اراد ان هذا الوصف  
لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة اذ تزعم ان العبد يشارك الله تعالى في  
ذلك باعتبار انه يوجد افعاله عندهم ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان القدرة  
على الاختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعي الاتصاف بها تقرر الذات  
بدونها في العقل فلا تكون اخص وصف الذات والالدار ذلك والله اعلم  
قلت واذا تبين لك ان اخص وصف الباري جل وعلا مجهول عرفت ان ذاته  
غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين واليه ذهب القاضي وامام الحرمين  
وحجة الاسلام والامام الفخر في اكثر كتبه واختار في كتاب الاشارات وهو

من اول مصنفاته انها معلومة وعلى المنع فهل هو مطلقا ولو في الآخرة او انما هو في الحال ويجوز ان تصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الامام الغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضرار واحتج من قال بان حقيقة الذات الكريمة معلومة بما تقدم من جواب موسى عليه الصلاة والسلام لفرعون حين سأله عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا باننا نحكم على الذات العلية باحكام والحكم على الشئ فرع معرفته وهو مردود بان الحكم على الشئ فرع الشعور به بوجه ما ولو بوجه خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته التي هي محل النزاع واحتج القائلون بانها غير معلومة بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار على وجه وقد قيل انما سمي الله الها من وله العقول وتحيرها في كنهه جلالة تعالى وباجملة فعجز العقول عن الاحاطة بعظيم كبريائه جل وعلا و باهر جماله وعلى جلالة بل عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته يكاد ان يكون معلوما من الدين ضرورة واما المعقول فقال الامام فخر الدين الدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور أربعة اما الوجود واما كيفيات الوجود وهي الازلية والابدية والوجوب واما السلب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض واما الاضافية وهي العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات مغايرة لها لا محالة وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا ندري ما هي الا انها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على أن ذاته المخصوصة غير معلومة وقال ايضا كلما عرفناه من صفات الله فان مفهومه غير مانع من وقوع الشركة يعني لانا بعد معرفة تلك الاوصاف نحتاج الى اقامة الدليل على وحدانيته تعالى ومعرفة حقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة يعني لان ذاته جزئي حقيقي فالمعلوم لنا منه غير حقيقته قال وهذا

قياس جلي من الشكل الثاني قلت ووجه نظمه أن يقال لا شيء مما عرفناه في حقه تعالى بمانع من وقوع الشركة وحقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة ينتج لا شيء مما عرفناه بحقيقته تعالى وهو المطلوب واعترض عليه بأنه لا نزاع بأنه تعالى مميز في وجوده بهذه الاوصاف عن سائر الموجودات وإنما النزاع في أن هذا التمييز يميز بالحقيقة أو بامور لازمة للحقيقة مع ان الحقيقة غير معلومة لنا من حيث هي وان كانت معلومة في الجملة فان قال ان لفظ الاله غير مانع من الشركة من حيث الوضع وان قام القاطع على امتناع الشركة فيه عقلا فهو كلى قلنا هذا راجع الى اصطلاح في التسمية وتلقيب والا فالعلم بالتمييز في الوجود يستدعي امتناع الشركة العقلية وقد سلم ذلك وعليه في الدليل الاول أيضا مناقشات لفظية ومعنوية اشار اليها شرف الدين رحمه الله تعالى فمنها اطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى وهو لفظ موهم للتجدد والتغير ولم يرد به شرع فلا يجوز اطلاقه في حقه تعالى ولا يسأل به عنه وإنما حمله على اطلاقه ان الحكماء رسموا الكيفية على وجه لا يوهم نقصا فقالوا هي صفة لا تستدعي نسبة ولا قسمة لذاتها وهذا القسم من الصفات كذلك الا أن الفلاسفة زعموا ان الكيفيات من اقسام المعاني الموجودة وما سماه الامام بالكيفية من الازلية والابدية والوجوب يرجع الى تقديسات في الذات وسلب عند المحققين فمعنى الازلية هو القدم وهو سلب العدم السابق ومعنى الابدية هو البقاء وهو سلب العدم اللاحق ومعنى الوجوب انه لا يقبل الانتفاء بحال ومن احتج على انه ثبوت بأنه يؤكده الوجود وتأكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق بنقيضه فجوابه انه يتحقق بسلب نقيضه كقولنا هذا حق لاشك فيه كذا نقول وجود واجب اي لا ينتفي بحال ومنها تسمية الصفات بالاضافات وهي عند الاشعرية

اما حقائق ذوات اضافات او احكام لمعان ثابتة ذوات اضافات وقد ردها الى  
 الاضافات ابو الحسن البصري من المعتزلة وهو كثيرا ما ينهج منهج الفلاسفة  
 فان اراد الامام ذلك فالكلام معه لا يرجع الى مجرد مناقشة لفظية بل هو في  
 مؤاخذة معنوية وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معقول العلم مثلا في الشاهد  
 لا يرجع الى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم  
 والحدوث وكثرة المتعلقات وقتها فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقته في  
 الشاهد والشاهد سلم يرتقي به الى اثبات الحقائق غائبا على وجه الكمال والتنزيه  
 ومنها اطلاقه ان صفاته تعالى مغايرة لذاته وائمة السنة رضوان الله تعالى عليهم  
 ممتنعون من اطلاق ذلك لما يوهم لفظ الغير من صحة المفارقة ولم يرد الشرع  
 باطلاقه فلا تصح هذه الاعتراضات اللفظية ثم الاعتراض الجملي المعنوي على  
 هذا الدليل ان الامام ان ادعى في استقرائه انه لا علم عند احد من البشر من  
 آدم الى آخر ميمز يوجد من البشر سوى ما ذكره فلا يخفي سقوط هذه الدعوى  
 وان ادعى ان هذا هو الذي وجدته فيمن استقره من البشر فلا يفيد ان الحاصل  
 لجميع البشر ليس الا ذلك ويعارضه ما تدعيه الصوفية من ان الرياضة بعد  
 تصحيح العقيدة واحكام الفرائض وتناول الحلال بالخلوة والعزلة والصوم ودوام  
 الذكر على طهارة الظاهر والباطن وصدق الافتقار الى الله تعالى بترك الدعوات  
 والتبري من الحول والقوة ظاهرا وباطنا سبب بمشيئة الله تعالى لازيادة في المعارف  
 كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى اولئك كتب في  
 قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السر  
 وهو مرات تجليات وكشوف لامور بخلق علوم لاسبيل للاطلاع عليها  
 بالاستدلال ولا بطريق الاعتبار بل بمحض انعام والهام بخلق علوم لم تجر العادة

بخلقها ولا يعرفها الا اهلها ولا يعرفها غيرهم كما لا يعرف الا كنه حقائق الالوان  
 ولا سبيل الي تعرفها بالقول للغير بل باشارة العارف للعامل كما قيل  
 تشير فادري ماتقول بطرفها واطرق طرفي عند ذلك فنفهم  
 ويقال لن يفهم عنك الا من اشرق فيه مثل ما اشرق فيك ولا يعنون بذلك  
 حلولا كما يفهمه بعض الملبسين بل يريدون تلك البصيرة الباطنة والموهبة  
 الربانية التي لا ريب فيها ولا شك كما وصف بذلك نبيه عليه الصلاة والسلام  
 فقال مازاغ البصر وما طغى فاني له الجزم بنفي جميع ما يدعونه ونحن لاننكر ان  
 يخص الله تعالى عبدا من عبيده بعلم ما كما قال تعالى في الخضر وعلمناه من لدنا  
 علما وانما ننكر على من يدعي رؤية عاجلة او تقدا على درجة النبوة او مشاركة  
 فيها او انه عالم بالله تعالى علم احاطة واذا جاز خلق ادراك انا بالله تعالى في الآخرة  
 هو اتم ادراكا من ادراكنا الذي هو صفة المؤثر باثره فلا يجزم ان عقل باستحالة  
 خلق شيء مثل ذلك في القلب وتكون نسبة ما تعلق به في الوضوح والجلال  
 كسببة الحاصل عن الرؤية فالخلق اذا ان يجزم بجواز ذلك ولا استحالة واذا  
 كان ذلك يرجع الى الوجدان وفضل الله تعالى لانهاية له فلا علم لي الا بحال  
 نفسي وحال غيري لا اعرفه الا بانباء صادق في العادة ولم يوجد ما تدعيه الصوفية  
 لم نميزه فنعلم ان ذلك المدرك يرجع الى الذات من وجه او الى ترق في العلم  
 بالصفات والاسماء فكيف لنا بالجزم ان الله تعالى لم يخلق لصديق ولا نبي  
 مرسل سوى ما نعلمه نحن من الله تعالى والله تعالى عز وجل يقول لا علم الخلق  
 وقل رب زدني علما ومتعلق السؤال المأمور به ممكن والله اعلم واحتج الفخر ايضا  
 باننا لا نتصور الاما ادركناه بالحس ومثاله معلوم او بالوجدان كالألام والذات  
 او بديهية العقل كبسائط القضايا الأولية وهو قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان

فهذه طرق معرفة التصورات وماهية البارئ تعالى غير مدركة بالحس ولا بالوجدان ولا ببداهة العقل فليست مدركة لنا والاعتراض منع حصر مدارك التصورات فيما ذكره بناء على رأيه في التصورات انها كلها غير مكتسبة وهو ممنوع ثم اذا سلم ان من طرقها العلم الضروري فأني مانع من ان يخلق الله تعالى لبعض عبيده علما ضروريا بامر ما لم تجر العادة بخلق العلم بمثله وفضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

(ص) ثم الايجاب للاخص في باب التماثل ممتنع لوجود الاشتراك في الاعم مع انتفائه في الاخص

(ش) هذا اعتراض على المعتزلة في قولهم ان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم اي هو علة له ولهذا قالوا حقيقة المثليين هما المشتركان في الاخص واشتراكهما في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم وتقرير الاعتراض عليهم ان الاشتراك في الاخص لو كان موجبا للاشتراك في الاعم اي علة له كما زعموا لما وجد الاشتراك في الاعم بدون الاشتراك في الاخص لاستحالة وجود المعلول بدون علته لكن التالي باطل فالقدم مثله ودليل بطلانه ان الفرس والانسان مشتركان في الاعم الذاتي وهي الحيوانية وليسا مشتركين في الاخص كالناطقية والصاهلية وكذا البياض والسواد يشتركان في اللونية وهي ذاتي اعم ولا يشتركان في الاخص وهي السوادية والبياضية وانما الواجب ان يقال الاشتراك في الاخص الذاتي ملزوم للاشتراك في الاعم الذاتي فيلزم من وجود الاشتراك في الاخص وجود الاشتراك في الاعم لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه كالاشترك في الناطقية التي هي للانسان اخص فانه يلزم منه الاشتراك في الاعم الذي هو الحيوانية ولا يلزم من وجود الاشتراك في الاعم الذاتي

كالحيوانية للانسان مثلا وجود الاشتراك في الاخص كالناطقية له اذ لا يلزم  
من وجود الملازم وجود الملزوم والحاصل ان الذي ننكره عليهم جعلهم الاشتراك  
في الاخص علة للاشتراك في الاعم اما كونه ملزوما له فما لاشك فيه

(ص) فصل ثم نقول يتعين ان تكون هذه الصفات كلها قديمة اذ لو كان  
شيء منها حادثا للزم ان لا يعرى عنه او عن الاتصاف بضده الحادث ودليل حدوثه  
طريان عدمه لما علمت من استحالة عدم القديم وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم  
حدوثه ضرورة وقد تقدم مثل ذلك في الاسندلال على حدوث العالم

(ش) لما فرغ من اقامة البرهان على ثبوت الصفات شرع في اثبات احكام  
واجبة لها فمن ذلك القدم ودليل وجوبه لكل ما يتصف به تعالى انه لو كان شيء  
من صفاته جل وعلا حادثا للزم حدوثه والتالي باطل لما عرفت من وجوب قدمه  
تعالى فالقدم مثله وبيان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة من انه لو كان  
شيء من صفاته تعالى حادثا للزم ان لا يعرى عنه او عن ضده الحادث لما عرفت فيما  
مضى وسنعيد ايضا برهانه فيما بعد من ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده  
وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثا مثلها وهو معنى قولي  
وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة اي ما لا يمكن مفارقة ذاته  
للحوادث يلزم حدوثه ضرورة اذ لو كان هو قديما ووصفه الملازم له حادثا لكان  
مفارقا لوصفه اللازم كيف وقد تحقق انه لا يفارقه واما قولي ودليل حدوثه طريان  
عدمه فهو جواب عن سؤال مستشعر من قولي للزم ان يعرى عنه او عن  
الاتصاف بضده الحادث ونقريه ان يقال لانسلم انه لو كان شيء من صفاته  
تعالى حادثا للزم حدوثه قولكم لانه لا يعرى عنه او عن ضده الحادث تمنع ان  
ضده حادث بل يجوز ان يكون قديما فحينئذ انما يلزم ان لا يعرى عن ذلك



الحادث او عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه لانه لم يلزم اذ ذلك من قدمه تعالى وحدث بعض صفاته عروه عن جميع اوصافه لفرض القدم في بعضها وهو اضداد تلك الاوصاف الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث لصفة من صفاته ان يكون ضدها حادثا ويستحيل ان يكون قديما وذلك لانه لو كان قديما لما طرا عدمه لما عرفت من استحالة عدم القديم فاذا لا يمكن الاتصاف بصفة حادثة الا وضدها او مثلها اللذان سبق الاتصاف بهما ثم طرا عدمهما حادثان ضرورة لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه هذا معنى قولى ودليل حدوثه اي حدوث ضد الوصف الحادث طريان عدمه يعنى بدليل الاتصاف بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف به مع بقاء ضده الذي اتصف به قبل والا اجتمع الضدان وقوله لما علمت من استحالة عدم القديم بيان لكون طريان العدم على الضد دليلا على وجوب حدوثه واستحالة قدمه وقوله وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم يعنى تقدم له في الدليل الثاني لحدوث العالم حيث استدل على حدوثه بحدوث صفاته اي فلو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لدل على حدوثه كما دل حدوث صفات العالم على حدوثه اذ وجه الدلالة واحد والدليل يجب طرده فيستحيل ان يوجد في موضع ولا يدل على مدلوله

(ص) فان قلت انما يتم ذلك اذا وجب ان القابل للشيء لا يخلوعنه او عن ضده ولم لا يقال بجواز خلوه عنهما معا ثم يطرا الاتصاف بهما فتتحقق ذاته دونهما فلا يلزم الحدوث فالجواب انه لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجازان يخلوعن جميع ما يقبله من الصفات اذ القبول لا يختلف لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل وخلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بالا كوان ضرورة وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه فعله

كالم والقدر والارادة ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل لتوقف  
احداثها عليها

(ش) هذا اعتراض آخر على الملازمة في قولنا لو كان شيء من صفاته  
تعالى حادثا للزم حدوثه وتقريره ان يقال لا نسلم ملزومية حدوث الصفات  
لحدوث الموصوف قولكم لانه لا يعري عنها او عن اضدادها الحادثة دعوى  
قولكم في بيانها لان الموصوف بها قابل لها والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده  
غير مسلم وما المانع ان يقال بجواز خلو القابل للصفة عنها او عن ضدها ويكون  
قدما عاريا في الازل عن جميع اوصافه الحادثة التي يقبلها ثم يتصف بها او ببعضها  
فيما لا يزال فلا يلزم حينئذ من اتصافه بالحوادث حدوثه لما ذكرنا من صحة مفارقتها  
لجميعها وجوابه ان قبول كل ذات لما تتصف به من الصفات لا يكون ابدا الا  
نفسيا لتلك الذات اي لا يجب لها ذلك القبول مادامت الذات غير معطل بمعنى  
والدليل عليه انه لو لم يكن القبول نفسيا للذات بل كان يطرأ عليها بعد ان لم يكن  
لتوقف في طوره على الذات على قبولها اياه فيكون قبول هذا القبول صفة للذات  
طاريا ايضا عليها فيحتاج في طوره على الذات الى قبولها ايضا له فان كان القبول  
الاول لزم الدور وان كان قبولا آخر غيره نقلنا الكلام اليه ايضا ولزم التسلسل  
والى هذا اشرت بقولي لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل واذا ثبت ان القبول  
نفسى للذات لزم ان تكون نسبة جميع صفاتها اليها قبولا واتصافا نسبة واحدة فلو  
جاز خلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها لجاز خلوها عن جميع تلك  
الاجناس المقبولة ضرورة لاستواء نسبة الجميع اليها لكن خلو الذات عن جميع  
ما تقبله من اجناس الصفات محال مطلقا اعني في حق الحادث وفي حق القديم  
نخلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها محال واما استحالة الخلو عن الجميع في

حق الحادث فلانا نعلم على الضرورة استحالة عرو الجواهر عن جنس الا كون وهي  
 الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيجب ان لا تعري عن سائر اجناس الاعراض  
 التي تقبلها واما في حق القديم جل وعلا فلانا نعلم قطعا استحالة عروه عما دل عليه  
 فعله من العلم والقدرة والارادة والحياة اذ لو انتفت في حقه هذه الصفات لاستحال ان  
 يوجد فعلا من افعاله فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها وهو محال على  
 الضرورة واذا استحال عروه عن هذه الصفات لزم استحالة عروه عن سائر الصفات التي  
 يقبلها لما عرفت من وجوب استواء نسبة جميع الصفات المقبولة الى الذات القابلة لها  
 واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى وبين جميع صفاته التي يتصف بها لزم ان  
 تكون كلها قديمة اذ لو كان شي منها حادثا وانفرض انه لا يمكن ان يعري عن صفة  
 من صفاته تعالى لزم ان يكون وجود ذاته حادثا لكن الحدوث على ذاته تعالى مستحيل  
 لما عرفت من وجوب قدمه ففرض الحدوث في صفة من صفاته تعالى مستحيل  
 فبهذا تعرف ان استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات قاعدة يثبت لنا بها  
 مطلبان احدهما في الشاهد وهو حدوث العالم لانه لما قام البرهان على حدوث صفاته  
 عرفنا منه حدوث ذاته لما علمنا من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات  
 والثاني في حق الغائب وهو وجوب القدم لجميع صفاته تعالى لانه لما قام البرهان  
 على وجوب قدمه جل وعلا عرفنا منه وجوب القدم لكل صفة من صفاته تعالى  
 لما علمنا ايضا من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات والحاصل انه لما انعقد  
 التلازم بين كل ذات وبين كل اجناس مقبولة من الصفات صح ان يستدل بما  
 علم من حدوث احدهما على حدوث الآخر كما يستدل بما علم من قدم احدهما على  
 قدم الآخر وقوله ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل لتوقف احداها  
 عليها هذا جواب عن سؤال استشعرت وروده وتقريره ان يقال ما ذكرتم في حق

الحادث من استحالة عرو الجواهر عن بعض ما تقبله وهو الا كون فيلزم ان لا تعري عن سائر ما تقبله مسلم لان استحالة عروها عن الا كون معلوم بالضرورة وما ذكرتم في حق القديم من استحالة عروه تعالى عن العلم والقدرة والارادة والحياة فيلزم استحالة عروه عن سائر ما يقبله من الصفات قد لا يسلم لكم القول باستحالة عروه عن الاوصاف المذكورة حتى يتم لكم استدلالكم بها على استحالة عروه عن سائر صفاته قولكم في دليل استحالة عروه عن الاوصاف المذكورة ان فعله الموجود دل عليها من حيث توقف ايجاده الاختياري على اتصافه بتلك الصفات المذكورة فقولوه انما يدل الفعل على وجوب اتصاف فاعله بتلك الصفات وجوباً وقتياً اعني وقت ايجاده ذلك الفعل لا وجوباً مطلقاً بحسب الذات والذي يوجب استحالة العرو الثاني لا الاول لما علمت ان الوقفية المطلقة اعم من الضرورية المطلقة وملزوم الاعم غير ملزوم الاخص والحاصل ان الذي اُنتجه دليلكم اعم من مدعاكم جوابه منع ان الافعال انما دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوباً وقتياً بل وجوباً مطلقاً بحسب الذات بحيث يستحيل عرو الفاعل عن تلك الصفات مطلقاً ويبان ذلك انه لو قدر الجواز لتلك الصفات لكانت من جملة الافعال الحادثة ضرورة ان كل ممكن حادث فيجب ان يتصف فاعلها بأمثالها ليتمكن بها من ايجادها ثم ننقل الكلام الى تلك الصفات الاخرى فان قدر لها الجواز ايضاً لزم حدوثه ايضاً ولزم اتصاف فاعلها بأمثالها ليتمكن بها من ايجادها ولزم الدوران كانت هذه الصفات هي الاولى او التسلسل ان كانت غيرها فاذن الافعال لا يمكن صدورها عن فاعل تكون تلك الصفات في حقه جائزة لا يقال نحن انما اترضنا على استدلالكم على وجوبها بمجرد الفعل وهذا الذي اجبتم به لم يوضح الاستدلال به على ذلك بل حاصله استنباط دليل اخر

علي وجوب تلك الصفات للفاعل وهو انها لو كانت جائزة للزم الدور او التسلسل  
لانا نقول انما استلزم جواز تلك الصفات الدور او التسلسل من حيث ان كل  
جائز لا يكون الا فعلا حادثا والفعل الحادث يدل على تلك الصفات ثم نقل الكلام  
اليها ويلزم الدور او التسلسل فصيح ان الفعل يدل على وجوب تلك الصفات  
وجوبا مطلقا بحسب تلك الذوات وذكر الدور او التسلسل في هذا الوجه بيان  
لوجه دلالة على ذلك والله الموفق وقوله لتوقف احداثها عليها أي على امثالها  
(ص) \* واذا عرفت وجوب قدم الصفات عرفت استحالة عدمها لما قدمنا

من بيان استحالة العدم على القديم

(ش) \* هذا ظاهر وقد قدمنا برهان القاعدة الكافية وهي ان كل ما ثبت

قدمه استحالة عدمه

(ص) \* نخرج بهذا استحالة التغير على القديم مطلقاً اما في ذاته  
فلوجوب قدمه وبقائه لما مر واما في صفاته فلما ذكر الان ومن ثم استحالة على علمه  
ان يكون كسبياً اي يحصل له عن دليل او ضروريا اي يقارنه ضرر كعلمنا بالمتنا  
او يطرأ عليه سهوا او غفلة واستحال على قدرته ان يحتاج الى آلة او معاونة  
وعلى ارادته ان تكون لغرض وعلى سمعه وبصره وكلامه وادراكه على القول به ان  
تكون بجارحة او مقابلة او اتصال او يكون كلامه حرفا او صوتا او يطرأ عليه  
سكوت لاستلزام جميع ذلك التغير والحدوث

(ش) \* هذا كله ظاهر ولنزده بيانا فنقول اما وجه استحالة التغير على

الذات العلية وصفاتها فلانه ان كان من عدم الى وجود فوجوب القدم  
للذات المكريمة ولجميع صفاتها يمنع ذلك لانه عبارة عن سلب العدم السابق على  
الوجود وان كان من وجود الى عدم فوجوب البقاء لهما يدفعه لانه عبارة عن

سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق في العقيدة ذكر برهان وجوب  
 القدم والبقاء للذات العلية واصفاتها ولما كان ذكره في الصفات قريبا من هذا  
 الموضوع قلت واما في صفاته فلما ذكر الآن ولما كان ما ذكرته في الذات بعيدا عن هذا  
 المحل عبرت في الاشارة الى ما سبق من برهان قدمها بقولي فلما مر واما ما ذكرت  
 من استحالة الكسب على علمه تعالى فظاهر لان العلم الكسبي لا يكون الا حادثا  
 وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد وانما قلنا ان الكسبي لا يكون الا حادثا لانه اما  
 ان يفسر بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف او بما تعلق به  
 القدرة الحادثة ولا يخفى تجرده وحدوثه على كلا التفسيرين وهذا الثاني هو  
 معناه الاصلى وهل يستلزم سبق النظر عقلا او عادة فيحوز في العقل احداث  
 علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر قولان والثاني مذهب امام الحرمين  
 وهو الحق لان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له وتقدم النظر لا يصح  
 ان يكون شرطا للقدرة على العلم لان القدرة مقارنة للعلم والنظر ينافيه ولا  
 يصح ان يكون شرط الشيء ما لا يوجد الا حال عدمه واما عدم اشتراط النظر  
 في العلم فللالتفاق على ان العلم النظري يجوز ان يقع ضروريا واذا عرفت استحالة  
 الكسب على علمه تعالى لا يذانه بسبق الجهل واتصاف الذات العلية بوصف حادث  
 عرفت ان ما وقع في الكتاب والسنة موها ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب  
 انقطع بان ظاهره غير مراد وذلك كقوله تعالى ولقد فتننا الذين من قبلهم فليعلمن  
 الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين فليس المراد انه تجدد له تعالى بالفتنة علم  
 بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعلا ازلي محيط بكل معلوم وعلى  
 وفق علمه القديم وارادته النافذة تجري احكام الكائنات كلها الا يعلم من خلق  
 وهو اللطيف الخبير وتأويل الآية ان المراد الاجبار بانه تعالى يجازي المكلفين

بما علمه منهم ازلا من خير او شر فاطلق العلم على الجزاء المتأخر عن وقوع  
 امارته من خير او شر لان وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز وتسمية  
 الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان والفتنة  
 قال الزمخشري هي الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة  
 الاعداء وسائر الطاعات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ وبالفقر والتقسط وانواع  
 المصائب في الانفس والاموال ومصابرة الكفار على اداغهم وكيدهم وضررهم والمعنى  
 احسب الذين اجرؤا كلمة الشهادتين على السننهم واطهروا القول بالايان انهم  
 يتركون كذلك غير ممتحنين بل يمتحنهم الله بضروب المحن حتى يبلو صبرهم وثبات  
 اقدامهم وصحة عقائدهم وخلوص نياتهم ليطهر الخالص من غير الخالص والراسخ  
 في الدين من المضطرب والتمكن من العابد على حرف انتهى قال ابن عطية  
 والصدق والكذب على بايهما اي من صدق فعله قوله ومن كذبه انتهى واما  
 ما ذكرته من استحالة علمه تعالى ضرور يا فذلك انما يتبين بمعرفة الضروري ماهو  
 فنقول قال المقترح الضروري يطلق على اربع معان مالمس بمقدور بالقدرة  
 الحادثة ونقيضه المكتسب وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال حركة  
 ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة الثاني ما علم بغير دليل الثالث ما علم  
 من غير تقدم نظر وهذان يختصان بالمعلوم الرابع ما قارنه ضرر وحاجة كعلم  
 الانسان جوعه والمه وهذا المعنى الاخير هو المستحيل في حق علم الباري جل  
 وعلا دون المعاني الثلاثة ولا جله امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه وكذا يمتنع  
 اطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى وهو كالضروري الا انه لا يقترن بضرر  
 ولا حاجة وانما احتمال اطلاقه على علمه جل وعلا لانه يشعر بالحدوث اذ يقال  
 بدء النفس الامر اذا اتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن

وجوده . والحاصل ان العلم الحادث ينقسم ثلاثة اقسام ضروري وبديهي  
وكسبي ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى واما ما ذكرت من استحالة طرؤ السهو  
والغفلة على علمه تعالى فظاهر لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل وذلك في حق  
من تنزه عن كل نقيصة محال ولان ما سهي او غفل عنه فقد انعدم علمه تعالى به  
ووجوب البقاء لعلمه تعالى ولجميع صفاته يدفع تجوز ذلك والسهو والغفلة متقاربان  
في المعنى الا ان السهو كثيراً ما يستعمل عرفاً في الذهول مع اعتقاد ما يضاذه  
والغفلة اعم فلها جمعت بينهما ( قوله ) واستحال على قدرته ان تحتاج الى آلة او  
معاونة يعني لان ذلك يفضي الى حدوثها اذ يكون قادراً عند وجود تلك الآلة  
او المعاون وعاجزاً عند عدمهما ولا يحتاج بادعاء قدم الآلة والمعاون لما علم من  
وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى وايضاً لو توقف تعلق قدرته تعالى بشيء  
من الممكنات على واسطة آلة يفعل بها او معين يشاركه في الفعل للزم توقف  
سائر الممكنات على مثل ذلك لوجوب استواء الممكنات كلها بالنسبة الى قدرته  
جل وعلا وذلك يؤدي الى التسلسل لان تلك الوسائط المقدره هي من جملة  
الممكنات الحادثة اذ لا يجب الوجود الالذاته العلية وصفاته فيجب ان يتوقف  
ايجادها ايضاً على وسائط حادثة اخرى ثم كذلك وبهذا تعلم ان اختياره سبحانه  
وتعالى لا يجاده ممكناً مع ممكن آخر كاختياره جل وعلا ايجاد الشبع مع الاكل  
والري مع الشرب والاحراق مع مس النار وتفريق الاجزاء مثلاً مع حد  
السيف وحز العضو والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر لا يدل  
جميع ذلك على ان لتلك الامور المقارنة تأثيراً فيما اقترنت به لا استقلالاً ولا  
معاونة بل وجودها وعدمها بالنسبة الى التأثير سواء وايجادها جل وعلا الممكن مع  
ممكن يقارنه كايجاده له تعالى منفرداً بدون مقارنة ممكن آخر فتعالى ان يكون



فعله بواسطة او علاج انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون بلا كاف  
 ولا نون وقال جل من قائل ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة  
 ايام وما مسنا من لغوب اي ما مسنا في خلقها من تعب فتبارك الله رب العالمين  
 (قوله) وعلى ارادته ان تكون لغرض يعني لغرض يبعثه على ايجاد الفعل وهو  
 محال في حقه تعالى سواء كان الغرض راجعاً اليه او الى خلقه اما وجه الاستحالة  
 في الغرض الراجع اليه فلا أنه ان كان ذلك الغرض قديماً وجب قدم العالم ولزم  
 الفعل بالايجاد وجاء مذهب الفلاسفة وذلك مما قد فرغنا من ابطاله وان كان  
 حادثاً يتصف به بعد الايجاد لزم قصه وحاجته قبل ايجاده افعاله التي حصلت  
 له غرضه ولزم اتصافه بالحوادث لتجدد الكمالات له حينئذ بواسطة خلقه وذلك  
 كله مفض الى حدوده ويتعالى عن ذلك من لا اول لوجوده الغني الذي يفتقر  
 اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء واما وجه الاستحالة في الغرض الراجع الى  
 خلقه فانه لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلح وقد تكلمنا في العقيدة على  
 برهان استحالة الامرين في فصل خاق الافعال بأتم من هذا وسنشرح ذلك في  
 محله شرحاً يزيل عنه كل غطاء ان شاء الله تعالى (قوله) وعلى سمعه وبصره  
 وكلامه وادراكه على القول به ان يكون بجارحة هذا راجع الى الجميع وقد قدمنا  
 البرهان على استحالة الجرمية في حقه تعالى فهو يسمع بغير اذن ولا صماخ ويرى  
 بغير حدقة ويتكلم بغير فم ولا لسان ويدرك على القول بزيادة الادراك بغير  
 الآلات المعتادة للشم والذوق واللمس (قوله) او مقابلة راجع الى الرؤية (قوله)  
 او اتصال راجع الى الادراك عند من اثبته (قوله) او يكون كلامه حرفاً او  
 صوتاً لانه لو كان كلامه يتركب من الحروف والاصوات لكان ذلك الكلام  
 حادثاً ضرورة استحالة اجتماع حرفين فاكثر في محل واحد فلا توجد الحروف

في محل واحد حتى ينعدم سابقها ويتجدد لاحقها وكل ما سبق وجوده العدم او  
 طراً على وجوده العدم فهو حادث فالحروف والاصوات لا تكون ابدا الا  
 حادثه فلو تركب الكلام منها لكان حادثاً ضرورة ان المركب من الحوادث  
 حادث وذهب المشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الباري تعالى انقائم  
 بذاته حروف واصوات ومع كونه حروفاً واصواتاً هو قديم ازلي وهؤلاء اصحاب  
 غاية في الضلالة وتورط في مجبوحه الجهالة فان من سواهم من اهل البدع ربما  
 تعرض لهم شبهة مخيلة لا تهدم من اول مرة بالضروريات اما هؤلاء فلم يراعوا  
 ضروريات العقول ولا وقفوا من اول مرة عند شيء منها نعوذ بالله من الخذلان  
 كاعتقادهم ان الباري تعالى جسم مستوعلي العرش بالماسة والاستقرار ثم ينتقل  
 كل ليلة جمعة عند ما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه الى السماء ثم يعود عند  
 الفجر الى مكانه وهم على صنفين صنف منهم قالوا بتخيذه وتصوره وتشكله على  
 شكل الانسان وهؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد وصنف آخر منهم  
 قالوا بتخيذه من غير شكل ولا جارحة ثم اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم  
 حروف واصوات متقطعة يتكلم بما شاء منها باللسان العربي والعجمي وضروب  
 الالسنه الموضوعه لاهل الارض فيقولون انه ينطق بالباء والميم وسائر الحروف  
 لا على مخارج الحروف والذين قالوا بأنه على شكل الانسان قالوا انه يتكلم  
 بالحروف على مخارجها وجمالها قديمة وهو ينظمها كيف يشاء وعلى اي لغة يشاء  
 وكيف تدخل المشيئة القديم لولا ان الله يسلب عقل التمييز لمن يشاء وهو عندهم  
 يتكلم اذا يشاء ويسكت اذا يشاء فاذا سكت لا ينعدم كلامه ولكنه صمت  
 واكنه تعالى الله عن قولهم ومن شيع مذهبهم ان القاريء اذا قرأ من كتاب  
 الله تعالى آية فالذي يسمع منه هو الكلام القائم بالله سبحانه وقد وجد في محل

هذا القارىء ولم ينتقل عن ذات الاله وزعموا ان حروف المصحف عين كلام  
الله تعالى من غير ان ينتقل أيضا عن ذاته وهذا قول النصارى بتدرع عيسى  
عليه السلام بالصفة الازلية التي هي العلم من غير ان تفارق الاله ولكن النصارى  
خصصوا بذلك واحدا من الخلق وهو عيسى عليه السلام وهو لاء حكموا بذلك  
في حق كل قارىء يتلو آية من كتاب الله والحكم بقدم حروف واصوات  
تجدد والعدم سابق لها ولاحق وكون الشيء الواحد يحل محلين خروج عن  
دائرة العقل ومجد للضروريات وكيف يوسم بالعقل من يقول ان الحروف اذا  
صيغت من زبر الحديد حتى يفهم منها آيات من كتاب الله تعالى فهي باعيانها  
عين كلام الله تعالى وكانت اذا كانت زبرا حادثة فلما صارت حروفا انقلبت  
قديمة واطلقت طائفة منهم القول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله  
تعالى هي الله المعبود بحق وان كتبت في أما كن فهو واحد في اما كن قال ابو  
حامد ويلزمهم ان يحرق ما يكتب فيه اسم النار والقوم مبتلون بعظيم العباوة  
قال ابن دهاق وهذه الطائفة اجهل الناس في طريق النظريات واكثر خلق  
الله جمودا على الحسيات حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات  
وقالوا ان الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة وريب في الدين وتشكيك  
في مذهب المسلمين وتسموا بالسنية المتورعين بترك النظر في آيات رب العالمين  
وما يجحد باياتنا الا الكافرون قال وهم عامة مخضة لا يفهمون حقيقة ولا مجازا  
ولا يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل ولهذا يقولون ان الله تعالى قادر  
على قلب الحقائق وان يوجد المستحيلات اذا ارادها كالجمع بين الضدين وانما  
يتمنع عندهم المحال في عقول الخلق وقدرة الله تعالى سالحة لا يقاها وانما منع من  
ذلك انه لم يردده ولو اراده لكان فلا محال عندهم بوجه من الوجوه وانما هو لو

اراده لكان واعتقاداتهم موجودة كثيرة في العامة وفي جلامدة طلبة العلم ولهذا  
صرح بعض المتفهمة في زمان الغزالي بقريب من مذهبهم فقال في قوله تعالى لو  
اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء وفي قوله لو اردنا ان نتخذ لهوا وهو  
الزوج لا نتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرده  
فلما بلغ ذلك حجة الاسلام الغزالي رحمه الله قال وهلا انتبه هذا الغبي لقوله ان  
كنا فاعلين انه لو كان فعلا من افعالنا تناله هذه التسمية ولقوله لاصطفى مما  
يخلق ما يشاء اي لو اراد ذلك لكان خلقا يسميه ابنا بمعنى الرأفة والرحمة  
لا بمعنى التولد على حقيقة البنوة وعليه نبه سبحانه بقوله ان كل من في السموات  
والارض الا آت الرحمن عبداً تنبيهاً على ان البنوة والعبودية لا يجتمعان وكذلك  
الرق والزوجية لا يجتمعان وزعموا ان القديم سبحانه لو لم يوصف بالاقترار على  
ذلك لكان عاجزاً وذلك منهم جهل بما يتعلق به الاقترار والعجز ويلزمهم على  
هذا ان يكون سبحانه قادراً على اختراع اله مثله قديم لا اول له فان امتنعوا من  
ذلك ألزموا كونه عاجزاً على مقتضى رأيهم والعاجز ليس باله وان حكموا  
باقتداره على ذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل الله تعالى اذ لا  
فرق في الكافرين بين من يجوز في حق الله تعالى ما يقدر في الوهيته وبين من  
يحكم بوقوع ذلك فتركب مذهب المشوية من ثلاث جهالات احداها جهلهم  
باللسان والفرق بين مجازه وحقيقته ولهذا حكموا بظاهر ما ورد من الاستواء  
على العرش والنزول الى السماء في الثلث الاخير من الليل وكون القرآن كلام  
الله محفوظاً في الصدور مقرواً بالالسن مكتوباً في المصاحف وما ورد من نداء  
الله في الآخرة بصوت يسمعه من قرب ومن بعد وغير ذلك مما لا يحصى الثانية  
جمودهم على ما سبق اليهم من ظاهر اللفظ الثالثة مغالطتهم العقول حذرا من

ترك الظاهر ولا شك ان الجهل باللسان وعدم اتقان فني البلاغة والبيان  
والبعد من ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية ثم التماس مع  
عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج الى علوم عديدة وفكرة متقدمة وتأيد  
الهي من غير اخذ عن اهل العلم وحسن ادب في التلقي منهم اصل لكل ضلالة  
وكفر والعياذ بالله وبالجملة فاعتقاد الحشوية تألف من ضلالات ثلاث من  
تهود وتنصر واعتزال فهم مع اليهود في اعتقادهم الجسم في حق الاله ومع  
النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الاجسام وانه لا يفارق مع ذلك الاله ومع  
المعتزلة في اعتقاد ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهو نص مذهب اليهود  
ايضاً غير ان المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والاصوات به سبحانه وتعالى لما  
تفطنوا لحدوثها وادركوا ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وهؤلاء حكموا  
بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم بالضروريات التي تدرك باوائل العقول واشترك  
الجميع في عدم تعقل ما قاله اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا صوت  
قائم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والاشارات واحتج  
اهل الحق على اثباته شاهداً بان الامر والنهي يجدر حاله امره ونهيه من نفسه  
طلباً جازماً بالضرورة ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له الاختلاف  
مغاير لما يعرض له الاختلاف ولان العبارات بالجمل والمواضع والتوقيف وما  
في النفس حقيقة عقلية لا بالجمل والتوقيف وزعمت المعتزلة ان ما يجده الطالب  
في نفسه يرجع الى ارادة الامتثال ويردّون الخبر الى العلم بنظم الصيغة فالخاصل  
الاتفاق على وجدان اصل المعنى في النفس وانما النزاع في تمييزه عن الارادة  
والعلم واحتج الاصحاب على مغايرته للارادة بوجود الامر بدونها وبينوه بوجوده  
الاول ان الله تعالى امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك

منهم اذ لو اراد ذلك لوقع والا لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد بدون مشيئة الله تعالى وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ الله لم يكن الثاني ان الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا بمعنى الشهوة والمحبة لا تتعلق الا بفعل المرید الثالث ان من حلف ليقضين غريمه دينه غداً ان شاء الله فتمكن من قضاءه ولم يقضه لم يحنث مع ان الله تعالى قد امره بذلك فلو تضمن الامر الارادة لكان قد شاء الله قضاءه فكان يجب ان يحنث ولم يحنث بالاجماع قالوا ولان المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده انه اذا اعتذر بانه يخالفه فلم يصدقه فاراد تمهيد عذره فانه يأمره بحضرته ويريد مخالفته فاذا امره فقد تحقق الامر بدون الارادة اللامتثال قال ابن التلساني وهذا لا حجة فيه فان عذره يتمهد باظهار انه امر ولا يتوقف على انه امر حقيقة ومثله للاشعرية في الطلب النفسي الذي اثبتوه اي ان هذا الامر لم يوجد معه الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المغايرة انه يحسن ان يقال اريد منك فعل هذا ولا امرك به ولو كان كل امر مرید التناقض وهذا ايضاً ضعيف لانه يمكن ان يحمل قوله اريد منك على اني احب ذلك واشتهيبه فلا ينافي ذلك نفي الامر واما رد الخبر الى العلم بنظم الصيغة فباطل ايضاً لان نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف ولان الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معاً والعلم بنظمهما لا يختلف وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لنا قولاً نفسياً فتسميته كلاماً مأخوذاً من موارد اللغة وقد قال تعالى ويقولون في انفسهم وقال اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لم يكنهم بالنسبة الى القول بالسنتهم وانما كذبهم بالنسبة الى ما تكلمه ضمائرهم وقال الاخطل

ان الكلام لفي القواد وانما جعل اللسان على القواد ذليلاً  
وهل اطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة او هو حقيقة  
في القولي مجاز في النفسي او بالعكس ثلاثة اقوال والذي استقر عليه راي  
الشيخ ابي الحسن الاشعري انه مشترك واختار المعتزلة انه حقيقة في اللفظ  
بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في  
النفسي وحقيقة عرفية في اللفظي واذا عرفت مذهب اهل الحق في كلام الله  
تعالى عرفت ان اطلاق السلف على كلام الله انه محفوظ بالصدور ومقروء  
بالالسنه ومكتوب في المصاحف لا يحمل على الحلول الذي فرغنا من بيان  
استحالاته بل لما كانت هذه الاشياء دالة على كلامه جل وعلا اطلق عليها كلامه  
من باب اطلاق اسم المدلول على الدال واطلق على انه موجود فيها اي فهماً  
وعلماً لان الشيء له وجودات اربع وجود في الاعيان ووجود في الاذهان  
ووجود في اللسان ووجود بالبنان وهو الكتابة وبهذا تعرف ان التلاوة غير المتلو  
والقراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب لان الاول من كل قسمين حادث  
والثاني قديم وهو كلام الله جل وعلا والتلاوة والقراءة والكتابة متناهية والمقروء  
والمتلو والمكتوب لا نهاية له وبالجملة فالاطلاقات اللفظية تابعة للنقل من حيث  
اطلاقها ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد من فهمها على ما يصح  
لا ان الالفاظ متبوعة مطلقاً يرفض لظاهرها قواطع العقل والا لزم كل ضلال  
وكفر والالفاظ وجوه دلالتها متكثرة وانما تنضبط بطول ممارستها مع انقاف  
القوانين العقلية . واعلم ان مسألة الكلام ذات شعب كثير ويبحث مع المبتدعة  
منتشر شهير حتى قيل انما سمي فن اصول الدين بعلم الكلام لاجله وقد استبان  
الحق بما ذكرناه في المسئلة فرأينا الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها

للمحافظة من التطويل بل لا كبير جدوى له ولهذا قال بعض المحققين الحق ان  
 التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في  
 ذلك قليل الجدوى لان كنه ذاته تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقل وعلى  
 تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه والله  
 سبحانه اعلم (قوله) او يطرأ عليه سكوت اشارة الى مذهب الحشوية الذين وصفوا  
 كلامه تعالى بالسكوت تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً بل لم يزل سبحانه متكلماً  
 ولا يزال اذ لو جاز ان يسكت جل وعلا عن كلامه لجاز ان يتصف كلامه تعالى  
 بالعدم وذلك يوجب حدوثه وما ادعاه الحشوية من كون الكلام مع السكوت  
 هوس لا حاصل له اذ لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام فان كان السكوت  
 قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عاينه وذلك نفي لقدمه واثبت لحدوثه وان  
 كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى  
 البقاء انتفى القدم لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه استحتمل عدمه وينعكس بعكس  
 النقيض الموافق الى ان كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه واذا انتفى القدم  
 ايضاً لزم ضده الذي هو الحدوث وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق  
 وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثاً بغير واسطة والسابق حادثاً  
 بواسطة ان ما لحقه العدم لزم ان يسبقه العدم واذا لزم من السكوت حدوث  
 الكلام لزم منه حدوث الذات الموصوفة به لما عرفت ان قيام الصفة الحادثة  
 بشيء يوجب حدوث ذلك الشيء ودعوى الاتصاف بذلك لمن تنزه عن  
 الحوادث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لامحالة وما ورد في الحديث مما  
 يخالف هذا الذي قرناه فهو قول فنه ما ورد في الحديث ان الله يسمع الناس يوم  
 القيامة قائلاً يقول يقول الله سبحانه أنصتوا كما انصت لكم انا اليوم ظالم ان



جاوزني ظلم ظالم قال ابن دهاق يرجع معنى الحديث الى ان البارئ سبحانه  
وتعالى يعلم ويرى ويسمع ومع ذلك لا يخلق لهم سمعاً لخبره باعمالهم لان الله  
تعالى يجوز عليه ان يصمت فان ذلك كان يكون من انعدام كلامه وكلامه تعالى  
قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على ان التقديم لا ينعدم عند ذكرنا حدوث  
العالم انتهى قلت يعني انه تجوز باطلاق الصمت على لازمه وهو عدم ادراك  
ما عند الصامت من الخبر وبهذا تعرف انه ليس معنى كلم الله موسى تكليماً انه  
ابتداء الكلام له بعد ان كان ساكناً ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت  
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وانما المعنى انه تعالى بفضلله ازال المانع عن موسى  
عليه السلام وخلق له سمعاً وقواه حتى ادرك به كلامه التقديم ثم منعه بعد ذلك  
ورده الى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لاهل الجنة وروى ان  
موسى عليه السلام عند قدومه من المناجاة كان يسد اذنيه لئلا يسمع كلام  
الخالق اذ صار عنده كاشد ما يكون من اصوات البهائم المنكرة حتى لم يكن  
يستطع سماعه مجدثان ما ذاقه من اللذات التي لا يحاط بها ولا تكيف عند سماع  
كلام من ليس كمثل شيء جل وعلا ولولا انه سبحانه يغييه عما ذاق عند مناجاته  
بما لا يقدر على وصفه لما امكن ان يانس الى شيء من المخلوقات ابداً ولما انتفع  
به احد فسبحانه من لطيف ما اوسع كرمه واعظم جلاله ومن اعجب الامور في  
هذا عدم ذوبان الذات من موسى عليه السلام وتلاشيها حتى تصير عدماً محضاً  
عند اطلاعها من ذي الجلال على ما اطلمت لولا انه ثبتها وامسكها الذي امسك  
السموات والارض ان تزولا واما تأويل المعتزلة كلام الله سبحانه لموسى عليه  
السلام بخلق حروف واصوات في الشجرة يسمع منها ما اراد الله تعالى ان يوصله  
اليه فبناءً منهم على مذهبهم الفاسد من انكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى

وقد سبق رد ذلك عليهم وايضا فالذي يدل عليه قوله تعالى اني اصطفيتك على  
الناس برسالاتي وبكلامي وتسميته عليه السلام بكليم الله انه خص بسماع كلام  
الله القديم القائم بذاته وهو الذي نقل عن السلف ودرج عليه الحلف ودلت  
عليه السنة والقران ولو كان اصطفاؤه بمجرد سماعه كلاماً حادثاً خلقه الله في  
جسم من الاجسام لكان كل من سمع كلاماً من مخلوق قد شاركه في ذلك لان  
الذوات الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى فان اجابوا بأنه خص بخلق الله الكلام  
فيما لا يعتاد منه الكلام قيل لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في  
سائر الانبياء وايضاً فاطلاق كلم الله موسى بمعنى خلق الكلام مجاز وتوكيد  
الفعل بالمصدر في الآية يمنعه فان قلت لا نسلم ان التوكيد يدفعه لوقوعه مع  
المجاز ومنه

بكي الخز من عوف وانكر جلده وعجت عجيجاً من جذام المطارف  
سلمنا دفع التوكيد المجاز لكن انما يدفعه في الآية ان لو وقع بالمعنى الذي  
يدفع توهم المجاز في النسبة اذ فيها وقع النزاع في الآية لا في المستدلان الكلام  
حقيقة قد وقع وانما النزاع ممن وقع قلت الجواب عن الاول ان البيت من باب  
الاستعارة التبعية لوقوعها في الفعل والاستعارة مطلقاً مبنية على تناسي التشبيه  
حتى قال فيها طائفة من علماء البيان انها حقيقة لغوية فيصح التوكيد فيها للبالغة  
في دخول المشبه في جنس المشبه به والاية لا قرينة فيها على الاستعارة بخلاف  
البيت فان قرينة الاستعارة فيه اسناد العجيج الى ما لا يتأتى منه حقيقة الا انه  
لا يسلم هذا الجواب من ورود الاعتراض عليه بالمصادرة عن المطلوب اذ الخصم  
يدعي ان الكلام ليس الا الحروف والاصوات وقد اسند في الآية الى ما لا يتأتى  
منه فهو عنده كاسناد العجيج في البيت الى المطارف لكن اهل السنة رضي الله

عنهم انما استدلو بالآية بعد ان قام لهم البرهان القطعي على عدم انحصار الكلام  
 في الحروف والاصوات فصح الاستدلال بها ولا يعترض بالبيت لما سبق وايضاً  
 فادعاء هدم قاعدة شهيرة بين علماء اللسان بمجرد بيت شعر يحتمل اموراً لا يخفى  
 ضعفه والجواب عن الثاني منع ان النزاع انما هو في النسبة لا في المسند وذلك  
 ان المعتزلة موافقون على ان اسناد الكلام الى الله تعالى حقيقة لا مجاز وانه هو  
 الذي كلم موسى لا غيره لكن تناولوا الكلام المسند اليه على معنى الخلق للكلام  
 فمعنى كلم عندهم خلق الكلام والمتكلم عندهم الخالق للكلام ولا شك ان  
 استعمال كلم بمعنى خلق الكلام مجاز فتوكيده بالمصدر يدفعه وان زعم المعتزلة  
 ان كلم بمعنى خلق هو الحقيقة وغيره مجاز كان النزاع بينهم لغوياً ويلزمهم ان  
 لا متكلم حقيقة الا الله تعالى اذ لا خالق سواه ومنعهم لذلك بمقتضى اصلهم  
 الفاسد في تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لا يسمع لفساده وبالجملة فحق لم  
 نذكر هذه الآية الا على سبيل التقوية لاثبات الكلام النفسي القديم بسمع  
 موسى عليه السلام له والا فانكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات  
 واضح البطلان عقلاً ونقلاً واذا ثبت الكلام النفسي ووجد في الكتاب والسنة  
 اسناد الكلام اليه تعالى وجب اعتقاد ظاهره وان المراد كلامه القديم القائم  
 بذاته والتعرض لاجراء اللفظ عن ظاهره والصحيح من غير موجب بدعة  
 ومخالفة لاجماع الصحابة وتابعيهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الذهن لغة  
 وعرفاً من قوله تعالى وكلم الله موسى تكليماً من غير نظر الى التوكيد انه كلمه من  
 غير واسطة بل بكلامه القديم القائم به وكذلك قوله اني اصطفيتك على الناس  
 برسالاتي وبكلامي انما يتبادر الى الذهن من هذه الاضافة الكلام القائم به  
 جل وعلا لا سيما مع ما اقترنت به من اصطفاة موسى عليه السلام بها على الناس

ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره الا توهم انحصار الكلام في الحروف  
والاصوات وقيامها بذاته تعالى محال فتعين التأويل وجوابه انه قد سبق بطلان  
هذا التوهم فتعين الايمان بالظاهر اذ لا عاصد للمرجوح وايضا فقول المعترض ان  
التوكيد في الآية انما يحقق المسند وليس فيه وقع النزاع بل في النسبة نقول على  
نقدير تسليمه ان لم يحقق النسبة فلم يقتض خلاف ظاهرها فتعين الظاهر لعدم  
الصارف عنه (قوله) لاستلزام جميع ما ذكر التغير والحدوث قد ذكرنا وجه  
ذلك في جميعها مفصلا وبالله التوفيق

(ص) ٠ (فصل) ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة فتكون قدرة واحدة  
وارادة واحدة وعلماً واحداً وكذا ما بعدها ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها  
فتتعلق القدرة والارادة بكل ممكن والعلم والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي  
وهي كل واجب وجائز ومستحيل والسمع والبصر والادراك على القول به بكل  
موجود

(ش) ذكر في هذا الفصل حكيمين من احكام الصفات احدهما وجوب  
الوحدة لكل واحدة منها الثاني وجوب عموم التعاقق لما تعلق منها في كل ما تصلح  
له فقولي ويجب لها عدم النهاية اي للتعلق منها وهو ما عدا الحياة اما الوحدة في  
الصفات فهي مما لا خلاف فيها عند اهل السنة في جميعها الا العلم والكلام اما  
العلم يخالف فيه ابو سهل الصعلوكي من الاشعرية واثبت لله تعالى علوماً لا نهاية  
لعددتها كما ان متعلقاتها كذلك ورد عليه الجمهور بوجهين احدهما انه يلزم على  
قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني انه مخالف للاجماع لان  
القائل قائلان قائل باثبات العلم القديم مع وحدته وقائل بنفيه اما ثبوت علوم  
قديمة لا نهاية لها فجميع على بطلانه قال ابن التمساني والرد الاول فيه نظر فان

الذي قام الدليل على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها وبينوا الاستحالة فيها  
 بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين  
 ولزوم تطرق الاقل والاكثر لما لا يتناهى فان فرض نفي الواجب محال بخلاف  
 الحوادث وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانتقضاء لا يطرد هنا  
 لوجوبها وكذلك الاستدلال بان كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق  
 بالعدم كل ذلك لا يمكن تقريره هنا قال فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه  
 الثاني وهو الاجماع انتهى فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع انه  
 تعالى عالم بما سيكون وبالكاين والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكاين لان العلم بما  
 سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده فلو كان عينه لزم  
 ان يكون احدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه فالجواب ان الباري تعالى  
 في ازله يعلم وجود الشيء مضافاً الى وقته المعين كما يعلمه مضافاً الى محله المعين  
 ويعلم انه معدوم قبل وجوده وان كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس  
 علمه مظهروفاً مقيداً بالزمان بل علمه تعلق بايجاد الموجود مضافاً الى الزمان  
 والاضافة للزمان صفة للفعل لا ظرف للعالم فليس علمه زمانياً فيوصف بالماضي  
 والحاضر والمستقبل وانما منشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق  
 المخصوص بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه من حيث الاخبار عن  
 زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلاً وان تأخر سمي ماضياً وان قارن  
 سمي حالاً فالماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه اما  
 تعلق العلم بوجوده في الزمن المتعين فشيء واحد ويقرر ذلك انا لو قدرنا علمنا  
 بقدم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا بانباء صادق وقدرنا دوام ذلك العلم  
 من غير ان يعرض لنا سهو او غفلة لم نحتاج عند قدومه الى تجديد علم بقدومه بل ما

وقع هو ما علمناه قبل ان يقع فتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد وهو  
 قدوم زيد في وقت كذا هذا ما يتعلق بالعلم على وجه الاختصار واما الكلام  
 فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات  
 الكلام وهو مع وحدته وقدمه امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء  
 وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس  
 هو الآخر بل عين امره تعالى هو عين نهيه وعين خبره وعين غير ذلك من  
 معاني الكلام وذهب عبد الله بن سعيد الكلبي الى تعدده على ما سياتي  
 تحقيق قوله بعد ان شاء الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات واما عموم  
 المتعلق لما فعناه ان كل صفة من الصفات المتعلقة فهي لتعلق بجميع ما تصلح له  
 وقد فسرنا ذلك في اصل العقيدة فقولنا فتعلق القدرة والارادة بكل ممكن فعناه  
 ان القدرة صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن والارادة صفة يتأتى بها تخصيص كل  
 ممكن بالنظر الى ذاته وانما قلنا بالنظر الى ذاته ليدخل ما لا يتأتى ايجاده ولا  
 تخصيصه من الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره وذلك  
 كتعلق علم المولى تعالى بعدم وقوعه فانه وان استحال معه وقوع الممكن لكن  
 لا يمنع من كونه متعلقاً للقدرة والارادة عند المحققين كما لا يمنع ذلك من وصفه  
 بالامكان وقد اختلفوا في اطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى انه لا يقع  
 كليمان ابي لهب مثلاً على قولين وقد وفق الغزالي بينهما على معنى ان من قال  
 بالتعلق فبالنظر الى امكانه في ذاته ومن قال بنفي التعلق فبالنظر الى تعلق العلم  
 بعدم وقوعه واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه لو لم تعلق القدرة  
 بالشيء لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم ان لا يكون للقدرة متعلق والتالي  
 باطل بالاجماع فالقدم مثله وبين الملازمة ان الممكن اما واجب الوقوع ان

تعلق علم الله تعالى بوقوعه او مستحيله ان تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه فلو  
منعت الاستحالة المارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض اذها في المنع  
من تعلق القدرة سواء ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها قدرة الله تعالى  
وارادته الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار فانها عند اهل السنة صادرة  
بمحض قدرة الله تعالى وارادته لا تاثير للحيوان في شيء منها وقد خالفت المعتزلة في  
ذلك وسيأتي الرد عليهم ان شاء الله تعالى (وقوله) والعلم والكلام بجميع اقسام  
الحكم العقلي انما سوى بين العلم والكلام في المتعلق لما ذكر الائمة ان كل عالم بمعلوم  
فانه متكلم بمعلومه ولما كان كل من صفتي الكلام والعلم لا يؤثر في متعلقه لم يمنع  
تعلقهما بكل واجب وبكل مستحيل والضمير في قوله وهي كل واجب الخ يعود  
على اقسام الحكم العقلي وتقسيم الحكم اليها تقسيم كل الى اجزائه بدليل ادخاله  
لفظة كل في الاقسام ولو كان من تقسيم الكل الى جزئياته لقال وهي الواجب  
والجائز والمستحيل (وقوله) والسمع والبصر والادراك على القول به بكل موجود يعني  
ان هذه الصفات الثلاثة في حق الله تعالى تتعلق بكل موجود وان كان كل واحد  
منها في حقنا خاصا ببعض الموجودات فان ذلك الخصوص عادي لا عقلي اما  
البصر فانفق اهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود واختلفوا في جواز تعلق  
ما عدا الرؤية من الادراكات بكل موجود فذهب القديما منهم كعبد الله بن  
سعيد الكلابي والفلاسي الى ان هذا العموم مختص بالرؤية وبقية الادراكات  
لا يجوز ان تعم الموجودات ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتها في ذلك وصار الى  
جواز عموم كل ادراك لكل موجود ومذهب الشيخ ابي الحسن امام اهل السنة واليه  
ينسبون سلكت في هذه العقيدة ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص تعلق  
السمع بالاصوات ذهب الى ان الكلام الازلي لا يصح ان يسمع يعني والله اعلم

بل يدرك بصفة العلم وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع السمع والشيخ ابو الحسن  
 رضي الله عنه لما قال ادراك السمع يعم كل موجود جوّز تعلقه بكلام الله تعالى  
 وقال بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به في حق موسى عليه السلام وعمدة  
 الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية من ان الوجود  
 هو المصحح للرؤية وقد اختلف الاصحاب في الاكوان التي هي متعلق الرؤية في  
 وقتنا اتفاقاً هل هي متعلق اللبس ام لا فذهب بعضهم الى ان ادراك اللبس  
 يتعلق بها واحتمج بان من لمس شيئاً واضطرب تحت يده ادرك حركته واذا  
 تفرقت اجزاؤه في يده ادرك تفرقتها ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم انه  
 يعلم ذلك عند اللبس ولم يتعلق ادراك اللبس به قال المقترح والتحقيق الاول  
 واورد على اهل السنة في قولهم ان الرؤية لتعلق بكل موجود لزوم التسلسل  
 وذلك ان الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب ان تصح رؤيتها فاذا لم نر  
 رؤيتنا فلانما لم نرها لمانع كما في حق غيرها من الموجودات التي لانها ثم ننقل  
 الكلام الى ذلك المانع فنقول هو موجود فيجوز ان يرى فيحتاج ايضاً الى تقدير  
 مانع يمنع من رؤيته وكذلك الكلام في مانع المانع الى ما لانهاية له واجاب  
 القاضي عن ذلك بان المانع الاول يمنع من رؤية ما هو مانع منه ومانع من رؤية  
 نفسه فلا يحتاج الى تقدير مانع اخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بان المانع  
 اذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون امتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير  
 مانع بالنسبة الى رؤيته وذلك مما يقدر في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق  
 الرؤية بكل موجود واجاب القاضي بان المانع من صفة نفسه ان يمنع من قام به  
 رؤيته لا غير من قامت به فيجوز ان يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في  
 المعنى الا في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححاً



لرؤية كل موجود قلت قد اختلف علماءنا في هذه المسئلة على مذاهب الاوّل  
 مذهب الشيخ ان الرؤية يجوز ان ترى مطلقاً وحيث لم تر فلما منع وما لزم من  
 التسلسل بجوابه ما سبق عن القاضي واجاب غيره بان الله تعالى يقطع تلك  
 السلسلة متى شاء بان يخلق النوم وهو عنده يضاد الادراك قلت وهو مردود  
 لان السلسلة التي لزمتم انما هي وجود موانع لا نهاية لها مجتمعة لا مرتبة فلم  
 يجيء النوم ونحوه من الموت والغشية وما في معناها حتى لزم المحال وهو اجتماع  
 موانع لا نهاية لها في الزمان الفرد وانما يصح الجواب بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة  
 اللازمة هي سلسلة الترتيب بان يوجد بعد كل مانع على انه لو كانت السلسلة  
 اللازمة هي سلسلة الترتيب لما لزم محال اذ غاية لزوم عدم انقطاع الموانع في  
 المستقبل وذلك لا استحالة فيه كنعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار . الثاني  
 امتناع كون الرؤية مطلقاً مرئية وحجته ما سبق من التسلسل قلت وهو مردود  
 ان كان يسلم ان الوجود مصحح للرؤية الثالث استحالة ان يرى الانسان رؤية  
 نفسه وتجوز ان يرى رؤية غيره وكأنه يرى قائل هذا عدم لزوم التسلسل في  
 رؤية الغير لجواز ان يدرك الانسان ادراك غيره اولا يدركه لما منع ثم يعدم الله  
 ذلك المحل الثاني الذي هو محل الرؤية المدركة فتعدم هي والموانع فينقطع  
 التسلسل عند ذلك قلت ولا يخفى ضعف هذا الثالث ايضاً لانه ان كان يجوز  
 رؤية المانع فقد لزم من التسلسل عند عدم كون رؤية الغير حال وجودها مرئية  
 ما لزم عند عدم كون رؤية نفسه مرئية له وان كان لا يجوز رؤية الموانع فذلك  
 يقطع التسلسل في رؤية نفسه ورؤية غيره كما ذكرناه عن القاضي في تصحيح قول  
 الشيخ الاشعري وبالجملة فالحق من هذه الاقوال ان سلم ان الوجود هو المصحح  
 للرؤية ما ذهب اليه الشيخ بضميمة جواب القاضي رحمه الله تعالى والله اعلم

(ص) اما عدم النهاية في متعلقاتها فلانها لو اخنصت ببعض ما تصلح له  
لاستحالة ما علم جوازه وافتقر الى مخصص

(ش) هذا برهان على المطلب الثاني وهو عموم التعلق للصفات وقدمه  
على المطلب الاول وهو وحدة الصفات لتوقف بعض ادلته عليه وبيان ما  
اشار اليه من الدليل ان نقول لو اخنصت صفة من صفاته تعالى المتعلقة ببعض  
ما تصلح له لانقلب الجائز مستحيلاً والتالي باطل فالتقدم مثله وبيان الملازمة ان  
البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به هي في صحة تعلقها  
به مثل البعض الذي تعلقت به فقصر الصفة في التعلق على غيره منع لما علمت  
صحته وايضاً فتخصيص الصفات ببعض ما جاز ان تتعلق به يوجب افتقارها الى  
مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة اليها وذلك يوجب حدوثها وقد سبق  
البرهان على وجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته

(ص) لا يقال جاز التعلق بالجميع لكن منع منه مانع لانا نقول المانع ان  
ضاد الصفة لزم عدمها وعدم القديم محال والا فلا اثر له وايضاً فالتعلق نفسى  
يستحيل ان يمنع منه مانع والمانع في حقنا انما يمنع وجود الصفة لتعددتها بالنسبة  
اليها بدليل صحة ذهبنا عن احد المعلومين مع بقاء الاخر لا تعلقها

(ش) هذا اعتراض على الملازمة وجوابه وتقرير الاعتراض ان يقال  
لا نسلم ان اخنصاص الصفة المتعلقة ببعض ما تصلح له يلزم منه استحالة ما علم  
جوازه لانه انما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقها ببعض من ذاتها اذ الفرض  
حينئذ ان ذلك البعض مما يصلح ان تتعلق به فامتناع تعلقها به لا لموجب جمع  
بين جواز التعلق واستحالاته اما اذا كان امتناع تعلقها بذلك البعض لا من ذاتها  
بل للمانع لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لاخلافهما حينئذ بالاضافة اذ الجواز

انما هو باعتبار الذات والاستحالة انما هي باعتبار الغير والاولى ان يقرر هذا  
 الاعتراض بطريق الاستفسار وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة والجواز  
 اللذين يلزم اجتماعهما على تقدير عدم العموم في تعلق الصفات الاستحالة والجواز  
 الذاتيين او ما هو اعم فان اردتم الاول منعنا الملازمة اذ الاستحالة هنا نقول انها  
 ليست بذاتية بل من الغير وهو المانع وان اردتم الثاني وهو مطلق الاستحالة  
 والجواز منعنا الاستثنائية اذ لا تنافي باجماع بين كون الشيء جائزاً بحسب ذاته  
 وبين كونه ممنوعاً بحسب غيره الا ترى ان ايمان ابي لهب ونحوه جائز بالنظر  
 الى ذاته مستحيل باعتبار غيره وهو تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه اجاب في  
 العقيدة عن هذا الاعتراض بان تقدير المانع هنا حتى تكون الاستحالة بالغير  
 لا بالذات لا يصح لان ذلك المانع لا بد وان يكون معنى قائماً بالذات التي اوجب  
 لها المنع لاستحالة ايجاب المعنى حكماً لما لم يعم به وحينئذ نقول هذا المانع اما ان  
 يصاد الصفة المتعاقبة ام لا فان ضاها لزم عدم الصفة اصلاً لاستحالة الجمع بين  
 الضدين وقد سبق استحالة عدم مطلقاً في صفاته تعالى وان لم يصادها لم يكن له  
 اثر فبقي الصفة على عمومها وايضاً فالتعلق عمومياً او خصوصاً للصفة المتعلقة نفسي  
 لها ايضاً والا لزم قيام المعنى بالمعنى ولزم تعلق الصفة المتعاقبة بدون اصل التعلق  
 وهو محال واذا كان التعلق مطلقاً نفسياً للصفة المتعلقة استحالة رفعه عمومياً او  
 خصوصاً مع بقاء الصفة فمانعه اذن مانع من وجود الصفة لكن الصفة واجبة  
 الوجود لا تقبل عدماً فتقدير مانع يرفع وجودها مستحيل وهذا معني قولي وايضاً  
 فالتعلق نفسي يستحيل ان يمنع منه مانع اي مع بقاء الصفة المتعلقة كما قرر  
 المعارض بل لا يرتفع الامع ارتفاع الصفة لكن ارتفاع صفاته تعالى محال (وقوله)  
 والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتعددنا الخ جواب عن سؤال مقدر

وتقريره ان يقال لو كان التعلق للصفات المتعلقة نفسياً بحيث لا يمكن نفيه عموماً  
او خصوصاً مع بقاء الصفة كما قررتم لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن  
بعض ما تصلح له وانتالي باطل قطعاً بدليل ان علمنا انما يتعلق ببعض المعلومات وما  
لم يتعلق به مع امكان ان يتعلق به فكثير لا يأخذه الحصر وكذلك قدرتنا  
وكلامنا وسائر صفاتنا المتعلقة انما تعلق بالنزر اليسير مما تصلح له اجاب في العقيدة  
بمنع الملازمة وذلك ان المنعدم في حقنا الصفة وتعلقها النفسي معالاتها النفسية  
مع بقائها فكل ما جهلناه من المعلومات مثلاً فقد انعدم في حقنا من احاد العلوم  
بقدره ومثار الغلط في كلام السائل توهمه ان علمنا مثلاً وسائر صفاتنا المتعلقة  
يصلح ان تتعلق بمتعدد والذي عند اثبتنا ان الصفة المطلقة بالنسبة اليها انما تصلح ان  
تتعلق بمتعلق واحد فقط في حقنا تعدد المتعلق في حقنا فقد تعددت الصفة بحسبه  
وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان لنا علم واحد مثلاً يتعلق بمعلوماتين فاكثراً صح  
ان يذهل عن بعضها مع حضور الآخر لما فيه من اجتماع الضدين وهما العلم  
والذهول لكن ذهوانا عن بعض معلوماتنا معلوم لنا بالضرورة فكل معلوم لنا اذن  
فله علم يخصه والضمير في قوله لتعددتها يعود على الصفة وقولي لاتعلقها منصوب  
بالعطف على مفعول منع (ص) واما دليل وحدتها فلا نهالو تعددت بتعدد  
متعلقاتها للزم دخول ما لا نهاية له عدداً في الوجود وهو محال والا لم يكن لبعض  
الاعداد ترجيح على بعض فتفتقر في تعيين بعضها الى تخصص وذلك يوجب  
حدوثها وقد تبين وجوب قدمها هذا خلف فتعين اذن وجوب وحدتها  
(ش) هذا برهان المطلب الاول وهو وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا وتقريره  
ان يقال لو كانت صفة من صفاته تعالى متعددة وقد قام البرهان قبل قريباً على  
تعلقها بما لا يتناهي لم يخجل اما ان نتعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت انها

لا لتناهي واما ان تخص بعدد متناه والتالي بتقسيمه محال فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان القسم الاول من التالي فلانه يؤدي الى وجود صفات لا نهاية لما عدداً وهو محال اذ كل ما يدخل تحت الوجود فلا بد من صحة تمييزه وتمييز ما لا يتناهي محال فوجود ما لا يتناهي محال واما بطلان القسم الثاني وهو اختصاصها بعدد متناه فلانه يقتضي اختصاصها بذلك العدد المتناهي بدلاً عن غيره مخصصاً مختاراً وذلك يستلزم حدوثها وايضاً يلزم توزيع ما لا يتناهي من المتعلقات على ما يتناهي من الصفات وهو محال ضرورة

(ص) فان قلت مثلاً العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقة وكذا غيره فلوقام العلم مثلاً في حقه تعالى مقام علوم لجاز ان يقوم في حقه تعالى مقام القدرة والارادة وسائر الصفات بجامع قيامه مقام صفات متغايرة بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها وذلك مما ياباه كل مسلم قلنا الفرق ان التغاير في العلوم الحادثة لاجل التغاير في المتعلق مع الاتحاد في النوع بحيث فرضت الوحدة في العلم مثلاً زال التغاير اما العلم والقدرة وسائر الصفات متغايرة في حقائقها جنساً فلوقام بعضها مقام بعض لزم قبل قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسألة سواد حلاوة

(ش) هذه شبهة على سبيل المعارضة لدليل الوحدة وتقريرها ان يقال العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب تعدد متعلقاته فلو اتحد العلم القديم مثلاً لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة اليها والملازمة ظاهرة اما بطلان التالي فلان قيام العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قيامه مقام سائر صفاته كالقدرة والارادة وغيرها بجامع ان التعدد والاختلاف لتلك الصفات قد تقرر وجوبه لجمعها في الشاهد فان لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة للغائب وجب ان لا يعتمد

عليه بالنسبة اليه في سائرهما بل اذا لم يوثق بما تقرر وجوبه من ذلك في الشاهد  
 لزم ان يجوز قيام الذات العلية مقام الصفات كلها وذلك باطل باجماع المسلمين  
 اجاب عن هذه الشبهة بان العلوم الحادثة مثلا وان اختلفت فليس اختلافها  
 في نفس حقيقة العلم بل اختلافها انما هو باختلاف متعلقاتها لما تعددت آحاد  
 العلم الشخصية بحيث فرض علم واحد بالشخص يعم جميع المتعلقات زال ذلك  
 الاختلاف ضرورة توفقه على تعدد آحاد العلم بحسب تعدد آحاد المعلوم وقد  
 زال ذلك بفرض الوحدة والحاصل ان قيام الواحد مقام العدد عند اتحاد النوع  
 جائز لانه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند الاختلاف في  
 النوع كالقدرة والعلم مثلا فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامهما لانه يوجب  
 قلب الاجناس واختلاف الحقائق واجتماع مضادات في شئ واحد كما تقدم  
 في وجه امتناع ان يكون الشئ الواحد سواد حلاوة وهذا الجواب حسن لكنه  
 يعكر عليه ادعاء أئمة السنة رضي الله عنهم وحدة الكلام مع اختلافه بالنوع  
 فان نوع الطلب ليس نوع الخبر اما الامر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب  
 فالاختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والاستخبار والوعد والوعيد يرجع  
 جميع ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام كلها الى الخبر والطلب وانتصر بعض  
 المشيخ لمذهب الشيخ والجمهور فقال لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر فكما جاز  
 رد الاقسام الى القسمين جاز في العقل ان يكون قسم آخر نسبته الى القسمين  
 في الاندراج تحته كنسبة الاقسام الى القسمين فقيل له وكذا الخصم يدعي انه  
 لم تنحصر ايضاً اقسام المعاني فيما ذكر منها فيجوز في العقل ان يكون ثم معنى نسبته  
 الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى سائر العلوم فان قيل يلزم ثم ان يضاد وان  
 لا يضاد قيل وذلك لازم ايضاً هنا فان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاده فلو

كان معنى واحد خبراً طلباً لضاد ولم يضاد وذلك هو المحال الذي ذكرتم من  
 حيث المعقول ولاجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم الى  
 التعمد في الكلام هرباً من لزوم هذا المحال وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد  
 بن كلاب قال ان الكلام اسم لسبع صفات الامر والنهي والخبر والاستخبار  
 والوعد والوعيد والنداء والكل قديم عنده ونقل ايضاً عنه قدم الكلام فقط وان  
 هذه السبع من صفات الافعال انما ثبتت للكلام فيما لا يزال ورد عليه بان  
 تعقل وجود الكلام ازلاً بدون واحد من هذه السبع محال وهو ظاهر اذ وجود  
 الجنس خارجاً في غير نوع من انواعه مما لا يمكن وايضاً فالاستخبار والوعد والوعيد  
 آيلة الى الخبر فلا يحسن جعلها قسمة له فان الاستخبار اما ان يكون من الله تعالى  
 تقريراً فهو خبر والاستفهام على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب وان  
 اريد به طلب الاخبار رجوع الى الامر والوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن  
 العقاب واختلاف الخبرات لا يغير حقيقة الخبر واجاب بعض المحققين عن الرد  
 الاول بان عبد الله بن سعيد انما اراد ان الكلام لا يسمى امراً ولا نهياً الا عند  
 وجود المأمور والمنهي لا ان الكلام لا يتعلق بهما الا عند وجودهما فانه اجل  
 من ان يعتقد مثل هذا والتزم الاستاذ ابو اسحاق رد جميع اقسام الكلام الى  
 الخبر لينتظم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم  
 الترك واورد عليه ان خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يتبع الخبر عنه على  
 ما هو به فاذا اخبر الله تعالى عن تحتم شيء فلا بد وان تكون صفة التحتم ثابتة له  
 قبل الاخبار فتحتمه ان كان بنفس هذا الخبر دار وان كان بغيره تسلسل قال  
 ابن التلمساني ويمكن ان يجيب بان بعض الاخبار يراد بها الانشاء فلا يشترط  
 كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها بل يثبت معها كقولك طلقت واعتقت

ووكلت وما اشبه ذلك واعترض ايضاً على الاستاذ بان من اقسام الامر والنهي  
 الندب والكراهة وليس فيهما تحتم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الامام  
 الفخر الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع الكلام كلها الى الخبر الا انه  
 رد الامر والنهي الى الاخبار بجلول العقاب ورد عليه بان العفو من الله تعالى  
 مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الامر والنهي وبهذا بطل على المعتزلة حد  
 الواجب بذلك والقاضي يقول لو قدر ورود الامر الجازم بدون الوعد والوعيد  
 لتحقق الامر وخالفه الامام الغزالي وما صار اليه القاضي هو الجاري على قواعد  
 اهل السنة فان الثواب من الله عندهم مجرد فضل والعقاب مجرد عدل وتعلقهما  
 بالامر والنهي باخبار الله تعالى لانهما لازمان لهما عقلا واعلم ان مسألة الوحدة  
 في الصفات تتعلق بها ابجاث قوية واشكالات صعبة يضيق مجال النظر فيها الا  
 ان يوفق الله تعالى وقد تركنا التعرض لكثير منها خشية السامة وفيما ذكرناه  
 من ذلك كفاية وبالجملة فباحث الصفات المعنوية والمعاني متسعة جداً وهي  
 من مزال الاقدام الا ان يثبت الله سبحانه فنسأله جل وعلا ان يعرفنا به ولا  
 يفتنا في ديننا بفضله

(ص) ٠ (فصل)

(ش) ٠ هذا فصل الوجدانية وينبغي ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائله  
 مقدمة في معنى الوحدة وفي اقسامها فنقول اما معنى الوحدة فقال ناصر الدين  
 البيضاوي في طوابعه هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في  
 الماهية وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم اصلاً وللواحد الاضافي  
 وهو ما ينقسم لكن لا الى امور مستوية في الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء  
 المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوها فانها غير مستوية في الماهية ويخرج من



التعريف ما انقسم الى امور متساويات في الماهية كجماعة نقط من غسل او ماء  
 او نحوها وقال الامام في الارشاد الواحد في اصطلاح الاصوليين هو الشيء  
 الذي لا ينقسم فقوله في اصطلاح الاصوليين احتراز به من اصطلاح الفلاسفة  
 فانه يطلق عندهم على امور تعرف مما يأتي بعد في التقسيم وقوله هو الشيء  
 احتراز من المعدوم لانه ليس بشيء عند اهل السنة وقوله الذي لا ينقسم  
 احتراز من المنقسم كالجسم فانه يقبل القسم فلا يسمى واحدا في اصطلاح  
 الاصوليين وان كان يسمى واحدا في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة ولو قال الواحد  
 هو الشيء لكان سديدا فان كل منقسم عندنا شيان لا شيء الا ان قوله الذي  
 لا ينقسم تحقيق للحقيقة ورفع للتجاوز وقد اختلف في الوحدة فقول هي صفة  
 سلبية فهي عبارة عن سلب الكثرة ونقل عن القاضي وامام الحرمين انها صفة  
 نسبية والتحقيق الاول واما اقسام الوحدة فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد  
 بالشخص والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفصل والواحد بالعرض ثم  
 الواحد بالشخص اما واحد بالاتصال او واحد بالاجتماع ويسمى الواحد  
 بالتركيب والواحد بالارتباط ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول واما واحد  
 بالموضوع فهذه اقسام سبعة ووجه التقسيم اليها ان الواحد اما ان يكون بحيث  
 لا ينقسم بوجه من الوجوه اولا والاول الواحد الحقيقي واثاني اما ان يكون  
 بحيث يمتنع حمله على كثيرين كزيد فهو الواحد بالشخص او يكون بحيث لا يمتنع  
 حمله على كثيرين ولا بد ان يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه ويجب تغاير  
 الوجهين لتنافيهما واذا كان كذلك فجهة الواحد اما ان تكون نفس الماهية  
 لمعروض الكثرة او جزءا منها او خارجا عنها والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد  
 زيد وعمرو في الانسانية والثاني وهو جزء الماهية اما ان يعم حقيقتين فاكثر

وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان او يختص بحقيقة واحدة  
 وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمرو في الناطق والثالث وهو الواحد بالعرض  
 قسمان لانه اما ان تكون جهة الاتحاد محمولة على المتعدد كاتحاد القطن والثلج في  
 حمل البياض عليهما ويسمى الواحد بالمحمول او تكون جهة الاتحاد موضوعة له  
 كاتحاد الضاحك والكاتب في وضع الانسان لهما اي يحملان عليه ويسمى الواحد  
 بالموضوع ثم الواحد بالشخص المقابل للقسم اما ان تكون الاقسام التي تحصل  
 بالقسم متشابهة بالاسم والحد وهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله للقسم  
 لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط فانه يقبلها بواسطة انقدار او تكون  
 الاقسام مختلفة كالبدن المنقسم الى الاعضاء المختلفة وهو الواحد بالاجتماع  
 ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من  
 كونه جل وعلا واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظيره له تعالى في الالهية  
 وحاصله نفي الكمية المتصلة والكمية المنفصلة وفي معنى نفي نظيره له تعالى في  
 الالهية نفي شريك معه في جميع الممكنات فلا مؤثر في جميعها سواء فهو  
 الواحد في ذاته اي غير مؤلف من جزأين فاكثر والواحد في صفاته فلا مثل  
 له ولا نظير والواحد في افعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير وليست  
 الوحدة الثابتة لذاته تعالى بمعنى تنهيه في الدقة والصغر الى حد لا ينقسم والا  
 لزم ان يكون جوهر فردا ولا بمعنى انه معنى من المعاني لان المعاني لا تقبل  
 الانقسام والا لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه بل محتاجا الى محل يقوم به وقد  
 سبق استحالة ذلك في حقه تعالى وباجلته فالمقطوع به بشهادة البراهين العقلية  
 والقواطع السمعية انه جل وعلا ذات قائم بنفسه اي مستغن عن المحل والمؤثر  
 لوجوب وجوده موصوفا بما لا يحاط به من صفة الجلال والجمال ليس بصفة من

الصفات ولاجر ما تجري عليه الحوادث والتغيرات ولا تمر عليه الازمنة ولا  
يتخصص بالجهات لا يقبل اجتماعاً ولا افتراقاً ولا صفراً ولا كبراً لا مثيل له ولا  
نظير له ولا ضد ولا وزير كل الممكنات مفتقرة اليه وهو الغني عن جميعها في  
الازل وفيما لا يزال وهو على كل شيء قدير كل ذلك شهدت به البراهين المنتهية  
الى ضروريات العقول وطابق فيها المعقول المنقول ثم عجزت العقول بعد عن  
الادراك وانقطع تشوفها للخوض فيما خرج عن دائرة التوهجات والتخيالات  
وقصاري امرها انها صارت من اجل اللحمة التي لحظت والرمزة التي بها غابت  
عن العوالم كلها وفيها ناهت وبها ولدت تطاير من وراء حجب الكبرياء واردية  
العز شوقاً الى ما لا يكيف من جميل اللقاء وتنتسم من مواهب الزيادة لكشف  
الغطاء ما تروح به على القاب المحترق الاحشاء وربما عظم الشوق بلطف نسيم  
المزيد فشطحت الذوات شطحا طارت به الروح عن سجن الجسد واتصلت بما  
لا نهاية لزيادة نعمه على طول الابد . ولولي القطب الجامع ابي مدين رضي  
الله عنه في هذا المعنى

فقل للذي ينهي عن الوجد اهله	اذا لم تذق معنا شراب الهوى دعنا
اذا اهتزت الارواح شوقاً الى اللقا	ترقصت الاشباح يا جاهل المعنى
اما تنظر الطير المقصص يافتي	اذا ذكر الاوطان حن الى المعنى
فمخرج بالتفريد ما بفؤاده	فتضطرب الاعضاء بالحس والمعنى
ويرقص في الاقفاص شوقاً الى اللقا	فتهتز ارباب العقول اذا غني
كذلك ارواح المحبين يافتي	تهزها الاشواق للعالم الاسني
اتلزمها بالصبر وهي مشوقة	فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
فياحادي العشاق قم واحد قائماً	وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا

وصن مرنا في سكرنا عن حسودنا وان انكرت عينك شيئا فسامحنا  
 فانا اذا طبنا وطابت عقولنا وخامرنا خمر الغرام تهتكنا  
 فلا تلم السكران في حال سكره فقد رفع التكليف في سكرنا عنا  
 اللهم اني اسألك نعيما لا ينفد وقرة عيني لا تنقطع واسألك لذة العيش بعد  
 الموت والنظر الى وجهك الكريم والشوق الى لقاءك في غير ضراء مضرة ولا فتنة  
 مضلة اللهم زيننا في الدنيا والآخرة بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا  
 مسلمين ثابتين على السنة لا ذنب علينا ولا تباعه لاحد قبلتنا في الآخرة يا ارحم  
 الراحمين

(ص) . ثم نقول يجب لهذا الصانع ان يكون واحدا اذ لو كان معه ثان  
 للزم عجزهما او عجز احد هما عند الاختلاف وقهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق  
 الواجب مع استحالة ما علم امكانه لكل واحد باعتبار الانفراد ونفي وجوب الوجود  
 لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما فان لم يجب اتفاقهما بل  
 جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول

(ش) اعلم ان الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب . الاول  
 اقامة البرهان على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها الثاني نفي نظير  
 له تعالى او قسم في الالهية وفي معناه انفراده تعالى بايجاد جميع الكائنات  
 ذواتا كانت او افعالا وعدم اسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات الثالث  
 وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث فلا مثل له منها كما انه لا ضد له فيها  
 اما المطلب الاول فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجرمية  
 والتركيب فانظره هنالك واما برهان المطلب الثاني فهو الذي نتعرض له هنا  
 فنقول الدليل على نفي شريك له تعالى في الوهيته انه لو كان معه اله آخر لم يخل

اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد او يتفقا والتالي بقسميه محال فالقدم  
 مثله اما الملازمة فدليلها ما سبق من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته  
 وسائر صفاته المتعلقة فلو كان ثم الهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته  
 بكل ممكن ومهما تعلق بالفعل ارادتان لم يخجل من الاتفاق عليه او التباين اما  
 بطلان التالي فيبطلان طرفيه وهما الاختلاف والاتفاق فوجه بطلان الطرف  
 الاول وهو الاختلاف ان نقول لو اختلفا في الفعل بان يريد احدهما وجود  
 الجسم ويريد الآخر عدمه او يريد احدهما حركته والآخر تسكينه لازم عجزهما  
 معاً او عجز احدهما مع زيادة مستحيلات سنذكرها وذلك لان نفوذ ارادتهما  
 معاً مستحيل لما يؤدي اليه من اجتماع التقيضين او ما في حكمهما فيكون الجوهر  
 في الزمان الواحد موجودا معدوماً او متحركاً ساكناً وذلك لا يعقل فاذن لا بد  
 من تعطيل النفوذ لاحد الارادتين او لكليهما فان تعطلتا معاً لزم عجز الالهين  
 بتعذر الفعل من كل واحد منهما ويلزم ايضاً عليه خلو المحل عن التقيضين وايضاً  
 فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الا نفوذ ارادة الآخر وقدرته  
 فاذا لم تنفذ الارادتان لزم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ان ثبت المانع  
 او حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات  
 كلها تلزم على تقدير تعطيل الارادتين واما ان كانت ارادة احدهما خاصة هي  
 المتعلقة بمستحيل من اوجه احدها انه يلزم عليه عدم عموم تعلق ارادة الاله  
 وقدرته وقد سبق ان ذلك مستحيل واذا استحال لم يمكن ان يكون احد الالهين  
 اقدر من الآخر ثانيها انه يلزم عليه عجز من لم تنفذ ارادته مع كونه الهماً والعجز  
 على الاله محال كما سيأتي ثالثها انه يلزم عليه عجز الاله الذي نفذت ارادته ايضاً  
 لانهما مثلان فيجب لاحدهما ما وجب للآخر رابعها الترجيح لاحد المثالين على

مثله بصفة من غير مرجح فان فرض المرجح لزم حدوثهما ونقلنا الكلام الى الثالث  
 ولزم التسلسل واما بطلان الطرف الثاني من التالي وهو الاتفاق فمن اوجه  
 وذلك ان الاتفاق اما ان يكون واجبا او جائزا فيلزم من الاتفاق الواجب ان  
 يكون كل واحد منهما مقهورا غير مختار ان كان كل واحد منهما لا يقدر على  
 مخالفة الآخر وان كان احدهما يقدر عليها دون الآخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها  
 ونفي كونه مختارا لان المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك فاذا كان اتفاقهما  
 معاً او احدهما واجبا لم يتأت من الجبور منهما ترك ما اختاره الآخر كيف  
 وربك يخلق ما يشاء ويختار وايضا يلزم من قهر احدهما قهر الآخر لانه مثله  
 ويلزم الافتقار الى المرجح في تخصيص احد المثلين بما يثبت لمثله ويلزم ايضا في  
 الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلا لان كل واحد منهما اذا نظرنا اليه  
 منفردا ممكن ان يوجد كلا من الحركة والسكون مثلا لانه لا جزء له فاذا  
 فرضنا تعاق ارادة احدهما بخصوص الحركة مثلا صار وقوع السكون الممكن من  
 الآخر مستحيلا وذلك قلب للحقائق وايضا كون المانع له تعاق ارادة الآخر  
 بضده يلزم منه ايجاب المانع حكم المنع لمن لم يقم به وذلك كله مستحيل ويلزم  
 ايضا في الاتفاق الواجب عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما لان وجوب  
 الوجود انما يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه لئلا يلزم التسلسل  
 او الدور عند تقدير جواز وجوده فاذا قدر ان ثم الهين لم ينفرد احدهما عن  
 الآخر بشيء بل هما متفقان ابدأ لزم عدم توقف الحوادث على خصوص كل  
 واحد منهما فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما اذ على تقدير عدمه  
 تستغني الحوادث عنه بصاحبه والاله متحقق وجوب وجوده وهذا معنى قولي في  
 العقيدة للاستغناء بكل منهما عن كل منهما اي للاستغناء بكل منهما على

الخصوص فان قلت يكون وجوب الوجود متحققاً لاحدهما لا بعينه قلت فيثبت  
 جواز الوجود لاحدهما لا بعينه وتمائهما يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز  
 فان قلت تمنع ان الفعل يستغنى باحدهما عن الآخر بل لا يوجد الا بهما  
 فوجودهما معاً واجب قلت فيلزم ان يكون كل واحد منهما جزء الاله لا الهما  
 فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم وجزء القدرة وجزء الارادة الى غير ذلك  
 مما لا يقول به عاقل واذا كان تركيب الاله من جزأين متصلين محالاً فما بالك  
 بتركيبه من جزأين منفصلين ويلزم ايضاً من وجوب استغناء الحوادث بكل  
 منهما عن الآخر ان تكون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما غنية عن كل  
 واحد منهما وهو جمع بين متنافيين وهذا اللازم أقوى من الذي قبله لان  
 السابق قد يدعي فيه انه من باب التمسك بعكس الدليل وان كنا نحن قد  
 قررناه فيما سبق على وجه لا يرد عليه بخلاف هذا (وقوله) فان لم يجب  
 اتفاهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول هذا هو النوع الثاني  
 من نوعي الاتفاق وهو الاتفاق الجائز فذكر في وجه بطلانه انه يلزم فيه ما يلزم  
 في الاختلاف من عجزها أو عجز أحدهما يعني مع سائر الاستحالات التي قدمنا  
 ذكرها هناك ووجه ذلك ظاهر لانه كلما كان الاتفاق جائزاً كان الاختلاف  
 جائزاً لان جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر لكن التالي باطل لما تقدم  
 من استحالة الاختلاف من أوجه فالتقدم وهو كون الاتفاق جائزاً محال وبعبارة  
 أخرى ان نقول كلما جاز اتفاهما جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما جاز لزوم  
 قبولهما العجز لان الاختلاف ملزوم للعجز فالقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة  
 ان القابل للزوم الشيء قابل لللازمه فينتج اذن كل ما جاز اتفاهما لزم قبولهما العجز  
 وهذا التقدير انسب للفظ العقيدة

(ص) ويلزم أيضاً في الاتفاق مطلقاً العجز لان الفعل الواحد يستحيل عليه الانقسام فيمانعان فيه فيلزم عجزهما او عجز احدهما كما في الاختلاف والعجز على الاله محال لانه يصاد القدرة فان كان قديماً لزم استحالة عدمه فيجب ان لا يقدر هذا الاله على شيء دائماً وان كان حادثاً ففضده وهو القدرة قديمة فيستحيل عدمها فلا يوجد العجز وايضاً فيستحيل اتصاف الاله بصفة حادثة

(ش) - يعني انه يلزم في الاتفاق مطلقاً أي سواء قدر واجباً أو جائزاً من التمايز الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف وذلك لانهما قد تتوجه ارادتهما الى ما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن حينئذ ان تنفذ فيه الارادة واحدة وقدرة واحدة ويجب عدم النفوذ للارادة الاخرى والقدرة الاخرى واذا كان كذلك فمن لم تنفذ فيه ارادته ولا قدرته لزم عجزه فان فرض انه لم تنفذ فيه الارادتان لزم عجز الالهين ثم ذكر في العقيدة برهان استحالة العجز على الاله وحاصله ان الاله لو اتصف بالعجز لكان ذلك العجز اما قديماً او حادثاً ضرورة ان كل موجود منحصري القسمين لكن كونه قديماً محال لانه يؤدي الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة وقد عرفت وجوب كونه قادراً وذلك لانه ان اتصف بها مع العجز لزم اجتماع الضدين وان اتصف بها بعد عدم العجز لزم انعدام ما ثبت قديمه وكذلك ايضاً كون العجز حادثاً محال لانه اذا كان حادثاً فضده وهو القدرة قديمة فان اتصف بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين والا لزم عدمقديم كما سبق وايضاً اتصاف الاله بالعجز الحادث محال لما سبق من وجوب القدم لجميع صفات ذاته واستحالة ان يتصف بصفة حادثة وايضاً يستحيل ان يتصف الاله بالعجز مطلقاً لانه في حق كل حي نقص واتصاف الاله بالنقص محال عقلاً ونقلاً واستدل امام الحرمين وغيره على استحالة اتصاف



الاله بالعجز بانه لو كان عاجزاً لكان عاجزاً بعجز قديم يعني لاستحالة اتصافه بالحوادث والعجز القديم محال لانه يستدعي معجوزاً عنه والمعجوز عنه لا يكون الا ممكناً ولا ممكن في الازل فلا عجز في الازل لا يقال ما ذكرتموه لازم عليكم في اثبات قدرة أو قادية أزلان فان اثبات القدرة يستدعي مقدوراً والمقدور لا يكون الا ممكناً ولا ممكن في الازل فيلزم ان لا قدرة ولا قادية في الازل لانا نقول معنى القدرة صفة يتأتى بها ايقاع الفعل ولا يلزم من الوصف بالقدرة وجود المقدور بها بل تأتي ان يفعل بها حيث يمكن الفعل والفعل أزلان محال فثبت ان القدرة الازلية متعاقبة بصحة الفعل فيما لا يزال واما العجز فمعناه تعذر ما يحاول ايجاده فلا يثبت بمعنى الصلاحية لان الصالح لان يعجز لا يكون عاجزاً في الحال بل قادراً فالعجز اذن لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية

(ص) فان قلت فلم لا يجوز ان ينقسم العالم بينهما قسمين فيكون أحدهما قادراً على احد القسمين والاخر على الآخر فلا يلزم التمانع فالجواب انه قد تقرر قبل استحالة التناهي في مقدرات الاله ومراداته فيستحيل هذا الفرض الذي ذكر في السؤال وأيضاً فالقسمان ان كانا معاً في الجواهر لزم من تعاقب القدرة ببعضها تعلقها بالجميع للتماثل فيلزم التمانع وان كان احد القسمين الجواهر والاخر الاعراض فذلك لا يعقل اذ القدرة على ايجاد الجواهر لا تعقل بدون القدرة على اعراضها وكذلك العكس للتلزام الذي بينهما ثم ذلك لا يدفع التمانع أيضاً عند ما يريد احدهما ان يوجد الجواهر والاخر لا يريد ان يوجد عرضه

(ش) هذا السؤال اراد على الملازمة التي ذكرناها أولاً وهي قولنا في العقيدة اذ لو كان معه ثابن لزم عجزها الخ ووجه الايراد أن يقال لانسلم انه يلزم من وجوده ثابن عجزها أو عجز احدهما لان ذلك انما يلزم لو كان يجب ان تعلق

ارادة كل واحد منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره ولم لا يجوز ان يكون احدهما  
 قسماً للآخر بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كل واحد يفرد بقسم فلا تزاحم  
 بينهما ولا تمناع حتى يلزم عجزهما او عجز احدهما اجاب في العقيدة بوجهين الاول  
 ان القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته فاذا يجب  
 تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن فيلزم التمانع كما سبق الثاني ان احد  
 النوعين الذي تعلقت به ارادة احدهما وقدرته ان كان مماثلاً للنوع الآخر الذي  
 هو مقدور الاله الثاني ومراده كأن يكون النوعان معاً من الجواهر لزم عموم  
 قدرة كل واحد منهما وارادته للنوعين ضرورة ان القادر على أحد المثلين قادر على  
 مثله وان كان مخالفاً له كأن يكون احدهما جواهر والاخر اعراضاً فهو محال من  
 وجهين احدهما ان الجوهر والعرض لما لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر استعمال  
 تصور القدرة على احدهما بدون الآخر ثانيهما ان التمانع لا ينتفي بذلك على تقدير  
 تسليمه لانه من الجائز ان يريد احدهما وجود الجوهر والاخر يريد عدم العرض  
 وبالعكس ونفوذ الارادتين مستحيل فيلزم عجزهما او عجز احدهما قلت ويصح ان  
 يجاب ايضاً من هذا الايراد بأن اختصاص أحد الالهين بنوع دون نظيره يلزم  
 فيه التخصيص من غير مخصص اذ ليس اختصاص احدهما بنوع باولي من  
 اختصاص الآخر به فان فرض ثم مخصص لهما بما اختص به لزم حدوثهما فان  
 قلت اهل ذلك التخصيص باختيارها قلت لو كان باختيارها لتأتى منهما تركه بان  
 يتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومراده لكن التالي باطل لما يلزم عليه  
 من التمانع فالمقدم وهو كون التخصيص باختيارها باطل فتعين اذا ان يكون  
 التخصيص اما من الغير فيلزم حدوثهما اولا فيلزم التخصيص من غير مخصص وكلا  
 الامرين محال واذا عرفت بطلان ان يكون معه جل وعلا قسم عرفت بطلان

ما ذهب اليه الثنوية الغائلون بالهين اثنين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا  
 وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا انا وجدنا في الموجودات الممكنات خيرا ونظاما  
 وفسادا واختلالا ووجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد  
 فدل على ان فاعل الخير غير فاعل الشر وقد سلك المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا  
 فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير قالوا فالشر ليس من فعل الله  
 تعالى قال ابن التلمساني اجاب المتكلمون بأن الافعال تنسب الى الله تعالى من  
 حيث تجردها وافتقارها الى المخصص وذلك لا يختلف بكونها خيرا او شرا فانها  
 امران اضافيان ليسا من صفات نفس الافعال فان قتل الشخص المعين شيء  
 واحد قد يكون شرا بالنسبة الى اوليائه وخيرا بالنسبة الى اعدائه واذا تحقق ان  
 الحسن والقبیح يرجعان الى الشرع فمعنى الحسن هو المقول فيه افعלוه ومعنى  
 القبیح هو المقول فيه لا تفعلوه وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى العباد فالافعال  
 كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معنى الحسن ما فاعله ان يفعله وما ورد الثناء  
 على فاعله والافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان له تعالى ان يفعل كل  
 ممكن وهو المثني عليه بكل كمال واما قول المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بلازم  
 فان اسماء الله توقيفية وله الاسماء الحسنى والصفات العلافيقال ياخالق كل  
 شيء ولا يقال ياخالق القردة والخنازير

(ص) ٠ ويصح اثبات هذا العقده وهو الوجدانية بالدليل السمعي ومنعه  
 بعض المحققين وهو رأي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها ولا اثر للدليل  
 السمعي في ثبوت الصانع فكذا ما يتوقف عليه والله اعلم  
 (ش) اعلم ان عقود التوحيد على ثلاثة اقسام الاول ما لا يصح الاستدلال  
 عليه الا بالدليل العقلي القطعي وهو كل ما يتوقف ثبوت المجزة عليه وذلك

كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وحياته واراادته اذ لو استدل بالسببي  
 على هذه الامور لزم الدور . الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه لا بالسببي وهو  
 كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين في القبر والصراط والميزان  
 والثواب والعقاب والجنة والنار ورؤيته تعالى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لان  
 غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الامور جوازها اما وقوعها فلا طريق له الا  
 السمع الثالث ما يصح الاستدلال عليه بالامرين اعنى السمع والعقل بحيث  
 يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت  
 المبرزة عليه وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه وكجواز تلك الامور التي  
 اخبر الشرح بوقوعها وقد اختلف في معرفة الوجدانية فقول هي من هذا القسم  
 الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل واحد من العقل والسمع بمعنى ان كل واحد  
 منهما على الافراد يخرج من وصف التقليد وقيل بل هي من القسم الاول الذي  
 لا يصح الاستدلال عليه الا بالعقل والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد  
 الى العقل وحده في فقد الوجدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع  
 وحده فقول نعم وقيل لا والاول راي الامامين امام الحرمين والامام الفخر والثاني  
 رأي بعض المحققين واليه ميل شرف الدين بن التماساني وهو الذي اختلفت في  
 هذه القيدة لما سنذكره . قال في المعالم اعلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على  
 العلم بكون الاله واحدا فلا جرم امكن اثبات الوجدانية بالدلائل السمعية واذا  
 ثبت هذا فنقول ان الكتب الالهية اطبقت على التوحيد فوجب ان يكون  
 التوحيد حقا قال بن التماساني يعني بالتوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار  
 بها (وقوله) الكتب الالهية يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل ولا شك  
 في اشتغالها على ذلك قال الله تعالى واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا

من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد بسؤال الرسل سؤال اتباعهم العالمين  
 بذلك الموثوق بتعلمهم وقال وما أرسلنا من قبلك من رسول الا يوحي اليه انه  
 لاله الا أنا فاعبدون فلاخبار من الرسل باثبات الوجدانية لله تعالى ثابت  
 جزما والبحث في امكان الاستدلال به على منكر الوجدانية وقد احتج على  
 ذلك يعني الفخر بأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بذلك وتقريره أن  
 يقال اذا حدث حادث ما واستحال وجوده بدون استناده الى واجب بذاته حي  
 بذاته عالم قادر مرید فقد أثبت وجوده فاذا اظهر الرسول مجهزة على انه رسول  
 واثبت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه فاذا اخبر بأنه لاله غيره ولا خالق  
 سواء فقد ثبتت الوجدانية وهذه المقالة تنقل عن أبي هاشم ويرد عليها أننا  
 لانسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك وبيانه أن القائل بانه رسول  
 اذا ادعى الرسالة واقام الخارق على صدقه فلا يدل وجود الخارق مالم يتحقق  
 أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقاً لتحديه  
 وسؤاله نازلاً منزلة قوله صدقت فان لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا يعلم انه  
 فعله ولا يتم ذلك الا بعد اثبات أن هذا الخارق كاحياء الموتى مثلاً لا يفعله  
 غير الله تعالى عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوجدانية نعم أي القرآن  
 مرشدة الى وجه الاستدلال العقلي على الوجدانية كقوله لو كان فيهما آلهة الا  
 الله لفسدنا وقال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق واعلى بعضهم على بعض فالآية  
 الاولى كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال الهين عامي القدرة والارادة والعلم  
 وسائر الصفات لما يفضي اليه من الفساد والتامع المانع من وقوع الممكنات والآية  
 الاخرى مرشدة الى ابطال قول من يدعى فاعلين يقدر كل واحد منهما على غير  
 ما يقدر عليه الآخر كما قال الثنوية بتمييز فاعل الخير عن فاعل الشرفان كل

واحد منهما يذهب بما خلق ويلزم علو كل واحد منهما على الآخر للاستغناء  
 عنه بما يفعله الآخر فيكون عالياً عليه بذلك والاله يعلمو ولا يعلم عليه قيل ولا  
 يعرف أحد من العقلاء يثبت فاعلين على النعت الاول بل كل من أثبت فاعلاً  
 غير الله عز وجل لم يثبت له عموم تأثير انتهى كلام ابن التلمساني فانت ترى  
 كيف مال الى عدم الاكتفاء بالسمع في معرفة الوجدانية بما اورده من الحججة  
 على ذلك والى قريب منها اشترت في العقيدة بقولي لان ثبوت الصانع لا يتحقق  
 بدونها الخ يعني أن ثبوت الصانع على سبيل التعيين بفعل من الافعال لا يتحقق  
 بدون الوجدانية اذ على تقدير عدمها لا يدري في كل فعل من فعله ومن جملة  
 ذلك الخارق الذي ظهر على أيدي الرسل فانه لا يدري على تقدير عدم معرفة  
 الوجدانية من المرسل الذي خلق ذلك الخارق على يد الرسول ليصدق به فصار  
 ثبوت الصانع المرسل مجهولاً فكيف يعرف من هو رسوله وقد عرفت أن الرسول  
 لم يعرف الا من قبل مرسله المعلوم بخناق افعال على صفة مخصوصة تدل على  
 ذلك فاذا كان المرسل مجهولاً انما يعرف من قبل الرسول لزم الدور ضرورة وقد  
 اعترض بعض المعاصرين في شرح له على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب هذه  
 الحججة التي اعتمدها شرف الدين بن التلمساني وأشارنا اليه في عقيدتنا بما نصه  
 بعد ايراد حكاية شرف الدين قد يقال في جوابه ان دلالة الخارق على صدق  
 من تحدي به عقلية على أحد القولين واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف المدلول  
 عنها والا انقلب الدليل شبهة أو نقول سلمنا توقفه على ثبوت الوجدانية لكن لم  
 لا يكون ظهور الخارق دليلاً على الصدق وعلى ثبوت الوجدانية معاً فالدور اللازم  
 غير ممتنع لانه دور معية والبرهان انما قام على استعمال دور التقدم انتهى قلت  
 ولا يخفى ضعف جوابه معاً في غاية اما الاول وهو التمسك بقول الاستاذ

في أن دلالة المعجزة عقلية فلا يتم له ذلك الا لو لم يكن الخارق فعلا لله تعالى  
 ركننا من الدليل أما اذا كان ركننا فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوجدانية لم  
 يصح ما ذكر وظاهره ركن على كل قول في وجه دلالة المعجزة اذ معنى كون  
 دلالتها عقلية عند من قال به أن خلق الله تعالى الخارق على وفق دعواه وتحديه  
 مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما  
 يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على ارادته تعالى لذلك بالضرورة  
 هكذا قرره الأئمة رضي الله عنهم على ما يأتي فيه من البحث في موضعه ان شاء  
 الله تعالى فانت ترى كيف جعلوا خلق الله تعالى للفعل جزءا من الدليل وذلك  
 لا يتم الا بمعرفة الوجدانية له جل وعلا ونفى أن يكون له شريك في ملكه وهو  
 ظاهر لانه لو جوز أن ثم من يشاركه تعالى في اختراع الكائنات لم يتحقق كون  
 الخارق فعلا لله تعالى حتى يدلنا انه تعالى اراد بايجاده تصديق نبيه ولهذا قال الامام  
 الفخر في المعالم ان المنكرين للنبوة طعنوا في المعجزة من ثلاثة اوجه احدها  
 قالوا لم قلتم ان هذه المعجزات فعل الله تعالى وخالقه فانظر الى الطعن بهذا  
 الوجه كيف هو صريح في ان كون الخارق فعل لله تعالى عز وجل ركن في  
 دلالة المعجزة واثباته متوقف على معرفة الوجدانية فوجب توقف معرفة النبوة  
 على الوجدانية ضرورة توقفها على دلالة المعجزة المتوقفة عليها وقد صرح المقترح  
 في شرح الارشاد بان كون الفعل مخلوقا لله تعالى ركن في المعجزة لانه  
 قال في فصل النبوة وما اتى احد من منكري النبوة في حمد دلالة المعجزة الا  
 من وجه الجهل بأركانها فقد يجهل أن الخارق لتعادة فعل الله تعالى ثم قال وقد  
 يعتقد انه ليس خارقا للعادة وانه مما يجوز التوصل اليه بالحيل والغوص في العلوم  
 فاما من سلك هذا المسلك الحق وعرف ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى

وهو عالم بدعوى المتحدي وانه لا يتوصل اليه بالحيل وانه خارق للعادة فعلمه الله تعالى على وفق دعوى النبي اجابة له لم يسترب في حصول العلم ولا يخنص ذلك بصورة ولا يفتقر في دلالة الى مثال يضرب في الشاهد انتهى وبالجملة فثار الغلط في جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل بعض الدليل على الانفراد دليلا مستقلا واما جوابه الثاني ففسد من اربعة اوجه الاول ان دعواه كون الخارق يدل على ثبوت الوجدانية غير صحيح بل الذي يدل على التمايز الملزوم لعجز الالهين او احدهما وغاية ما يحاول فيه ان يقال التمايز لازم لتعدد الالهة وعجز الالهين لازم للتمايز اذ عجز احدهما يوجب عجز الاخر لتمامها ثم يلزم عجز الاله عدم وقوع هذا الخارق لاستحالة ان يفعل من ليس بقادر على الفعل وقد عرفت ان لازم اللازم لازم فاذن كما تعدد الاله لزم ان لا يقع هذا الخارق بل ولا غيره من سائر الحوادث لكن التالي باطل بمشاهدة وقوع هذا الخارق فالمقدم وهو تعدد الاله باطل فالخارق على هذا انما يستدل به على احدى مقدمات الوجدانية وهي الاستثنائية لانه دليل على الوجدانية مستقل الثاني موافقته على ان دليل الوجدانية والصدق معا الخارق تسليم منه ان دليل الوجدانية عقلي اذ ليست دلالة الخارق عليها سمعية بالقطع كيف وهو في محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع فصار في هذا الجواب نظير من اعتقد انه يبي شيئا وهو في الحقيقة يهدمه الثالث قوله ان ظهور الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوجدانية معا ان اراد انه يدل عليهما من وجه واحد فلا يخفى فساده ويلزم منه ان كل من فهم وجه دلالة المعجزة على النبوة فهم منه ثبوت الوجدانية وبالعكس وهو واضح البطلان وان اراد مع اختلاف الوجه بطلت المعية التي ذكرت لانها حينئذ نظيران وقد نقرر ان كل نظير ين فيها ضدان لا يجتمعان فالدور اللازم هنا اذن لا يكون



الا دور تقدم لا دور معية كما اعتقد الرابع أن دور المعية الذي اعتقده فيما بين  
 الصدق وثبوت الوحدانية لا يدفع على تقدير تسليمه دور التقدم اللازم في الاستدل  
 على الوحدانية بدليل السمع بل هو يحققه وذلك ان ثبوت الوحدانية اذا كان  
 لا يتأخر عن معرفه صدق النبي للدور المعى الذي بينهما على ما ذكر وجب ان  
 يتقدم على ما يتقدم عليه الصدق والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع المتقدم  
 على ما يستفاد منه فيجب ان يكون ثبوت الوحدانية كذلك متقدماً على دليل السمع  
 بحيث لا يثبت الاستدلال بدليل سمعي الا بعد معرفة الوحدانية ضرورة ان  
 الاستدلال بالدليل السمعي متأخر عن الصدق الموقوف على ثبوت الوحدانية وقف  
 معية فلو استدل على ثبوت الوحدانية بدليل السمع لكانت الوحدانية متوقفة على  
 الدليل متأخرة عنه ضرورة تأخر معرفة المدلول عن معرفة دليله لكنه هو ايضاً  
 متوقف عليها متأخر ضرورة تأخره عن دليله الذي لا يحصل الا مع معرفة الوحدانية  
 وهو الصدق لما سلمه المعارض من توقفه عليها وقف معية فقد لزم من الاستدلال  
 على الوحدانية بدليل السمع الدور المستحيل وهو دور التقدم ضرورة وان سلم له  
 دور المعية فيما ذكر والله اعلم وبه التوفيق سبحانه

(ص) ويصح ان يستدل على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات  
 فنقول يلزم من تعدد الاله وجود ما لا نهاية له عدداً ان تعدد بعدد الممكنات  
 والاحتياج الى مخصص ان وقف دون ذلك وكلاهما محال

(ش) هذا دليل آخر على الوحدانية وقد تقدم نظيره في الاستدلال  
 على وحدة الصفات ويانه ان نقول لو تعدد الاله لم يخل اما ان يتعدد بتعدد  
 الممكنات اولا والملازمة ظاهرة والقسم الاول من قسمي التالي محال لما فيه من  
 وجود ما لا نهاية لعدده والقسم الثاني محال لما يستلزم من الجواز والحدوث لتلك

الآلهة لا افتقار وجودها على عددها المخصوص دون غيره من الاعداد المتساوية  
 عقلا بالنسبة اليها الى فاعل مختار والا لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح  
 لا يقال يلزم مثله في الواحد لان وجوده على ذلك دون تعدد يفتقر الى مخصص  
 بالوجود بدلا عن غيره لانا نقول قام البرهان على ان الاله واجب الوجود ولا  
 يتحقق الوجود دون ذات واحدة فوجبت الذات الواحدة لذلك اما الزائد  
 فمستغني عنه فنسبة الاعداد فيه متساوية فلو جاز عدد منها لجاز غيره ولا يمكن  
 وجود جميعها لعدم تناهيا وتخصيص جازئ منها يفتقر الى فاعل مختار فان قلت  
 ما المانع ان يقال يجوز تعدد الاله بعدد الممكنات ولا يلزم منه وجود ما لا نهاية  
 له لانا نقول المراد بالممكنات ما سبق قضاء الله بأنه يوجد لا كل ما يفرضه  
 العقل من الممكنات وان كان لا يوجد اصلاً قلت يلزم من قصر عدد الآلهة  
 وقدرتهم وارادتهم على ما يوجد من الممكنات دون ما لا يوجد منها انقلاب  
 الحقائق وهو عدد الممكنات التي لا توجد مستحيلة اذ لا يصح الحكم بامكان  
 وجود مع الحكم باستحالة وجود صانعه على ان ما يوجد من الممكنات لا نهاية له  
 ايضاً اعني باعتبار عدم الانقطاع لا ان لجميعها في الوجود الاجتماع ولا شك ان  
 هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلا موجود شرعاً بدليل نعيم اهل الجنة وعذاب  
 اهل النار فيلزم اذا وجد لكل واحد منهما اله ان يدخل في الوجود من عدد الآلهة  
 ما لا نهاية له وعدم النهاية اللازم في الآلهة هو النوع المستحيل منه لانه يجب ان  
 يكون بحسب الاجتماع لا بحسب عدم الانقطاع كما في الممكنات المذكورة  
 لوجوب قدم الاله فيستحيل ان يتأخر في هذا الفرض بعض الآلهة عن بعض  
 وبالله التوفيق

(ص) وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التامع يستدل على انه جل وعلا

هو الموجد لافعال العباد ولا تأثير لقدرتهم الحادثة فيها بل هي موجودة مقارنة لها  
 (ش) يعني ان الدليل على رد مذهب القدرية القائلين بان القدرة الحادثة  
 للعباد هي المؤثرة في افعالهم على وفق اختيارهم ولا تأثير للقدرة القديمة اصلاً في  
 تلك الافعال الاختيارية ولا جريان لها على وفق ارادته جل وعلا عما يقول  
 الظالمون علواً كبيراً هو دليل التماح السابق ووجهه ان اللازم في تعدد الآلهة  
 ثبوت العجز للاله عند عدم نفوذ ارادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية  
 فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل مانعة من تعلق قدرة الله تعالى وارادته  
 بذلك الفعل مع القطع بان ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام بها البرهان  
 القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وارادته بوصف العموم لجميعها فصار اذن  
 هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وقدرة مولانا جل وعلا وارادة العبد  
 وارادة مولانا سبحانه وتعالى لما عرفت من عموم تعلق قدرته تعالى وارادته ثم  
 زعمت القدرية مجوس هذه الامة ان الذي نفذ واثر في الفعل والحالة هذه انما  
 هو اضعف القدرتين واضعف الارادتين وهما قدرة العبد الفقير الحقير وارادته  
 وهل هذا القول انشيع الا قول باثبات الشريك له تعالى ووسم له بنقيصة العجز  
 وغلبة الغير له واذا كان عجز الاله بتقدير نفوذ ارادته اله آخر يماثله قادحاً في الوهيته  
 وموجباً لنقصه وعدم ذاته فكيف بعجزه لنفوذ قدرة عبده وارادته ولا ينفعهم  
 ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده قالوا  
 لانه تعالى قادر ان يوجد ذلك الفعل بأن يسلب عبده القدرة عليه والارادة له  
 ويلجئه الى الفعل كما يفعل بالمرتمش ونحوه لانا نقول عجز الاله وكونه مغلوباً على  
 ايجاد ممكن ما مستحيل مطلقاً وهذا الجواب منهم قد اقتضى انه تعالى لا يتمكن  
 من ايجاد فعل العبد الا عند عدم قدرة العبد وارادته اما مع وجودها فان ذلك

الفعل الممكن يتعاضى عليه ولا يتمكن من ايجاده وتغلبه عليه قدرة العبد و ارادته  
 فما اشبه ضلالهم هذا بمن يصف انساناً بقدرة عظيمة لا يغلبه معها قدرة أحد ولذلك  
 الانسان عبيد ويقول ان ذلك السيد القوي في غاية لا يغلب واحداً من أولئك  
 العبيد الا اذا احنل عليه بان يسلبه اسباب القدرة من الاكل ونحوه حتى لا تكون  
 للعبد قدرة أصلاً اما اذا مكنته من الاتصاف بقدرة وان كانت اضعف بكثير  
 من قدرته و ارادته لم يقدر ان يفعل معه فعلاً نتوجه اليه قدرة ذلك العبد و ارادته  
 وصارت قدرة ذلك العبد و ارادته يغلبان قدرة سيده الموصوف بغاية القوة هذا  
 نظير ما تخيلوه من الجواب فنعوذ بالله من الخذلان وان تلعب بعقولنا التوهيات  
 والشيطان على ان جوابهم المذكور لا يستقيم على اصلهم الفاسد من وجوب  
 مراعاة الصلاح والاصحح عليه تعالى وانه يستحيل في حقه تعالى ان يسلب العبد  
 القدرة التي خلق له بعد ان كلفه بل يجب ان يمهده بما تيسر عليه الافعال واذا  
 عرفت هذا عرفت ان الصواب ما قاله اهل السنة ودل عليه ظاهر الكتاب  
 والحديث واجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع من ان الله تعالى هو الخالق  
 بالاخيار لكل ممكن يبرز الى الوجود ذاتاً كان او قولاً لها او فعلاً لا يشاركه تعالى  
 في ملكه جميع الممكنات شيء اي شيء كان وان التأثير و ايجاد الممكنات خاصية  
 من خواصه تعالى يستحيل ثبوتها لغيره قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وقال  
 والله خلقكم وما تعملون الى غير ذلك من الظواهر التي لا تنحصر وما نقل عن امام  
 الحرمين من ان له قولاً بأن القدرة الحادثة تؤثر في الافعال لكن لا على سبيل  
 الاستقلال كما نقول القدرية بل على اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب  
 عنه لا يصح القول به ولا تقليده في ذلك ان صح عنه لفساده قطعاً وعدم جريه  
 على السنة نقلاً وعقلاً لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان يكون

من صفة نفسها ايجاد هذا الفعل الذي تتعلق به أولاً فان كان الاول لزم عند  
 تعلقها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو  
 الله تعالى او غلبتها لقدرته تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل وفرضنا ان الله  
 تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته وكلا الامرين محال ولا يدفع محذور  
 ما لزم من العجز والغلبة في الثاني قوله ان تأثيرها انما هو على وفق ارادته تعالى لان  
 التأثير اذا قدر انه صفة نفسية للقدره الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على  
 شيء اصلاً وان كان الثاني وهو ان التأثير ليس صفة نفسية للقدره الحادثة  
 لزم ان تقتصر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير وننقل الكلام حيثئذ الى ذلك  
 المعنى الذي اوجب لها التأثير هل ذلك أيضاً من صفة نفسية او لمعنى قام به ويلزم  
 التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وكذلك ايضاً لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي  
 والاستاذ من ان القدره الحادثة تؤثر في اخص وصف الفعل لا في وجوده الا  
 ان القاضي يقول ان اخص وصف الفعل حال والاستاذ ينفي الاحوال ويقول  
 ان اخص وصف الفعل وجه واعتبار واختار الشهرستاني مذهب القاضي وفرق  
 بين وجهي الاختراع والكسب بان الحركة من حيث هي حركة تنسب الى فعل  
 الله تعالى ايجاداً واختراعاً ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوهها وانه لا يفعل  
 في ذاته ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا تضاف اليه من العبد من حيث  
 خصوصها فيقال اوجدها واحديثها ولا يقال انه متحرك بها وتنسب الى العبد من  
 حيث خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة او غضباً او سرقة ولا تأثير لقدره  
 العبد الا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه وذاته محل فعله  
 وكسبه وتكون صفة له فيقال انه متحرك وساكن ومصل وغاصب وان اتصل به  
 امر فوقع على موافقته سمي طاعة وعبادة وان اتصل به نهى فوقع على خلافه سمي

معصية وجريمة وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجه الخطاب به فقليل  
صل ولا تفصب ولا تسرق وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم لا من  
حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا يختلف به الافعال قال وهذا اعدل من  
قول المعتزلة فانهم اثبتوا الاشياء على حقائقها في العدم والفاعل لا يفعل فعلا فيها  
غير الوجود عندهم وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق والتكليف لم  
يتوجه بطلب تلك الحال بل بخصوصيات وباعتبارها حسنت الافعال وقبحت  
وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد  
عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي فكان  
ما صار اليه مطابقاً للقضايا العقلية والشرعية معاً قال شرف الله بن التمساني وما  
ذكره وان كان فيه خروج عن تشييعات المعتزلة وعن الزام التكليف بالحال  
بتقدير ان لا يكون لقدرة العبد تأثير البتة كما صار اليه الاشعري ومن وافقه  
حيث قالوا للاشعري ان حاصل التكليف يكون على هذا التقدير افعال يا من  
لا فعل له وافعل ما انا فاعله الا انه ضعيف فان معتمد القاضي واصحابه في نسبة  
سائر الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصيص بعضها بأولى من بعض وذلك  
يطرد فيما اضافوه للعبد فان هذا الوجه اما ان يكون ممكناً او لا فان كان ممكناً  
وجب اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكناً امتنع نسبه الى قدرة ما وما فروا  
شبهه من الجبر لازم لهم لان تلك الحال لا يتصور التقصد الى ايجادها على حيالها  
فلا يأتي من العبد فعلها ما لم يفعل الله تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور  
من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازماً لهم وهذا على الاستاذ اشد الزاماً  
فان الوجه والاعتبار يكون في العقل فكيف يصح توجه التقصد الى فعل ما ليس  
له وجود في الخارج انتهى قلت والحاصل ان الاقوال في هذه المسئلة خمسة الاول

قول الاشعري ومن تابعه وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة واجمع عليه سلف  
الامة الى ان قدرة العبد لا تأثير لها البتة وانما هي مقارنة لمقدورها فقط والثاني  
القول الذي حكي عن الامام ان القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على اقدار  
قدرها الباري تعالى والثالث قول القاضي ومن تابعه انها تؤثر في اخص وصف  
الفعل لا في وجوده الرابع مذهب الجبرية انه لا قدرة للعبد اصلاً وانما المخلوق  
للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلاً ولا زيادة عليه اصلاً وساواها بين  
المضطر كالمرتعش وبين المختار والخامس مذهب القدرية بحسب هذه الامة ان  
القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال وهذه الاقوال كلها  
باطلة ما عدا الاول واياه اعتمدت في هذه العقيدة وهو الحق الذي لا شك فيه  
وانا اعجب من القول الذي نقل عن الامام كيف يصح ان من يقوله مع ما اكثر  
في الارشاد وغيره من الادلة لتصحيح المذهب الحق وهو مذهب الاشعري ومبالغته  
في النكير والتضليل لمن يعتقد ان للقدرة الحادثة تأثيراً ما وكذلك ما نقل عن القاضي  
والاستاذ مع ما لهما في تأليفهما مما يصاده وبالجملة فالذي اقطع به من غير تردد تنزه  
هؤلاء الائمة عما نقل عنهم ولعل ذلك انما صدر عنهم في مناظرة جدلية لاجم خصم  
قويت منافرته للحق فاحتالوا لسوقه الى الحق بتدرج ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن  
العالم ويجعل مذهباً له ما يصدر منه على سبيل البحث وقد قال الشريف في شرح  
الاسرار العقلية نحو هذا قال ما ينسب للقاضي والاستاذ يعني من كون القدرة  
الحادثة تؤثر في الحال انما صدر منهما ذلك على وجه المناظرة للخصم والافحاشا  
القاضي والاستاذ ان يعتقدوا اثر الغير القدرة القديمة كيف وقد نقل الاجماع في  
مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى ونقل ايضاً اجماع  
الامة على كفر من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى قلت واذا قال هذا في

مقالة القاضي والاستاذ مع خفتها بالنسبة الى ما نقل عن امام الحرمين فكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الامام مما لا يرضى ان يقولها من هو ادني منه علماً ودينياً بمراتب كثيرة ولقد ابتلينا بأقوال باطلة نسبت لائمة السنة والله أعلم هل صدرت منهم أم لا وعلى تقدير صدورهما فعلى اي وجه صدرت والله سبحانه وتعالى حسب من نقل مثل هذه الاقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان فسادها او دفعها عما لا يليق به ان امكنه ذلك وبالله التوفيق

(ص) وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجده من الفرق الضروري بين حركة الاضطراب وحركة الاختيار

(ش) أما مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها فهو الذي عليه امام الحرمين ونص عليه كثير من أئمة السنة وهذا الحكم ليس ثابتاً لها من حيث كونها قدرة بل من حيث انها عرض ومن احكام العرض انعدامه عقب وجوده واستحالة بقاءه زمنين واذا ثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال وتقرير ذلك انه اذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدورا حال وجود العجز والعجز يستدعي معجوزا عنه فيقع الشيء في حال وقوعه مقدورا معجوزا عنه وذلك محال قال المقترح وهذا عندي فيه نظر من حيث ان امتناع التقدم اذا لم يكن مأخوذاً الا من حيث استحالة بقائها فالقدرة بالتحقيق ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود لمقدور فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور وتعدم ويوجد مثلها فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة ويصح ان يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم انتفت فانتفى تعلقها ويوجد مثلها وهذا كما لو علم انسان وجود زيد غداً وقت طلوع الفجر مثلاً بانباء



صَادِقٌ ثُمَّ قَدَرْنَا تَجَدُّدَ عِلْمِهِ بِوُجُودِهِ فِي الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ إِلَى حَالَةِ وُجُودِ الْمَعْلُومِ فِي  
 الْوَقْتِ الَّذِي أَخْبَرَ عَنْهُ فَإِنَّ الْمَقَارِنَ مُتَعَلِّقٌ بِالْوُجُودِ وَالسَّابِقُ مُتَعَلِّقٌ بِالْوُجُودِ فِي  
 الزَّمَنِ الْمَخْصُوصِ فَالْمَعْلُومُ مُتَعَلِّقٌ لَهَا وَاحِدُهُمَا مُتَقَدِّمٌ وَالْآخَرُ مُتَأَخِّرٌ وَلَوْ قَدَّرَ وُجُودَ  
 ضِدِّ الْعِلْمِ مِنْ ذَهُولٍ أَوْ غَفْلَةٍ أَوْ جَهْلِ أَوْ شَكِّ حَالِ وُجُودِ الْمَعْلُومِ لَكَانَ مَجْهُولًا بِمَا  
 قَارَنَهُ وَقَدْ كَانَ مُتَعَلِّقًا لِمَا سَبَقَ مِنَ الْعِلْمِ فَإِنَّ نَظْرًا إِلَى أَنَّهُ غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ لِلْعِلْمِ السَّابِقِ فِي  
 حَالِ الْوُجُودِ فَكَذَلِكَ الْمَقْدُورُ لَيْسَ مُتَعَلِّقًا لِلْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ فِي حَالِ الْوُجُودِ وَلَا  
 يَمْنَعُ مِنْ هَذَا تَقَدُّمَ وُجُودِهَا لِاسْتِثْنَاءِ قَوْلِ مَنْ يَرَى أَنَّهَا لَا تُؤَثِّرُ وَأَنَّهَا مُتَعَلِّقَةٌ  
 بِالْمَقْدُورِ تَعَلِّقًا لَا عَلَى وَجْهِ التَّأْثِيرِ كَمَا نَقُولُ فِي تَعَلُّقِ الْعِلْمِ بِالْمَعْلُومِ فَأَيُّ شَيْءٍ يَمْنَعُ  
 مِنْ تَعَلُّقِ الْقُدْرَةِ حَتَّى إِنَّ الْإِنْسَانَ يَحْسِبُ مِنْ نَفْسِهِ تَفْرِيقًا قَبْلَ الْفِعْلِ بَيْنَ يَدَيْهِ فِي  
 حَالِ رِعْشَتِهِ وَبَيْنَ يَدَيْهِ فِي حَالِ سَلَامَتِهِ وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنَّهُ وَجَدَ قَبْلَ الْفِعْلِ صِفَةَ  
 مُتَعَلِّقَةٍ بِهِ وَإِذَا صَحَّ أَنَّ اللَّوْنَ يُتَجَدَّدُ أَمْثَالَهُ فَالْقُدْرَةُ أَيْضًا تُتَجَدَّدُ أَمْثَالَهَا إِلَى حَالَةِ  
 وُجُودِ الْمَقْدُورِ فَتَأْمَلُوا ذَلِكَ بِرَحْمَتِكُمْ اللَّهُ أَهْ (قَوْلُهُ) لَمَّا نَجَدَهُ مِنَ الْفَرْقِ الضَّرُورِيِّ  
 أَخْرَجَ هَذَا دَلِيلًا عَلَى وُجُودِ الْقُدْرَةِ الْحَادِثَةِ وَإِنْ كَانَتْ لَا تُؤَثِّرُ رَدًّا عَلَى الْجَبْرِيَّةِ  
 الْقَائِلِينَ بِنَفْيِهَا وَإِنَّ الْمَوْجُودَ الْمَقْدُورَ فَقَطُّ أَيُّ دُونَ الْقُدْرَةِ لَا أَنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى مَقَارِنَةِ  
 تِلْكَ الْقُدْرَةِ لِلْمَقْدُورِ فَإِنَّا لَمْ نَتَعَرَّضْ فِي الْعَقِيدَةِ لِذَلِيلِهَا وَدَلِيلِهَا مَا قَدَّمْنَا قَبْلَ  
 وَذَكَرْنَا مَا لِلْمَقْتَرِحِ فِيهِ مِنَ النَّظَرِ وَالنَّفْسِ أَمِيلٍ إِلَى مَا ذَكَرَهُ الْمَقْتَرِحُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ .  
 وَنَقَرِيرُ الدَّلِيلِ الَّذِي أَشْرْنَا إِلَيْهِ لِإثْبَاتِ الْقُدْرَةِ الْحَادِثَةِ أَنَا نَفَرَضُ حَرَكَتَيْنِ  
 مُتَحَدِّتَيْنِ فِي الْجَهَّةِ وَالْحَيْزِ إِلَّا أَنْ أَحَدَهُمَا ضَرُورِيَّةٌ وَالْآخَرَى مَكْتَسِبَةٌ فَلَا شَكَّ  
 أَنَّا نَجِدُ تَفْرِيقَ ضَرُورِيَّةٍ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْحَرَكَتَيْنِ وَيَبْطُلُ رَجُوعُ التَّفْرِيقَةِ إِلَى نَفْسِ  
 الْحَرَكَتَيْنِ لِتَمَاتِلُهُمَا وَإِلَى ذَاتِ الْمُتَحَرِّكِ لِأَنَّ مَعْقُولَهَا فِي الْحَالَيْنِ وَاحِدَةٌ فَتَعَيَّنَ أَنَّ  
 تَرْجِعُ التَّفْرِيقَةَ إِلَى صِفَةِ زَائِدَةٍ فِي الْمُتَحَرِّكِ ثُمَّ يَبْطُلُ رَجُوعُهَا إِلَى حَالٍ لِأَنَّ الْحَالَ

لا تطراً بمجردها على الجواهر لان الحال لا يصح ان تعقل على حياها والا لزم ان  
 تتميز بحال أخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل و يبطل رجوعها  
 الى صحة البنية لانها غير مفقودة في حال حركة الاضطرار وهي حال كون  
 غيره محركا يده مع وجدان التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة عرضاً ثم لا يخلو  
 اما ان يكون مما يشترط في ثبوته الحياة اولا والثاني باطل لانه لا تعلق له بالحركة  
 كالالوان والطعوم والروائح ولانه مشترك بين الحركتين والمشارك بين شيئين  
 لا يفرق به بينهما فتعين الاول وهو ما يشترط في ثبوته الحياة ثم يبطل كونه علماً  
 او حياة او كلاماً لوجود الكل مع ثبوت الحركتين ونفيهما و يبطل كونه ارادة  
 لوجوب التفرقة بين الحركتين حال الذهول فتعين ان يكون عرضاً له نسبة وتعلق  
 ما بالحركة وهو الذي سميناه قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها من الصفات  
 المؤثرة ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات المتعلقة وتعبيرنا في اصل العقيدة  
 بحركة الاختيار معناه الحركة التي من شأنها ان يتعاقبها الاختيار والا فالفعل  
 المكتسب قد يقع بغير اعتبار وذلك حيث وقع مع الذهول او الغفلة ومع ذلك  
 يحصل التفرقة بينه وبين حركة الاضطرار ولهذا لو عبرنا في الحركة الثانية  
 بحركة الاكتساب بدلا عن حركة الاختيار لكان احسن وعبارتنا في العقيدة  
 هي عبارة امام الحرمين في الارشاد وانتقدها عليه المقترح بما اشرنا اليه وجوابه  
 ان المراد ما فتونا به قبل وايضاً فالرد على الجبرية حاصل بكل تفسير فانهم  
 ادعوا عدم الفرق بين الافعال عموماً فيناقضه حصول الفرق بين بعضها خصوصاً  
 لان الكلية السالبة يناقضها جزئية موجبة والله تعالى اعلم

(ص) وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من  
 غير تأثير عبر اهل السنة رضي الله عنهم بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعي

وامارة على الثواب والعقاب فبطل اذن مذهب الجبرية وهو انكار القدرة الحادثة  
لما فيه من حمد الضرورة وابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ومن هنا  
كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون العبد يخترع افعاله على وفق مراده  
بالقدرة التي خلق الله له لما علمت من دليل الوجدانية واستحالة شريك مع الله  
تعالى اياً كان X

(ش) هذا تفسير للكسب الذي قال به اهل السنة رضي الله عنهم وهو  
درجة وسطى بين مذهبي الجبرية والقدرية وكثيراً ما يتوهم من لا علم  
عنده ان معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثيراً ما وهذا التأثير الذي يفسر به  
الجاهل معنى الكسب ان اراد ان القدرة الحادثة تؤثر في الفعل كما يحكي عن  
القاضي والاستاذ فقد تقدم فساد هذا القول وعدم جريانه على السنة وتقدم انكار  
الشريف شارح الاسرار العقلية صدور هذا عن القاضي والاستاذ وان اراد انها  
تؤثر في وجود المقدور لكن بمشيئة الله تعالى لا على الاستقلال كما يحكي عن امام  
الحرمين في آخر امره فقد تقدم ايضاً فساد هذا القول وتشعبه من مذهب  
القدرية مجوس هذه الامة وانظن بالامام رضي الله عنه انه لا يرضى بمثل هذا  
القول وعلى تقدير ان يكون صدر منه ولا حول ولا قوة الا بالله فزلة العالم لا يجوز  
ان يقلد فيها في الفروع فكيف بالمقائد اصول الدين وان اراد ان القدرة الحادثة  
خالقها الله تعالى للعبد ومملكه ان يفعل المقدور بها كيف شاء على سبيل الاستقلال  
فهذا عين مذهب القدرية مجوس هذه الامة وانما مراد اهل السنة بالكسب ما  
اشرت اليه في اصل العقيدة فقولي وعن تعلق يتعلق بعبر وانما قدمنا هذا المجرور  
عن عامله لافادة المحصر اي لا معنى للكسب الا هذا لا ان معناه ان للقدرة  
الحادثة تأثيراً ما كما يعتقده الجهلة الضالون في معنى الكسب الذي هو مذهب

اهل السنة وقولي وهو متعلق التكليف الشرعي اي الكسب وهو وجود المقدور  
 مع القدرة الحادثة هو الذي كلف به الشرع فيما كلف به لان وقوع ذلك المقدور  
 عاريا عن القدرة الحادثة كحركة الارتعاش مثلاً قد تفضل سبحانه باسقاط التكليف به  
 نفيًا واثباتًا ولو عكس سبحانه وتعالى التكليف او كلف بالجميع لكان حسنًا اذ لا تأثير  
 لقدرة المكلف في الجميع وانما تلك الافعال المخلوقة لله سبحانه وتعالى نصيبها الشرع  
 عند اقترانها باعراض حادثة كالقدرة والارادة امارة على الثواب والعقاب  
 فبالوجه الذي صح جعل بعض افعاله سبحانه عند اقترانه بفعل له آخر امارة على  
 ما شاء من ثواب او عقاب او غيرها صح جعله مجرداً عن غيره او جعل غيره  
 في مكانه امارة على ذلك لان الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية (قوله) فبطل اذن  
 مذهب الجبرية الخ مسبب عما سبق قبل من دليلي اثبات القدرة الحادثة وابطال  
 تأثيرها في مقدورها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال فقوله لما فيه من  
 جحد الضرورة اي الضرورة التي تقدمت في الفرق بين حركة الاضطرار  
 والاكتساب وقوله وابطال مخفوض بالعطف على جحد يعني انه لو لم يكن في مذهب  
 الجبرية الا ثبوت جهل بامر يدرك ضرورة من غير مصادمة للشريعة لكان امره  
 سهلاً اذ غاية ما يلزم فيه التناهي في الغباوة وضعف العقل كيف والمذهب  
 مصادم للشريعة لانها قد جاءت باسقاط التكليف بالافعال التي لا يتمكن العبد  
 فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها وبالتكليف بما تسر منها على العبد عادة  
 فعله وتركه ولا تأثير له في شيء من افعاله حتى يصح لنا التفريق به كما تزعم  
 القدرية فلم يبق ما يفرق به بين ما يكلف به الشرع وبين ما لا يكلف الا  
 الاكتساب على المعنى الذي سبق في تفسيره وعدمه ولو استوت الافعال كلها  
 كما نقول اهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينها وبطل ما احال عليه التكليف

منها وهو الفعل الذي في وسع المكلف دون غيره وكانت الافعال حينئذ لا شئ  
 منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف اذن بشئ منها لقوله تعالى لا ( يكلف الله  
 نفساً الا وسعها ) وهذا ابطال للكتاب والسنة واجماع الامة والى هذا اشرت  
 بقولي ومن هنا كان بدعة اي ومن اجل لزوم ابطال الجبر لمحل التكليف الشرعي  
 ولزوم انتفاء امارة الثواب والعقاب كان بدعة مؤثرة في عقد الايمان قوله ومذهب  
 القدرية معطوف على قوله مذهب الجبرية اي وبطل مذهب القدرية  
 ( ص ) و يلزم فيه ايضاً استحالة ما علم امكانه اذ الافعال يصح تعلق القدرة  
 القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة فلو منعتها القدرة الحادثة للزم ما ذكر  
 وترجيح المرجوح

( ش ) الضمير المجزور بقى عائد على مذهب القدرية اي يلزم فيه محذوران  
 آخران زيادة على ما لزمهم من عجز القدرة القديمة على ما سبق في دليل التمانع احدهما  
 لزوم عود الممكن مستحيلاً الثاني ترجيح المرجوح وتقرير الاول ان نقول فعل العبد  
 قبل ان يتخلق له القدرة الحادثة ممكن وكل ممكن فهو مقدور للباري جلا وعلا فينتج  
 فعل العبد مقدور للباري تعالى فاذا خلق الله سبحانه وتعالى للعبد قدرة حادثة قال  
 القدرية انه يزول حينئذ عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد بالقدرة القديمة  
 وصار اذ ذلك يستحيل الوجود بها فقد لزم ان ما كان ممكناً باعتبار القدرة القديمة  
 صار مستحيلاً بالنسبة اليها لا يقال استحالاته عارضة لسبب وهي تعلق القدرة  
 الحادثة به فاستحال ان يكون الفعل موجودا بقدرتين والاستحالة العارضة لا تقدر  
 في الامكان الذاتي لانا نقول لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح فتعين على زعمهم  
 ان تكون ذاتية لان القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة  
 لا يصح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي يصح عقلا ونقله عكسه وقرر المقترح

هذا الدليل على وجه آخر وذلك ان قال كما عم تعلق قدرته تعالى بمعنى ان كل  
 ممكن يتأتى من الصانع فعله فكذلك ايضاً لا بد ان يريد وجوده او انتفاءه للعموم  
 تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلاً وجب ان يكون مراداً واذا  
 قصد الى ايقاعه وواقعه غيره كان ذلك تحقيقاً لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره  
 وذلك الذي منعه عند ابطال القول بالهين وانما عدل المقترح عن التقرير الاول الى  
 هذا التقرير لانه اراد ان يجعل الحجة برهانية لا الزامية لان التقرير الاول انما تم على  
 المعتزلة لقولهم ان افعال العبد الاختيارية غير مقدورة له ولو كانوا يقولون بانها لم تزل  
 مقدورة له تعالى بمعنى تاتي ان يفعلها وان تعلق القدرة الحادثة بايقاعها انما هو بمشيئة  
 الله تعالى لم يرد عليهم بمثل ذلك بخلاف هذا التقرير الذي قرر به المقترح الدلالة  
 فانه برهات على انفرادة تعالى بالتأثير في جميع الكائنات وانه لا تأثير للقدرة  
 الحادثة في شيء من الافعال على كل حال من الاحوال حتى يرد به ما حكي  
 عن امام الحرمين وما حكي عن القاضي والاستاذ والله اعلم وأما الوجه الثاني  
 وهو ترجيح المرجوح فهو ظاهر

(ص) قالوا لم يزل يقدر عليها بأن يسلب القدرة الحادثة قلنا فقد لزم  
 اذن ان لا يقدر عليها مع وجود القدرة الحادثة وايضاً من اصلكم وجوب مراعاة  
 الصلاح والاصحح فلا يمكن سلبها عندكم بعد التكليف

(ش) قد تقدم تقرير هذا الذي اجابوا به وتقرير رده اكمل تقرير  
 في شرح قولنا وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التمانع المسئلة فانظره هناك

(ص) قالوا فكيف يثبته او يعاقبه على غير فعله قلنا يفعل ما يشاء  
 لا يسأل عما يفعل والثواب والعقاب غير معملين وانما الافعال امارات شرعية  
 عليهما يخلق الله تعالى منها في كل مكلف ما يدل شرعاً على ما اراد به في عقابه

فكل ميسر لما خالق له ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة نسأله سبحانه وتعالى  
 حسن الخاتمة بفضلها

(ش) هذه شبهة من شبهات القدرية وتقريرها ان قالوا لو لم يكن لقدرة  
 العبد تأثير في فعله لما صح ان يثاب عليه او يعاقب والتالي معلوم البطلان فالمقدم  
 مثله وبيان الملازمة ان الفعل اذا لم يكن اثر القدرة العبد صار لا فرق بينه وبين  
 ألوانه بل لا فرق بينه وبين ذاته وسائر ذوات العالم واعراضه بجماع ان الجميع  
 لا أثر له فيه فكما انه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ألوانه ووجود ذاته ووجود  
 سائر اجزاء العالم واعراضه لكونه لا أثر له في شيء من ذلك كذلك يلزم ان  
 لا يثاب ولا يعاقب على شيء من اعماله ايضا لانه لا تأثير له في شيء منها اصلا  
 اجاب اهل السنة رضي الله عنهم بمنع الملازمة قولهم في بيانها ان الفعل حينئذ  
 يصير كاللون وغيره مما لا تأثير للقدرة الحادثة فيه اصلا قلنا هو كذلك عندنا  
 من غير فرق قولهم فيلزم ان لا يثاب عليه ولا يعاقب كما لا يثاب ولا يعاقب على  
 الالوان ونحوها قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب وبين كون سببه فعلا  
 للمكلف كيف وقد علمتم من مذهب خصومكم ان الله تعالى ان يعاقب البريء  
 ويعطي انعامه للمذنب العاصي يفعل ما يشاء والافعال الواقعة على يد العبد  
 امارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة ولو وضع غيرها من الالوان والطعوم  
 ونحوها امارات عليها لكانت صالحة لذلك وليس للثواب والعقاب علة عقلية  
 تقتضيها وكل ما أطلق عليه في الشرع انه سبب لهما فلان المراد بالسبب الامارة  
 ووقع التسامح بالتعبير عنها بالسبب اذ لا مشاحة في الالفاظ اللغوية اذا فهمت  
 المقاصد منها

(ص) قالوا كيف يمدح العبد او يذم على غير ما فعل ويلزم ان تكون

للعباد الحجة في الآخرة وقد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد  
الرسول قلنا من معنى ما قبله وايضاً فيبطل بمسئلة خلق الداعي والقدرة الحادثة  
وبعلمه القديم المحيط بكل شيء والحق ان العبد مجبور في قالب مختار فحسن فيه  
رعي الامر ين على تقدير تسليم اصل التحسين والتقييح العقليين

(ش) احتجت القدرية ايضاً بان العبد لو لم يكن مخترعاً لافعاله لما صح ان  
يمدح او يذم على فعل من الافعال وبيان الملازمة ما نقرر في العرف من بطلان  
مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره فاذا كانت الافعال انما صدرت من الله فقط  
صار مدح العبيد وذمهم انما هو على فعل الله جل وعلا والجواب على نهج ما سبق  
انه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم وبين كون سببها مخترعاً للمدوح او المذموم  
والاعتماد في الاحكام العقلية سيما بالنسبة اليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحى  
لا ينضبط امره من ادل دليل على تناهي القوم في الغباوة وكون الاوهام تملك  
عقولهم ولم تتركها ان تنفذ لمراشدها على انالو سلنا لهم الاعتماد في هذه المسئلة على  
العرف لما اقتضى ان سبب المدح او الذم لا بد وان يكون فعلاً للمدوح او المذموم  
كيف وقد نقرر المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا كسب للمدوح  
فيه اصلاً كما نقرر الذم باضداده ونقرر مدح الجمادات وذمها كالثياب والابنية  
ونحوها باعتبار ما اتصفت به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تشعر بها اصلاً  
واذا كان معنى المدح الثناء على الشيء بما اتصف به من المحاسن حالاً ومآلاً  
والذم ضد ذلك حسن مدح من خاق الله سبحانه لهم بمحض فضله واحسانه امارات  
تدل شرعاً على حصول الكمالات الاخروية لهم والمحاسن الجسمانية والروحانية  
التي هي مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يحسن ذم  
من اتصف باضدادها ولا حول ولا قوة الا بالله احتجوا ايضاً بان العبد لو لم يكن هو



المخترع لافعاله لكانت للعصاة المعذبين حجة على الله في الآخرة وبيان الملازمة  
انهم يقولون عند ما يؤمر بهم الى العذاب يا ربنا كيف تعذبنا على شيء خلقته  
فينا وسبق به علمك وارادتك منا ونحن لا قدرة لنا على ايجاد شيء مما امرتنا به  
او اعدام شيء مما نهيتنا عنه بل ذواتنا وفعالنا كلها ملكك ومخلوقك لا شريك لك  
في شيء من ذلك فنحن ومن امرت بهم الى النعيم سواء كل منا منقاد لحكمك  
وقضائك جار على وفق علمك وقدرتك وارادتك فما بال أولئك يتنعمون  
في الفردائس ومنازل النعيم ونحن نتردد فيما لا يقدر على وصفه من العذاب من  
الاليم في دركات الجحيم والجواب ان مشار الغلط فيما توهموه من الحجة انما جاءهم  
مما اعتقدوا ان الثواب والعذاب معالان بالاعمال وقد سبق انهما لاعلة لهما وانما  
الاعمال امارات والثواب والعقاب بمحض اختياره تعالى فضلاً وعدلاً لا يستل  
عما يفعل ونحن المسئولون ومما يبطل مذهب المعتزلة ان ما فروا منه هو لازم لهم  
وان قالوا ان القدرة الحادثة هي المؤثرة في الافعال الاختيارية وذلك لانهم  
وافقوا على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي للفعل من الشهوة  
فيه وقوة تصميم العزم عليه ونحو ذلك من اسباب الفعل واذا كانت اسباب وجود  
الفعل كلها من الله تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه فصار اذن هذا العبد  
الله تعالى هو الذي أجهأه الى ذلك الفعل بان خلق له جميع اسبابه وما يتوقف  
عليه بحيث لا يجرد مع تلك الاسباب انفكاكا عن الفعل وهو سبحانه وتعالى مع  
ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة او معصية فكان للعاصي ان يحتج ايضاً  
على مذهبيهم لو صحت الحجة بمثل ما احتج به على مذهبنا بزعمهم فيقول يا رب لم  
خلقت لي القدرة وانت تعلم اني اعصى بها ولم خلقت لي الشهوة فيها بل ولم  
خلقتني اصلاً اذا علمت اني لست ممن يصلح لطاعتك واذا خلقتني فلم لم تمنني

المراد

صغيراً قبل ان ابلغ سن التكليف واذ بلغتني سن التكليف فلم لم تجعلني مجنوناً  
لا أميز الارض من السماء فذلك اسهل عليّ بكثير مما عرضتني له من العذاب  
الذي لا يطاق واذ جعلتني عاقلاً فلم كلفتني اصلاً وقد علمت ان التكليف  
لا يفيدني شيئاً بل هو من اعظم المصائب عليّ وغير هذا مما انشأ عن توهمات  
فاسدة والى هذا المعنى اشرت بقولي وايضاً يبطل بمسئلة خلق الداعي الخ اي  
يبطل تعليل الثواب والعقاب بالاعمال وان قلنا جرداً ان القدرة الحادثة تؤثر  
في مقدورها بمسئلة خالق الداعي الخ ومسئلة العلم مع خالق الداعي والقدرة هي  
التي خلقت لحي المعتزلة ولهذا قال بعض اذ كبائهم لولا مسئلة العلم لمت اللسة  
لنا واما قولي والحق ان العبد مجبور في قالب مخرن الخ فهذا جواب آخر في  
حسن الثواب والعقاب على مذهب اهل السنة وان وافقنا المعتزلة على قاعدة  
التحسين والتقييح العقليين ووجه ذلك انه سبحانه لما اجري عاداته بامداد العبد  
بالارادة والقدرة والمقدور على وجه التوالي بحيث لا يحس انه اكره على الفعل  
او ألجى اليه ومهما صم العبد عزمه على فعل أمده سبحانه بخلق القدرة  
عليه طاعة كان ذلك الفعل او معصية كما قال تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا  
له الآية وقال جل وعز ومن اراد الآخرة ثم قال سبحانه اثرها كلاً ثم هو لاء  
وهو لاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً فرتب الامداد على الارادة  
منهم اذا شاء وذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوقيق والخذلان فصار العبد  
بحسب الظاهر كأنه موجود لفعله حتى ان الوهم والخيال لا يشكان في ذلك وقد  
ضل بها كثير من الخلق ولولا ان الله سبحانه أيد عقول اهل السنة فخرقوا حجب  
التوهمات المظلمة وبرزوا الى شمس المعرفة فادركوا بها الامر كيف هو لكانوا  
كغيرهم وان كان العبد بحسب الظاهر كأنه موجود له وبهذا المعنى فسر بعضهم

معنى الكسب فتعليق الثواب والعقاب على فعله حسنان شرعاً وعرفاً وعقلاً ولهذا  
يحسن ان يمدح ويذم على تلك الافعال واما ان نظرنا الى الباطن والى حقيقة  
الامر لم يصح جعل فعله سبباً لشيء اللهم الا ان يطاق عليه لفظ السبب بمعنى  
الامارة الشرعية فصحيح وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الافعال تارة نحو  
ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ونحو وتارة بانغوه نحو لا يدخل الجنة احد بعمله ولعله  
لملاحظة الامرين الجبر بحسب ما في نفس الامر والاختيار بحسب الظاهر  
وعرف التخاطب وهو المراد من قولي فصيح فيه رعي الامرين ويحتمل ان يكون  
ذلك الاختلاف للملاحظة كونه اماره شرعية وملاحظة نفي الدلالة عنه عقلية  
والله اعلم واعلم ان لاهل السنة على المعتزلة الزامات كثيرة يطول تتبعها وفيما  
ذكرناه من ذلك كفاية والله اعلم

(ص) ❖ فصل ❖ واذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في

محلها بطل لذلك تأثيرها بواسطة مقدرها في غير محلها كرمي الحجر والضرب  
بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلاً وهو المسمى بالتولد  
عند القدرية مجوس هذه الامة مع ما فيه على مذهبيهم من وجود أثر بين  
مؤثرين ووجود فعل من غير فاعل او فاعل من غير ارادة ولا علم بالمفعول ونحو  
ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات وانفق الاكثر على عدم تولد  
الشبع والري ونحوها عن الاكل والشرب وشبههما وذلك مما ينقض ايضاً على  
القائلين بالتولد وبالله التوفيق وهذا الذي ذكر في اوصافه تعالى الى هنا هو كله  
مما يجب في حقه تعالى واذا علم ما يجب في حقه تعالى علم ما يستحيل وهو ضد  
ذلك الواجب

(ش) مذهب اهل الحق على ما سبق ان القدرة الحادثة لا تأثير لها في

شيء من الممكنات وهي تتعلق بمقدورها تعلقاً من غير تأثير بل نسبتها اليها  
 كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه ولا يؤثر فيه الا ان القدرة الحادثة لاتتعلق  
 بمقدورها الا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة لا تأثيراً ولا  
 غيره والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد مخترع افعاله ووافقوا على ان القدرة  
 الحادثة لاتتعلق مباشرة الا بالمقدور الذي هو في محلها غير انهم يرون ان ما في  
 محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان السبب والمسبب مقدوران  
 للعبد الا ان احدهما مباشرة والاخر وهو المسبب بواسطة ايقاع السبب ولم  
 يذكروا تولداً في محل القدرة الحادثة الا العلم النظري فان النظر عندهم يولد في  
 محل القدرة عليه حقيقة التولد عندهم ايجاد حادث بواسطة مقدور للقدرة الحادثة  
 وهذا المذهب انما اخذوه من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية فانهم زعموا  
 ان الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع وليست عندهم كالعلة العقلية الموجبة  
 للاحكام لذواتها اذ لا يجوز ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولداً ولم  
 يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية لجواز ان يمتنع التولد لمانع ثم غيروا  
 العبارة كيلا يظهر ما خذهم فقالوا هو فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له  
 حاصل لان الاثر الواحد يمتنع ان يكون ثابتاً لمؤثرين فمن ضرورة تأثير السبب  
 فيه امتناع تأثير القدرة فيه وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة السبب يؤل  
 حاصل القول به الى انه فعل سببه كما ان الباري عندهم فعل العبد وهو مخترع  
 لفعله ولم يكن فعله فعلاً لله عز وجل الا انهم يمنعون اضافته لله تعالى ولزمهم في  
 اصلهم قطع نسبة القبائح اليه ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه من نسبة  
 فعلها اليه وكون المتولد فعل فاعل السبب قد نقل امام الحرمين في الشامل  
 اتفاق المعتزلة عليه قال المقترح ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الى ان المتولدات

مضافة الى الباري سبحانه لا على معنى انه فعلها ولكن بمعنى انه خلق الاجسام  
 على طبائع وخصائص تقتضي حدوث الحوادث الناشئة عنها ولم يقل انها فعل  
 لفاعل سببها وذهب حصص القدر الى ان ما يقع مابين محل القدرة على قدر اختيار  
 المسبب فهو فعل فاعل السبب كالتقطع والفصد والذبح وما لا يقع على قدر اختيار  
 المسبب كالهوي عند الاندفاع ونحوه فليس من فعله واختلفوا في وقت تعلق  
 القدرة بالتولد فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب وقوعه  
 فينقطع اثر القدرة فيه وقال اخرون انما ينقطع كونه مقدورا اذا وقع المتولد ووجد  
 لا عند وقوع سببه فقط واختلفوا في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة  
 أم لا وذهب ثمامة بن اشرس الى ان هذه المتولدات لا فاعل لها ويلزمه بطلان  
 الدليل على اثبات الصانع وذهب ميمون الى ان جميع الاعراض واقعة بطباع  
 الاجسام الا الارادات والمولدات عندهم اربعة الاعتماد والمجاورة على شرائط  
 معتبرة عندهم والنظر المولد للعالم والوهن المولد للالم وقد اختلف ابو هاشم والجبائي  
 في ان المولد الاعتماد او الحركة فذهب الجبائي الى الثاني وذهب ابنه ابو هاشم  
 الى الاول والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط العصب  
 على الاعضاء وكل ذلك من مذاهب الطبايعيين الضالين المضلين ثم اختلف  
 المعتزلة هل يجوز ان يكون في افعال الباري تعالى تولد فصارت جماعة الى منعه  
 لعدم قادر يته تعالى وامتناع ان تعلق بشيء في محلها وانما تعلق بها خرج عن  
 محلها ونسبتها الى جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة وصار اخرون الى ان التولد  
 معقول في افعاله تعالى فان السبب المولد لما جاز وقوعه من الله تعالى لم يجز ان ينتفي  
 تأثيره في مسببه الا لما منع وليس صدوره من الصانع مانعا والا لمنع في الشاهد فيلزم  
 ان يولد وهذا القول اقرب الى قياس مذهبهم هذا حاصل مذاهبهم في التولد

واعلم ان ردمذهبهم في التولد قد اتضح في الفصل الذي قبل هذا وهو ما تقدم من  
 البرهان القطعي على اسناد الحوادث كلها للباري جل وعزوانه لا تأثير لكل ما عداه  
 جملة وتفصيلا في شيء منها والى هذا المعنى اشرنا في اول هذا الفصل بقوانا واذا  
 عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة الى آخر الكلام ثم اشرنا في هذا الفصل الى  
 لوازم تلزمهم مما يخص القول بالتولد فمنها انه يلزمهم وجود اثر واحد عن مؤثرين  
 وهما القدرة الحادثة ومقدورها الذي هو السبب المولد لانهم ادعوا ان الحادث  
 واجب عن سببه المولد ومقدور للفاعل بالقدرة الحادثة ايضا ومنها وجود الفعل  
 بلا فاعل او بدون ارادة وشعور بالفعل فان من رمى سهما اخترمته المنية قبل وصول  
 السهم الى الرمية ثم اتصل بها وصادف حيا فانه يحصل به جرح ولا يزال ساريا  
 الى ان يفضي الى الزهوق مثلا فهذه السرايات والآلام افعال الرامي وقد رمت  
 عظامه ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل الى ميت من انتفاء مصححات الفعل  
 منه وهي الحياة والارادة والقدرة والعلم ولو جاز وقوع الفعل من ميت ابطل دلالة  
 الفعل على كون الفاعل حيا ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع ايضا الاستدلال  
 بوجود الحادث على وجود الصانع وان قالوا الفعل يدل على فاعله ولا يلزم منه  
 وجود الفاعل حالة وجود فعله فالجواب انه لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل  
 ويمتنع صدوره مضافا اليه في حالة امتناع كونه فاعلا اذ الصدور منه يقتضي  
 صحة ذلك والامتناع ينافي الصحة ومما يلزمهم ان يكون الموت المستعقب للألم  
 متولدا عن فاعل الألم فان نسبة تعقب الآلام المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة  
 تعقب الموت له وهذا الالتزام لا يتأتى لهم دفعه ولم يتأت للجبائي ان ينفصل عنه  
 الا بالتجاسر على خرق اجماع الامة بنسبته الى فاعل الألم وقد اجمعت الامة على  
 ان الباري تعالى هو يحيي ويميت وهو قد نسب الامانة الى غيره ويلزمهم ان

يكون تقادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه ضده والقدرة على الشيء عند عدم  
 قدرة على ضده <sup>١</sup> احتجوا على التولد باننا نجد المسببات واقعة على حسب القصد  
 والدواعي كما ان المقدور المباشر بالقدرة الحادثة كذلك الجواب ان ارتباط  
 شيء بشيء بحسب مجرى العادة وان اطرد لا يدل على ان لاحدهما تأثيرا في  
 الآخر فان ارتباط الاصل المقيس عليه والفرع مستويان عندنا في عدم الدلالة  
 على التأثير وايضا مما ينقض عليهم هذه الحجة اننا نجد امورا واقعة على حسب  
 الدواعي والقصد وقد ساعدونا على عدم تولدها منها الشبع والري عند الاكل  
 والشرب والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم  
 بجسم على تحامل واعتماد وسقط الزناد عند الاقتداح وفهم الخاطب ونخل الخجل  
 ووجل الوجل عند الافهام والتخجيل والتخويف وبعضهم اتزم التولد في الشبع  
 والري والحرارة عند الاكل والشرب والاحتكاك وهو قول غير معظمهم والمحصلين  
 منهم والزم هذا البعض ان تكون الاجسام متولدة مع انها ليست من جنس  
 مقدورنا باجماع وذلك لان سقط النار عند الاقتداح يقع على حسب الدواعي  
 فاذا تولد لزم ان تتولد سائر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت كامنة في  
 الجسم فتحركت وان المتولد حركة جسم لا وجود جسم كان هذا هوسا لا يرضى  
 بقوله عاقل فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شيء وكذلك المرخ اذا نشر  
 بالمنشار فلا نار فيه وعند حكه تظهر النار فيه وان اجابوا عن قولهم بعدم التولد  
 في تلك الامور التي الزموها بانهم انما قالوا فيها بعدم التولد لعدم اطرادها قيل لهم  
 وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتموه متولدا كالرمي والجرح ورفع الثقل  
 وشيله وغير ذلك مما وقع فيه النزاع اما الرمي فان الانسان يرمي ويصيب الغرض  
 تارة ولا يصيبه اخرى والجرح قد يفضى الى السريان تارة وقد يتدمل اخرى

ورفع الثقل وشيله قد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع اخرى ومذهب المعتزلة في  
تحريك الاشياء الثقيلة ان تحريك الثقل يمتنع بالاعتماد عليه ودفعه واذا  
اريد رفعه واقلاله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتماد الذي يحركه  
يتمتع ويسره به يرتفع الى جهة التصعد وقال ابو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح  
بل لا بد من زيادة حركات على الحركة التي تحرك بها في جهة اليمين واليسرة قال  
لان معتمدنا في التولد ما نجسه من جريان الامر على حسب دواعينا وقصودنا  
ولا شك انا نجد من شخص قدرة على تحريكه يمتنع ويسره ولا يقدر على رفعه  
فلزم ان ما به يحركه ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذا رفع جماعة ثقيلًا  
وكل واحد يستقل على الانفراد بحمله فقال الكعبي وعباد الصميري واتباعهما يحمل  
كل واحد من الاجزاء ما لم يحمله الآخر ولا يشتركان في حمل جزءه وذهب  
غيرهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة يؤثر في كل جزء والشركة حاصلة  
وهذا مذهب معظم المعتزلة وكلام جميعهم في المسئلتين باطل اما اذا قلنا بالمذهب  
الحق وهو ابطال اصل التولد واسناد الممكنات كلها ابتداء الى الله تعالى فلا  
اشكال وان سلمناه جدلا فيبطل مذهب الاقدمين في المسئلة الاولى بما ذكر  
ابو هاشم فيها ويبطل ما ذهب اليه ابو هاشم بأن فيه اجتماع المثليين لقوله لا بد  
من زيادة حركات وهو محال سلمناه جواز اجتماع المثليين لكن يقال له اذا ولد  
الرافع حركة واحدة في هذا الثقل استحال ان لا يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة  
بجسم وهو ساكن بحيزه وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ الحركة لا بد فيها  
من تفرغ واشغال فاشراطه زيادة حركة في جهة التصعد على ما به يتحرك الى  
سائر الجهات اشراط لما يتحقق المشروط بدونه وذلك ينافي حقيقة الشرط واما  
اختلفهم في المسئلة الثانية في الجماعة اذا حملوا ثقيلًا وكل واحد منهم مستقل



بجمله فقد قيل لعباد الصميري القائل بالقول الاول فيها الجزء المختص به بعض  
 الحاملين معين او مبهم وارتفاع الجزء المبهم محال وهو ظاهر وارتفاع الجزء  
 المعين ايضاً محال اذ ليس تعيين جزء بأولى من جزء والفرض ان هذا الحامل ان  
 كان بانفراده يستقل بالحمل بجميع الاجزاء فما وجه انفراده بجزء دون جزء فقال  
 لا أعرف وجه الاختصاص وهذه حيرة نشأت من التمسك في اصل التولد  
 ببعض التوهيات الفاسدة ثم قيل للآخرين القائلين بالقول الثاني هل عين ما تولد  
 من فعل احد الحاملين تولد من الآخر ام لا فان كان الاول لزم وقوع اثر واحد  
 من مؤثرين وهو محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل بأحدهما ولزم  
 ان يكون الزائد لا فائدة له وبالجملة فالخروج عن الحق وتحكيم الاوهام  
 والخيالات يؤدي الى انواع من الحيرة والفساد لاحصر لها والله الهادي من يشاء  
 الى صراط مستقيم

(ص) ❖ فصل ❖ ويجوز في حقه تعالى ان يرى بالابصار على  
 ما يليق به جل وعلا لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى الى ربها ناظرة واسؤال  
 موسى كلمه عليه السلام لما اذ لو كانت مستحيمة ما جهل امرها ولا جماع السلف  
 الصالح قبل ظهور البدع على ابتهالهم الى الله تعالى وطلبهم النظر الى وجهه الكريم  
 ولحديث سترون ربكم ونحو ذلك مما ورد والظواهر اذا كثرت في شيء  
 افادت القطع به

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وهو مقابله  
 شرع في ذكر ما يجوز واعلم انه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز الى صفة  
 من صفات ذاته تعالى عن ذلك بل الى تعلقها بفعل من افعاله جل وعز اذ يستحيل  
 ان يثصف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع

صفاته ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفاً بالحوادث اذ الجائز لا يكون الاحاداً  
ويتعالى سبحانه عن ذلك واذا عرفت هذا فمعنى كون الرؤية جائزة في حقه تعالى  
انه يجوز ان تتعلق قدرته تعالى بايجادها لخلقها فيخلقها لهم على وفق مراده ويجوز  
ان لا يخلقها تعالى لهم لا يستحيل في حقه تعالى خلقها ولا يجب وقالت المعتزلة بل  
خلق الله تعالى لهذه الرؤية مستحيل احتج اهل السنة على الجواز بالسمع والعقل  
اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر اذا  
تعدى بحرف الى كان ظاهراً في معنى الرؤية ويؤكد ان المعنى بهذا النظر  
الرؤية اسناد هذا النظر الى الوجه الذي هو محل العين الباصرة وحمل الجبائي  
النظر في الآية على معنى الانتظار وجعل الى اسما بمعنى النعمة مفرد الآء  
مضافاً لما بعده لا حرف جر والمعنى عنده منتظرة نعم ربها فالى عنده مفعول  
بناظرة ورد بأنه لو أريد ذلك لما اخص باسناده الى الوجوه ولم يكن لتقييد  
بالظرف وهو يومئذ معنى فان المؤمنين لم يزلوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة الله  
تعالى والآء سبحانه بل الكفار في الدنيا كذلك ومن الادلة السمعية سؤال موسى  
عليه السلام للرؤية اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى والا لكان  
جاهلاً بما ادركت استحالته حثالة المعتزلة فتعين انه ما سأل الا ما هو جائز  
اذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبياء معصومون من كل زلل على ما يأتي تحقيقه  
ان شاء الله تعالى ومن الادلة اجماع السلف الصالح على الرغبة الى الله تعالى بأن  
يتمتعهم بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك في بعض ادعية النبي صلى الله  
وسلم ومنها حديث سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون او  
لا تضارون في الرؤية ووجه التشبيه بالقمر ما أشار اليه آخر الحديث من عدم  
تضار بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجهة والجسمية ولوازمها فمستحيلة في حقه

تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي وهذه  
 الادلة ونحوها من ادلة السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص قهي  
 لكثرتها وتواطؤها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية والى هذا المعنى اشرت بقولي  
 والظواهر اذا كثرت الخ وقد اشار الى هذا المعنى شرف الدين بن التلمساني  
 رحمه الله رداً على الامام الفخر في ميبة الى عدم القطع بجواز الرؤية لما لم يتضح له  
 الدليل العقلي عليها والادلة السمعية رآها ليست بنص فرداً عليه بما سبق وهو  
 ظاهر على ان بعض تلك الادلة على الانفراد كسؤال موسى عليه السلام للرؤية  
 تكاد ان تكون نصاً في جواز الرؤية و يقرب منه حديث سترون ربكم فانه نص  
 فيها وهو حديث مستفيض تلقته الائمة بالقبول

(ص) ولا يعارضها قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك اخص  
 لاشعاره بالاحاطة ولا شك انها منتفية مطلقاً سلنا انه الرؤية لكن المراد في  
 الدنيا او هو من باب الكل لا الكلية ولا قوله عز وجل ان تراني لان المراد في  
 الدنيا اذ هو المسؤل لموسى عليه السلام والاصل في الجواب المطابقة ولهذا قال  
 ان تراني ولم يقل لم ارا ولم تمكن رؤيتي وقد يستأنس لذلك بما نقرر في المنطق  
 ان نقيض الوقتية يؤخذ فيه وقتها المعين

(ش) هذا مما استدل به المعتزلة من السمع على استحالة الرؤية اما قوله  
 تعالى لا تدركه الابصار فقد قال ابن التلمساني هذه الآية لتمسك بها المعتزلة تارة  
 على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الاى وتارة يتمسكون بها في  
 امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها على المقصد الاول ان الرؤية  
 ادراك البصر ولا شئ من ادراك البصر يتعلق به تعالى ينتج لا شئ من الرؤية  
 يتعلق به عز وجل ودليل الصغرى ان الرؤية هي الادراك لانه لا يصح ثبوت

الروية مع نفي الادراك ودليل الكبرى عموم نفي الادراك في الآية عن كل بصر  
 لان الجمع المحلي بالالف واللام يقتضي الاستغراق ويلزم من عمومه في الابصار  
 عمومه في الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الآخرة واما  
 توجيهها على المقصد الثاني وهو امتناع الروية فلانه تعالى ذكرها في معرض  
 التمدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة اليه كمالا فثبوتها في حقه نقص والنقص  
 على الله تعالى محال والجواب عن الآية من وجوه احدها اننا لانسلم ان الادراك  
 بمعنى الروية بل هو اخص وهو في الحادث عبارة عن ابصار الشيء مع ابصار  
 جوانبه واطرافه وهذا في حق الله تعالى محال فيتمين حمله على مجازة وهو انه  
 لا يرى روية احاطة كما اخبر عن نفسه انه لا يعلم علم احاطة بقوله ولا يحيطون  
 به علما ونفي الابصار الخاص لا يوجب نفي اصل الابصار وهو الذي ندعيه وبهذا  
 تعرف ان النصوص الدالة على الروية يجب تقييدها بنفي الاحاطة للتوفيق بين  
 النصوص سلمنا ان الادراك بمعنى الروية لكن لانسلم العموم في الازمان بل المراد  
 نفي الروية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى الروية في الآخرة او ندعي  
 التخصيص في الافراد وان المؤمنين خارجون عن هذا العموم للدلالة الواردة فيهم  
 او نقول لفظ الابصار جمع محلي بالالف واللام يفيد في الثبوت العموم فسلبه  
 يفيد سلب العموم لان النفي تابع لما اشعر به اللفظ المثبت وذلك لا يفيد عموم  
 السلب لان سلب العموم لا ينافي ثبوت الحكم لبعض الافراد فيتحقق بنفي الحكم  
 عن فرد من الافراد بخلاف عموم السلب فانه يكذب بثبوت الحكم لفرد من  
 الافراد ولهذا كذب الله تعالى اليهود حيث قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء  
 بقوله قل من انزل الكتاب حيث ادعوا عموم السلب والدلالة للمعتزلة بالآية  
 تتوقف على تحقق الثاني دون الاول فان الاشعرية لا تدعي انه يراه كل احد

وانما يراه المؤمنون دون الكافرين وتقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية هي  
السالبة الجزئية التي دلت عليها الآية لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها فينشد  
نقول بموجبها وهو انه لا يراه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين هكذا قرر الامام  
الفخر هذا الجواب واليه اشرت بقولي او هو من باب الكل لا الكلية اي السلب  
في الآية من باب السلب المعلق بالمجموع من حيث هو مجموع لا من باب  
السلب المعلق بكل فرد فرد وهذا الجواب الاخير اضعف الاجوبة ولهذا اخرته  
وقد اعترضه ابن التلمساني بان قال لانسلم ان هذه الآية لا تفيد عموم السلب  
ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه  
وقوله ان تقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة قلنا مسلم انه يكفي ذلك في  
تكذيبها لانه المحقق لكن اذا كذبت بالسالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية  
بطريق الاولى والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة التمدح بذلك  
فانك اذا اردت الوصف بالاحتجاب عن الابصار كان التمدح بقولك لا يدركه  
بصر ما البتة لا بقولك بعض الابصار لا يدركه فالاعتماد على الجواب الثاني يعني  
لل امام الفخر وهو ان الادراك اخص من الرؤية على ما سبق تقريره قلت  
واعترض شرف الدين ظاهر وقد اجاب عنه بعض المعاصرين من التلمسانيين  
في شرح له على عقيدة ابن الحاجب فقال اما قوله لانسلم ان هذه الآية لا تفيد  
عموم السلب فمنع لا يصح بشهادة علماء المعاني فانهم نصوا على ان الجمع المنفي  
معرفا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم بدليل صدق قولنا لارجال  
في الدار او لم يقم الرجال اذا كانت فيها رجل واحد او رجالان او القائم رجل  
او رجالان واما قوله لانسلم انها اذا دلت على نفي العموم لا تفيد عموم السلب  
فانه لا ينافيه فنقول هب انه لا ينافيه فآين ما يقتضيه ولو سلم فلا يترك الظاهر

للمحتمل المرجوح واما قوله اذا كذبت بالسالبة الخ فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة  
 انكالية فيستلزم الجزئية لان الكلية اخص من الجزئية فاذا كذب الاخص من  
 النقيض كذب النقيض وان لم يقم دليل على تكذيب السالبة فلا يصح اخذها  
 كلية بعد اخذ الموجبة كلية والا أدى الى تناقض الكليتين وهو باطل واما قوله  
 الذي يدل الخ فنقول تلك القرينة حالية لا لفظية فلا يترك مدلول اللفظ  
 لاجلها سلنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة لكن لانسلم عمومها في الازمان  
 لان صيغة العموم مطلقة فيها فتقيد بالدنيا او ندعى التخصيص في الافراد لقوله  
 تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة او تقول هب ان جميع الابصار لا تدركه  
 لكن لم قلت لم يدركه المبصرون او ندعى التقييد في الادراك بالاحاطة فانا نراه  
 على ما هو عليه من غير احاطة كما يعلم على ما هو عليه من غير احاطة او نقول  
 هذه الآية وردت في معرض المدح كما ذكرتم لكن لم قلت انها تدل على نفي  
 الرؤية ونفي الرؤية مطلقاً لا تمدح فيها بل التمدح في اقتداره على منع الرؤية من  
 يشاء اذا يشاء ويخلقها لمن يشاء وهو أليق بالمدح اه قلت ولا يخفى عليك فساد  
 هذا الرد وما احنوى عليه من أنواع الاخلال فمنها حكايته عن علماء المعاني  
 انهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفة او منكر لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي  
 العموم وهذا شيء لم ينص عليه احد منهم ولا من غيرهم اعني من كل من يقول  
 بالعموم بل نصوا على ضده في النكرة وانها اذا كانت في سياق النفي تعم ظاهراً  
 مع غير لا الجنسية ونصا مع لا الجنسية ولا فرق في ذلك بين ان تكون النكرة  
 مفردة نحو لا رجل او مثناة نحو لا رجلين او مجموعة نحو لا رجال وهذا مما  
 لا يختلفون فيه وانما نزاعهم في استغراق المفرد هل هو اشمل من استغراق المثني  
 والمجموع وهو الذي نص عليه القزويني تبعاً للسكاكي ام هو في الجميع على حد سواء

واليه ميل التفتازاني وبجته وحججه في ذلك مشهورة في مطوله على التلخيص  
 واما المعرف الذي تعلق به النفي فلم ينصوا على انه ليس بعام بل ظاهر كلامهم  
 انه مع النفي كالمجرد واكثر الاستعمال على ذلك نحو لا يجب الظالمين لا يجب  
 المعتدين وما للظالمين من ولي ولا نصير ما على المحسنين من سبيل وفي الحديث  
 لا تقتلوا النساء ولا الصبيان ومثل ذلك كثير وتخرج سلب العموم في تعلق النفي  
 بأل على سلب العموم في تعاقبه بكل قياس في اللغة مع ظهور الفارق لاحتمال  
 استعمال ال مع أداة العموم للحقيقة لا للاستغراق على انه قد استعمل لعموم  
 السلب مع كل ايضا كثيرا ومنه والله لا يجب كل مختال نخور والله لا يجب كل  
 كفار اثم ولا تطع كل حلاف مهين وقوله بدليل صدق قولنا لا رجال في الدار  
 اذا كان فيها رجل او رجلا ن استدل بال فاسد لان صدق هذا المثال بوجود رجل  
 او رجلاين اتما هو بناء على ان استغراق المفرد اشمل من حيث انه يستغرق الواحد  
 فما فوقه والجمع العام اتما يستغرق احاد الجموع التي كان يصلح لها قبل العموم  
 لا الواحد والمثنى لانها ليسا من مدلول الجمع فخروجها عند من يقول به لهذا شبه  
 خروج المرأة من عموم الرجل مثلا وبالعكس لا لما فهمه هذا المعترض على ابن  
 التلساني ان خروجها لاجل ان النفي الداخل على الجمع المنكر لسلب العموم وهي  
 غفلة عظيمة لا يرضى بمقاتلتها اصغر صبيان الكتاب اذ يلزمه على هذا صدق النفي  
 في قولنا لا رجال في الدار وان وجد فيها الآف الآف من الرجال عند غيبة  
 رجل واحد منها لان القضية عنده جزئية سالبة فهي في قوة قولنا بعض الرجال  
 ليس في الدار فيصدق بغيبة رجل واحد من الدار ان بعض الرجال ليس في  
 الدار ويريد ان ذلك الرجل الواحد لم يكن في الدار فتصدق اذن القضية وان  
 وجد في الدار رجال الدنيا كلهم سوى ذلك الرجل وقوله تقول هب انه لا ينافيه

فإين ما يقتضيه نقول يقتضيه ما ذكر من ان الآية وردت في معرض التمدح  
 فحملها على خلاف العموم يخل ببلادة الكلام وقوله ان تلك القرينة حالية فلا  
 يترك مدلول اللفظ لاجلها هذا انكلام يقتضي انحصار قرينة المجاز في القرائن  
 اللفظية وفساده ظاهر عند المحققين وان كان في ذلك خلاف وقوله سلمنا دلالة  
 الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا تسليم منه يوجب انقطاعه وما ذكر بعد  
 الخ كلام منصوب في غير محله وكأنه لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب له هو  
 الامام شرف الدين بن التلمساني من أئمة اهل السنة ومحققهم رحمه الله تعالى  
 ورضي عنه وقد قدح في بعض الاجوبة عن الآية التي استدلت بها المعتزلة ولا  
 يلزم من ذلك انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها على نفي الرؤية كيف وهو  
 قد صرح بما ارتضاه من الاجوبة عنها كحمل الادراك على ما هو اخص من  
 الرؤية ونحوه فشان المتكلم معه ان يحاول تصحيح الجواب الذي اعترضه ان  
 قدر لا انه يسلم له ذلك الاعتراض ثم يقول عندنا اجوبة اخرى غير ما اعترضت  
 توجب صرف الآية عن الاستدلال بها على نفي الرؤية لان ابن التلمساني  
 يوافق على ذلك بل صرح به نعم لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالآية على  
 مذهبه الفاسد لحسن ان ينتقل معه من جواب يعترضه الى جواب آخر يسلم من  
 الاعتراض لان مقصوده هو بالاعتراض تصحيح مذهبه والدفع عنه لا خصوصية  
 ذلك الجواب الذي يعترضه ومما تمسك به المعتزلة قوله تعالى لن تراني ولن قالوا  
 تفيد التأيد بدليل قوله تعالى قل لن نتبعون والمراد هنا التأيد والمجاز والنقل على  
 خلاف الاصل فوجب ان يقال ان موسى عليه السلام لن يرى الله البتة وكل  
 من قال ان موسى لن يرى الله البتة قال ان غيره لن يراه والجواب ان هذا يدل  
 على كونه تعالى جائز الرؤية لانه لو كان ممتنع الرؤية لقال لا تصح رويتي اولن



تمكن رؤيتي اولا أرى ونحو هذا ألا ترى ان من كان في مكة حجر فظنه بعضهم  
 طعاما فقال اعطني هذا لآكله كان الجواب الصحيح له ان هذا لا يؤكل اما اذا  
 كان طعاما يصح اكله فيئذ يصح ان يقول المجيب انك لن تأكله وهذا واضح  
 والجواب عن قولهم ان لن للتأيد ممنوع لقوله في اليهود ولن يتمنوه ابدا وهم يتمنونه  
 في النار ثم ان الآية جواب لسؤال موسى عليه السلام وهو انما سأل رؤية  
 ناجزة في الدنيا فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا اذ الاصل في الجواب  
 المطابقة ولان الجواب وقع هنا بنقيض السؤال وقد قيد المسؤل بوقت معين  
 فالاصل ان نقيضه يتقيد به ولهذا قال اهل المنطق ان نقيض الوقتية كقولك  
 زيد متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه فيقال  
 في نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام وقت الكتابة  
 والى هذا المعنى اشرت بقولي وقد يستأنس الخ

(ص) واما اثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو ان مصحح الرؤية الوجود  
 فضعيف لان الوجود عين الوجود فلا يصح ان يكون علة

(ش) نقرير الاستدلال بالوجود على ما حرره ابن التلساني ان يقال  
 الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى ينتج الباري يصح ان يرى  
 ودليل الصغرى ظاهر واما دليل الكبرى وهو ان كل موجود يصح ان يرى  
 فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح والاصح تعلقها بالمعدوم كالعلم والرؤية  
 تتعلق بالمخلفات بدليل تعلقها بالجواهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما  
 اذن لا يخلو اما ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك لا جائز ان يكون ما به  
 الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة وانه محال تعين  
 ان يكون المصحح امرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلو اما ان يكون

امراً ثبوتياً او عديمياً لا جائز ان يكون أمراً عديمياً والا لصح رؤية المعدوم وامتنع  
 رؤية الموجود ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي تعين ان يكون  
 امراً ثبوتياً والامر الثبوتي لا يخلو اما ان يتقيد بالوجود او لا فان لم يتقيد بالوجود  
 امتنع رؤية الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة او  
 موصوفاً لا جائز ان يتقيد بأحدهما والا لما روي الآخر فتعين انه انما صح رؤيته  
 لكونه موجوداً والباري تعالى موجود فصح ان يرى قال الامام الفخر في المعالم وهذا  
 عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية فيهما حكم  
 مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركة والمشارك اما الحدوث او الوجود  
 والحدوث باطل لما ذكرتموه تعين الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون  
 مخلوقاً وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه وايضاً فاننا ندرك باللمس الطويل  
 والعريض وندرك الحرارة والبرودة وصحة الملمسية حكم مشترك ونسوق الكلام  
 الى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموساً والتزامه مدفوع ببيدية العقل والاول  
 قوى فان أُجيب عنه بان صحة المخلوقية معللة بالامكان والباري واجب لزم مثله  
 في صحة الرؤية والثاني ايضاً قوي وجواب الاستاذ عنه بالفرق بين اللمس والرؤية  
 لوجود التأثير والتأثير في الاول بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال الثابت مع  
 اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتعلق هذا الادراك به تعالى من غير  
 اتصال ولا تكيف وامام الحرمين قد التزم هذا وصحح تعلق الادراكات الخمس  
 به تعالى من غير ان تقارنها الاسباب المتصلة بها عادة ونسب هذا ايضاً للشيخ  
 الاشعري خلاف ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد والقلاسي من منع تعلق باقي  
 الادراكات به تعالى وقد اقتصر الامام الفخر في المعالم على هذين النقيضين قال  
 ابن التلمساني وقد اورد عليها في الاربعين وغيره اسئلة عديدة واكدورودها بقوله

وانا غير قادر على الجواب عنها فمن قدر على الجواب عنها امكنه ان يتمسك بهذه  
الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وقال شيخنا نقي الدين يقول  
ان بعضها لا يمكن الجواب عنه بما يشفي الغليل قال ابن التماساني ونحن نشير اليها  
على وجه الاختصار ونثبه على القوي منها والضعيف وبالله تعالى التوفيق . الاول  
منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه ان الصحة تقيض لا صحة المحمول على الممتنع  
فالصحة امر ثبوتي لاستحالة تقابل نفيين الثاني سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم  
توقفه على مصحح وليس كل حكم مفتقراً الى مصحح فان صحة كون الشيء معلوماً  
حكم ولا يفتقر الى مصحح وجوابه انه لو لم يفتقر الى مصحح اعم تعلقه الموجود  
والمعدوم وحيث لم يعم اقتضى مصححاً الثالث سلمنا توقفه على مصحح لكن لا نسلم  
صحة التعليل اصلاً فانه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال والواسطة بين الوجود  
والعدم ولا نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول بها  
وينفي التعليل العقلي وهذا السؤال لازم للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال  
ومن قال بها كالفاضي امكنه الاستدلال بها واجاب الشهرستاني عنه بان الشيخ  
وان لم يقل بالاحوال فانه قائل بالوجود والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم  
والخصوص ويرد عليه بانه وان قال بالاعتبارات العقلية فانه لم يقل بالتعليل  
ومعتمداً فيما تبطلون من اقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبني على  
التزام احكام العلة العقلية وقلتم ان الحدوث لا يكون علة لانه لا يعقل الا بالشركة  
بين الوجود والعدم والعدم السابق لا يجامع الوجود والعلة يجب مقارنتها للمعول  
وصحة الرؤية امر ثبوتي والامر العدمي لا يكون علة الامر الثبوتي ولا جزءاً منها  
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهر يته ولا العرض لعرضيته لما يلزم عليه من  
تعليل الحكم المتحد النوع بعلمتين مختلفتين وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يقال رؤى

لانه على صفة خاصة من كون اولون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية الرابع سلنا صحة التعليل لكن لم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وقولكم في جوابه انه لو لم يتوقف على مصحح لم حكمه المعدوم والموجود لا ينتج الا انه يتوقف على مصحح وهو اعم من العلة اذ قد يكون شرطاً فان الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل وليست علة لها وهو قوي الخامس سلنا صحة تعليله لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون الجوهر مرئياً مخالف لصحة كون السواد مرئياً ولو تساونا لقامت احدهما مقام الاخرى وللإضافة اثر في المخالفة وجوابه ان صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف بما تضاف اليه كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاته السادس سلنا انه مشترك ولكن لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات الالوان وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالمية والاقاديرية لا تميز باعتبار ذاتها وانما تميز باعتبار موجباتها من العلم والقدرة فلو عللنا العالمية بحقيقة تخالف العلم لزم قلب معقولها وذلك محال واما لزوم اللونية لخصوصيات الالوان فمسلم والممنوع قول الاخص علة للاعم السابع سلنا ان المشترك لا بد له من علة مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي والا لكان جنساً للواجب فيحتاج الى فصل ويلزم التركيب في ذات واجب الوجود جل وعلا كيف ومذهب الشيخ الاشعري انه مشترك بالاشتراك اللفظي وان وجود كل شيء هو عين ذاته وعلى هذا فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان يكون وجود البارئ تعالى علة لصحة رؤيته والجواب عسير على مذهب الشيخ وجوابه على الجملة التزام ان الوجود زائد على ماهية الوجود وان كان لا يفارقها وانه مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي

بدليل صحة انقسامه الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركاً  
 ولا يلزم ان يكون جنساً الا لو كان مشتركاً ذاتياً وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم  
 الذات على فهمه وهذا يتجه على اخيار الامام في الوجود ولا يتجه على رأي من  
 يقول الوجود نفس الموجود وان لم يكن تمام ماهيته كالقاضي وامام الحرمين الثامن  
 سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم ان لا مشترك سوى الوجود والحدوث  
 وحصر كم منحزم بالامكان او بالمركب منه ومن غيره وهذا منع قوى والاشتماد على  
 عدم الوجدان لا يفيد العلم ولا يمكن ابطال التعليل بالامكان او بالمركب منه ومن  
 غيره بان الامكان امر عديم فان الخصم يقول ذلك في صحة الرؤية ولا يتمتع  
 لتعليل العدمي بالعدمي قلت اجاب عنه بعض التمسائين في شرحه على عقيدة ابن  
 الحاجب بان قال يكفي المستدل بحث فلم اجد ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد  
 ابطال ما حصر من الاوصاف لا يوجب انقطاعه فيتعين ابطاله ثم ابطال عليه  
 الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن ومع غيره باستحالة التركيب في العلة  
 العقلية قلت ولا يخفى ضعفه فان قول المستدل بحث فلم اجد انما يحصل الظن  
 فقط فيصح قبوله في الامارات وما المطلوب منه الظن لا في البراهين وما المطلوب  
 منه العلم كسئلنا هذه وانما يصح الاستدلال بالسبر في مثل سئلنا اذا كان الحصر  
 قطعياً لدورانه بين النفي والاثبات والابطال قطعياً لكونه من الضروريات او ما ينتهي  
 اليها واين ذلك وما ذكره بعد مبني على هذا الاساس الذي بان انه داهمه على ان  
 ابطاله عليه الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن فاسد لانا نقول الممتنع وقوع  
 رؤية كل ممكن لاصحته ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه والمعلل بالامكان الثاني  
 لا الاول والله تعالى اعلم التاسع سلمنا ان لا مشترك سوى الحدوث والوجود لكن  
 لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قوله لا يعقل الا بشركة من العدم قلنا

لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المفيد بمسبوقية العدم والمسبوقية امر مقارن للوجود  
 وكيفية له وصفة الثابت ثابتة وجوابه ان الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة  
 والا لكانت حادثة ايضا ولزم التسلسل العاشر سلنا ان الوجود علة مشتركة ولكن  
 لم قلت انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع من توقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع  
 والحكم متوقف على ذلك الا ترى ان الحياة صحيحة لكثير من الاحكام كالذات  
 والآلام وغير ذلك والباري تعالى لا يصح وصفه بذلك وجوابه ان العلة العقلية  
 لا يصح فيها ذلك لانها تقتضي حكمها لذاتها فلا يصح وجودها بدونها كالعلم  
 والعالمية والحياة في جميع ما ذكره شرط لا علة الحادي عشر ما المانع ان يكون  
 الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة اليها والعلة انما تقتضي حكمها اذا وجدت في  
 محلها فان صحة خلق الجواهر محلل بإمكانها بالنسبة الى الله تعالى لان الخلق انما  
 يصح منه ولا يصح بالنسبة اليها وجوابه ان العلة العقلية لا يتخلف حكمها عنها  
 بحال وقدرتنا لا تؤثر وقدرة الباري تعالى مؤثرة ونسبتها الى سائر الممكنات  
 نسبة واحدة ولذلك قلنا ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجد لها وليس  
 للبعد قدرة على ايجاد ممكن البتة الثاني عشر ان هذه الحجة تنتقض بالوجهين  
 اللذين ذكرهما الامام الفخر وقد تقدمنا وزادت اليه شمسية سوء الاوهو ان الرؤية  
 لو تعلق بالوجود لما ادر كنا اختلف الاشياء وجوابه اننا اذا شاهدنا شيئا علمنا  
 وجوده وتبعه العلم بتمييزه قال ابو هاشم الرؤية تتعلق بالاخص ويتبعه العلم  
 بالوجود الاعم قال وما ذكرناه ادخل في قضية العقل فان العلم بالاخص يستلزم  
 العلم بالاعم ولا ينعكس قلنا نحن لا ندعي ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل  
 نقول ان علم ذلك في بعض الاشياء فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان الرؤية  
 تتعلق بالاخص ثم يتبعها العلم بالوجود كيف يصح منه مع زعمه ان اخص

وصف الشيء حال نفسية وقوله كما ان الحال لا موجودة ولا معدومة فهي  
لا معلومة ولا مجهولة وعني به انها لا تعلم على حياها واذا لم تكن معلومة على حياها  
فكيف تكون محسوسة وكل محسوس معلوم وقوله انا ننقل من ادراك الاخص  
الى ادراك الوجود الاعم لا يستقيم مع دعواهم ان الوجود عرض يفارق فانهم  
اثبتوا الماهيات متقررة في العدم بدون الوجود والعلم بالاخص انما يستلزم العلم  
بالاعم الذاتي اولازمه لا العرض المفارق قلت واقتصرنا في هذه العقيدة على  
احد هذه الاعتراضات وهو السابع منها و بالله تعالى التوفيق

(ص) ومعمد من احالها من المبتدعة انها تستدعي الجهة والمقابلة وهو  
باطل لان ذلك مفرع على انبعاث الاشعة فنتصل بالرئي وذلك لو صح لوجب  
ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته وهو باطل على الضرورة

(ش) الاشعة عندهم أجزاء مضيئة تنفصل من العين وثبت بالرئي  
فيرى بشرط ان يكون في مقابلة الرئي ويشترط انتفاء القرب والبعد المفرطين  
وانما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة المتصل بالرئي ويسمونه  
قاعدة الشعاع ويسمون المتصل منها بالناظر منبعث الشعاع وقالوا ان قاعدة الشعاع  
اذا لاقت جسماً صقيلاً لا تضرس فيه كالمرآة لم تثبت به بل تنعكس الى الرئي  
فيرى نفسه وقالوا وانما لم يرد داخل الجفن للقرب المفرط فلماذا قالوا لا يصح ان  
يرى جل وعز لا استحالة اتصال الاشعة به لانها انما تتصل بالاجسام والاجرام  
ولا استدعائها جهة تنبعث اليها والله جل وعلا ليس يجرم ولا في جهة واهل الحق  
رضي الله عنهم يقولون الادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خاق في  
جزء من العين سمي ابصاراً وفي جزء من القلب يسمى علماً وفي جزء من الاذن  
يسمى سمعاً وفي اللسان يسمى ذوقاً وفي كل الجسد يسمى حساً واختصاص خلقه

بهذه المحال انما هو بحكم العادة وكذا اختصاص بعضها بان يكون المدرك في جهة  
 وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بحكم العادة ويجوز ان تُخرق العادة  
 فيتعاقب بما هو قريب جدا او بعيد جدا بل بما ليس في جهة كما جرت العادة بذلك  
 في العلم (قوله) وذلك لوصح لوجب الخ هذا من جملة ما رددت به عليهم القول  
 بانبعث الاشعة وهو انه لو كانت الرؤية بانبعث الاشعة لزم ان لا يرى الانسان  
 الا قدر حدقته اذ لا تسع حدقته من الاشعة اكثر منها لكنه يرى دفعة  
 اكثر من ذاته كلها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدقته فدل على ان الرؤية  
 ليست بما يزعمون من انبعث الاشعة

(ص) قالوا انما يكون ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو مضيء فأعان  
 على رؤية ما قابله كالبلور المعين باشراقه على رؤية ما فيه قلنا فيلزم ان لا يرى  
 من الهواء الا قدر حدقته وايضاً فنحن نرى والهواء مظلم ما نرى والهواء مشرق  
 (ش) يعني انهم اجابوا عما ألزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من  
 حدقته بان منعوا الملازمة ومستندهم انه انما يرى الكثير لان أجزاء الهواء مضيئة  
 فيتصل الشعاع بها وهي تتصل بالسما فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصل  
 الشعاع به وهو جسم لطيف مضيء متصل بما فيه فيرى ما فيه ويرد عليهم بأنه  
 لو كان كذلك لزم ان لا يرى الكثير من السماء وغيرها حين يكون الهواء مظلماً  
 بالليل مثلاً وايضاً فما باله رأى من الهواء نفسه اكثر من حدقته مع ان الشعاع  
 انما اتصل ببعضه

(ص) ومما ينقض عليهم عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به  
 ولا يناله من ذلك وحده الا ما يناله مع غيره ورؤية الكبير مع البعد صغيراً مع  
 اتصال الشعاع والمقابلة بجميعة



(ش) يعني انه مما ينتقض عليهم ادعاءهم وجوب رؤية ما اتصل به الشعاع الجوهر الفرد اذا كان في سمت الشعاع فانه لا مانع على زعمهم من اتصال الشعاع به بدليل انها تتصل به عند اجتماعه مع غيره ولا يناله من الشعاع عند الاتصال الا ما يناله عند الانفصال فكان يجب على قولهم ان يرى عند الانفراد مع انه لا يرى وكذا ينتقض مذهبهم برؤية الكبير مع البعد صغيرا مع ان شرط الرؤية على زعمهم موجود وهو اتصال الشعاع والمقابلة لجميعة

(ص) قالوا انما ذلك لان الشعاع نفذ من زاوية حادة لثلث قاعدته المرئي فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا قائمة ومعلوم انه اصغر مما يقوم عليها من سائر الخطوط فزيادة ذلك البعد لغيره منعت من رؤية طرفي المرئي قانا فيلزم اذا انتقل المرئي الى مقدار تلك الزيادة من البعد ان لا يرى والمشاهدة تكذبه

(ش) يعني انهم اجابوا عما نقض عليهم من رؤية الكبير صغيرا بأن قالوا لان سلم استواء نسبة أجزاء الكبير مع البعد الى الرائي حتى يلزم ان يراه على حاله كبيرا وذلك لان الجزء الواقع في وسط المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفيه وبيانه انه اذا خرج خطان شعاعيان متوهمان كساقى مثلث ونفرض ان قاعدة هذا المثلث اي الخط الذي يقوم عليه ذانك الساقان جسم المرئي البعيد فيكون هذان الساقان على طرفيه وخرج من نقطة العين خط اخر قسم ذلك المثلث نصفين وقام بوسط تلك القاعدة فانه تحدث فيه زاويتان قائمتان ويكون كل واحد من الخطين الواقعين على الطرفين وترا للزاوية القائمة وقد تبين في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فاخطان الواقعان على الطرفين اطول من الخط الواقع على

وسط الجسم المرئي فتكون الاجزاء التي وقع عليها الطرفان ابعد عن البصر من  
الاجزاء التي يقع عليها الخط الاوسط فنسبة الاجزاء اذن ليست متساوية في  
القرب والبعء فلذلك صح ان يرى بعض الجسم دون بعض فيرى الكبير صغيرا  
وهذه صورة المثلث

اجابهم اهل السنة رضي الله عنهم بانه اذا كان البعد الحاصل  
بين المرئي والناظر قدر مائة ذراع مثلا والذي بين طرفيه



زائد على المائة قدر ذراع فكان يجب عليه اذا انتقل ذلك الجسم الكبير الذي  
رؤى صغيرا الى مسافة الطرفين وهي مائة ذراع وذراع ان لا يرى البتة كما لم  
ير الطرفان الكائنان في تلك المسافة لكن المشاهدة تكذب ذلك فبطل ما ذكره

(ص) ومما ينقض عليهم رؤية الاكوان مع ان الاشعة لم تتصل بها  
قالوا المرئي ما اتصلت به او قام بما اتصلت به قلنا فيلزم ان ترى الطعوم والروائح

لقيامها بما اتصلت به قالوا انما ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا فها هو البعيد يرى دون لونه  
(ش) هذا مما ينقض عليهم قولهم بأن سبب الرؤية اتصال الاشعة

بالمرئي وانه انما يرى ما اتصل به الشعاع وهذا قول الاقدمين منهم فقبل لهم قد  
رويت هيئة الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان

والاشعة لا تتصل بها اذ الاشعة اجسام والعرض يستحيل عليه مماسة الاجسام  
له فأجابوا بالرجوع عن قولهم الاول وقالوا المرئي ما اتصل به الشعاع او قام بما

اتصل به الشعاع والاشعة لا تتصل بها فقبل لهم فيلزم ان ترى الطعوم والروائح  
لانها قائمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما نقول ما قام به الشعاع يرى اذا كان مما

تجاوز رؤيته وهذا الذي اوردتم عندنا لا تجوز رؤيته فقبل لهم فالجسم اذا كان  
بعيدا يرى ولا يرى لونه وانما يرى على زعمكم لاتصال الشعاع به واللون قائم به

وهو مما يجوز ان يرى اتفاقا بيننا وبينكم

(ص) ومما ينقض عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من  
الطير اذا علا في الجو ورؤية النار على البعد دون ما دونها وايضاً الانبعاث انما  
يكون عن اعتماد الى جهة والسبر يبطله

(ش) يعني مما ينقض قولهم برؤية ما اتصل به الشعاع انما نرى قرص  
الشمس ولا نرى الجوارح التي بيننا وبينها اذا تعالت في الجو ونرى في البرية  
النار من بعد ولا نرى ما بيننا وبينها مع ان الشعاع لم يتصل بقرص الشمس ولا  
بالنار الا بعد ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا كله يدل على بطلان  
انبعاث الاشعة وان اتصالها سبب للرؤية وايضاً مما يبطل انبعاث الاشعة في  
الرؤية ان انبعاثها لا يكون الا باعتماد عليها والرأي لا يحس في عينه اعتماداً فان  
قالوا حركة الاجفان توجب خروجها لحفتها فادنى اعتماد يخرجها قيل الرأي  
يرى ولا يحرك شيئاً من عينه ولو سلم ذلك فجهات الاعتماد بحسب السبر  
منحصرة في الجهات الست فاذا خص الاعتماد بجهة منها لزم ان لا تبعث الاشعة  
الى غيرها فلا يرى سوى ما في جهة واحدة لكننا نرى دفعة ما في الجهات الست  
فبطل ما تخيلوه

(ص) ثم لزوم المقابلة يبطل برؤية الانسان نفسه في المرآة والماء قالوا لم  
نتثبت الاشعة فيها لعدم التضريس فانعكست الى الرأي قلنا فيلزم ان لا يرى  
المرآة والماء لعدم قاعدة الاشعة فيها قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه فيها  
قلنا فيلزم ان لا تبعث بعده

(ش) يعني انه مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الانسان نفسه  
في المرآة والماء ومحال ان يكون مقابلاً لنفسه اجابوا باننا نشترط ان يكون المرئي

مقابلا او في حكم المقابل والرأي في هذه الصورة في حكم المقابل قالوا لان  
 الشعاع للمالقي جسما صقيلا لم يثبت به فانعكس الى الناظر فرأى نفسه ورد  
 عليهم بانه يلزم على ما ذكره ان لا يرى الماء ولا المرآة اذ قاعدة الاشعة التي  
 باعتبارها صح ادراك المرئي لم تتحقق اذ لا تثبت لها فيها لعدم التضريس كما  
 زعموا فيلزم على قولهم ان يرى نفسه ولا يرى المرآة ولا الماء وهو خلاف الحس  
 وأجاب الحكماء عن الالزام باعتبار اشتراط المقابلة بان قالوا لانسلم ان المرئي في  
 المرآة والماء لم يقابل للرأي وتوهمكم ذلك انما جاء من اعتقادكم ان المرئي فيها  
 نفس الرأي ونحن نقول ان المرئي انما هو صورة منطبعة فيها موافقة لصورة الرأي  
 لا نفس الرأي ولا شك حينئذ ان تلك الصورة مقابلة للرأي أجاب أهل الحق  
 بأنه لو كان المرئي صورة منطبعة في جسمي المرآة والماء للزم ان لا تبعد تلك  
 الصورة ببعد الرأي منها ولا تقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي  
 المرآة والماء فوجب ان تثبت بشباتها فدل ذلك على ان المرئي نفس الرأي لاشي  
 ينطبع في المرآة والماء وكذلك يلزم لا تتحرك بمركته وهو ظاهر

(ص) ومما يلزم على اشتراط المقابلة أن لا يرى الرأي الا قدر ذاته اذ  
 لا يقابل ا كبر منها قالوا الشعاع اعان على ذلك قلنا قد تقدم جوابه

(ش) يعني أنه مما يرد عليهم في اشتراط المقابلة انه يلزمهم ان لا يرى  
 الرأي من الاجسام ما هو اكبر من جسمه لانه لا يقابل ا كبر منه فان قالوا الهواء  
 المضي الذي بينه وبين ذلك الجسم الا كبر مقابل لذلك الجسم الا كبر فأعان  
 على رؤيته قلنا فيلزم ان ما قابل من الهواء ذلك الجسم العظيم يكون مقابلا  
 للرأي ليعين بعد رؤيته على رؤية ما قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا عند  
 ذكر جوابهم عما ألزموه من عدم رؤية الانسان ا كثر من حدقته

(ص) ولو سلم ذلك كله فروؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة يهدم ما أصلوه وايضا فما ثبت من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب الكثيرة يمنع ما تخيلوه من الاشعة والموانع

(ش) لاشك انه مما يجب له سبحانه وتعالى كونه بصيرا يتعلق بصره بكل موجود كما سبق ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطا في الرؤية عليه وكذا يستحيل انبعاث الاشعة من ذاته العلية لانها اجسام لا تنفصل الا من اجسام وكذا يستحيل ان يقابله شيء لاستحالة الجهة عليه فبطل بهذا كل ما أصلوه من اشتراط بنية الحدقة المخصوصة وانبعثت الاشعة والمقابلة ومما يبطل ايضا قولهم رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو كانت الرؤية بانبعثت الاشعة لما وصلت مع هذا البعد العظيم وايضا فالحجب الكثيرة تردها لاسيما وهم قد قرروا ان من الموانع القرب والبعد المفرطين. ووجود حجاب كثيف بين الرائي والمرئي

(ص) واذا نقرر هذا فالبصر عند اهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بتعدد ما لم ير من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها وهل قام في العمي مانع واحد يضاد جميع الادراكات او موانع تعددت بعدد ما فاتت رؤيته من الموجودات فيه تردد

(ش) (قوله) عبارة عن معنى يعني لا عن انبعثت الاشعة كما نقول المعتزلة وقوله يقوم بمحل ما يعني لا انه يشترط بنية الحدقة كما نقوله المعتزلة فلو خلقه سبحانه في العقب او في اي محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى انما يقوم بجوهر فرد ولا اثر للجواهر المحيطة به فانه انما يقبل ما يقوم به من المعاني

بنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح ان تكون احاطة الجواهر شرطاً  
 في قيامه به اذ الشرط لا بد ان يوجد في محل المشروط والا لزم وجود المشروط  
 مع انتفاء شرطه (قوله) ويتعدد في حقنا بتعدد ما يعني ان بصرتنا يتعدد بحسب  
 تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علمنا وانه يتعدد في حقنا بتعدد المعلوم وقوله وما لم  
 ير من الموجودات فموانع يعني ان كل ما يجوز ان يدرك اذا لم يقم بالمحل ادراك  
 يتعلق به لزم ان يقوم بالمحل معنى بضاد ادراكه وهو المعبر عنه في اصطلاح  
 الموحدين بالمانع وهو ما خوذ من القاعدة التي سبق بيانها وهي ان القابل للشيء  
 لا يخلو عنه او عن ضده او مثله وتعدد تلك الموانع بحسب تلك الموجودات التي  
 لم تر ولا يلزم من تعدد الادراكات وتعدد موانعها قيام ما لا يتناهى عدده بالعين  
 لان ادراك البصر انما يتعلق بالموجودات والموجودات متناهية فادراكها وموانعها  
 متناهية وانكرت المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناه مانعاً وجملوا  
 المعنى على انتقاض البنية الا ابا الهذيل العلاف فانه اعترف بالمانع على الوجه  
 الذي نقوله غير انه يجوز عروء المحل عنه وعن الادراك وذلك باطل (قوله) وهل  
 قام في العمي مانع واحد الخ يعني انه مما اضطرب فيه ائمتنا ان العمي هل هو معنى  
 واحد بضاد جميع احاد الابصار كما يضاد الموت جميع احاد العلوم والادراكات  
 او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من احاد الابصار والاول رأي القاضي  
 والاستاذ والثاني هو التحقيق

(ص) \* فصل \* ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد وخلق  
 اعمالهم وخلق الثواب والعقاب عليها لا يجب عليه شيء من ذلك ولا مراعاة  
 صلاح ولا اصلح والا لوجب ان لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا اخروية  
 والافعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته

جل وعز وسعة علمه ونفوذ ارادته لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص  
 كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه فأكرم سبحانه من شاء بما  
 لا يكتيف من انواع النعيم بمجرد فضله لا لميل اليه او قضاء حق وجب له عليه  
 وعدل فيمن شاء بما لا يطاق وصفه من أصناف الجحيم لا لاشفاء غيظ ولا ضرر  
 ناله من قبله

(ش) مما يجب على كل مكاف أن يعتقد أن افعاله سبحانه وتعالى ذواتا  
 كانت او اعراضاً كان فيها صلاح العباد او لم يكن لا يجب عليه شيء منها هذا  
 مذهب اهل الحق وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعاة الاصلح للعباد وأوجبوا  
 اللطف وهو خلق الشيء الذي يوجب له مكاف ترجيح جانب الطاعة من غير ان  
 ينتهي الى حد الاجاء وأوجبوا كمال عقل من يريد تكليفه واقداره وازاحة  
 العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى انه لو أخل بذلك لكانت لهم  
 خصومة له ومطالبة بحقهم تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا ولقد صدق فيهم  
 قوله صلى الله عليه وسلم القدرية خصماء الله في القدر ثم دليل فساد مذهبهم  
 ودليل صحة ما يقول اهل الحق المعقول والمنقول اما المعقول فانه سبحانه فاعل  
 بالاختيار لا بالاجباب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب عليه فعل لما  
 كان مختاراً فيه اذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك ولان الموجب في حقه  
 ان كان قديماً لزم قدم الفعل وقد سبق لزوم وجوب الحدوث لما سواه جل وعز  
 وان كان حادثاً لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث وقد سبق استحالتها عليه فهو  
 سبحانه لا يتجدد له بفعل من الافعال كمال ولا بتركه نقص بل هو الكامل بذاته  
 وصفاته في ازله وفيما لا يزال وانما الافعال دلتنا نحن على معرفة وجوده وصفاته  
 على حسب ما هو مقرر والى هذا المعنى أشرت بقولي والافعال كلها خيرها وشرها

انخ وايضاً لو وجب عليه صلاح العبد لما كفه لما فيه من تعريضه للمعصية فان  
 قيل انما كفه ليثيبه قلنا هو قادر ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف ولو  
 وجب عليه الاصلاح لما خلق الكافر الفقير لان الاصلاح له ان لا يخلفه حتى  
 لا يكون معذباً في الدنيا والآخرة وايضاً الاصلاح للعباد ان يخلفهم في الجنة فلو  
 وجب عليه لما خالفهم في الدنيا وبالجملة لو وجب عليه الاصلاح لما وجدت محنة  
 دنيوية ولا آخروية وما احسن مناظرة وقعت بين الشيخ الاشعري والجبائي هي  
 مسألة مراعاة الاصلاح والاصح فقال الشيخ للجبائي ما تقول في ثلاثة اشخاص مات  
 احدهم قبل البلوغ والاخر مات بعد البلوغ كافراً والاخر مات بعده مؤمناً فقال  
 الجبائي أما الصغير ففي الجنة وأما الكافر الكبير ففي النار وأما الكبير المؤمن ففي  
 الدرجات العلى فقال له الشيخ ما بال الصغير قصر به عن درجة الكبير المؤمن  
 فقال له الجبائي لانه لم يعمل قدر عمله فقال الشيخ من حجته على مذهبكم أن  
 يقول يارب كان الاصلاح في حقي ان تكون أبقيتني حياً حتى اصل بالعمل الدرجة  
 العليا فقال الجبائي جوابه ان يقول الله تعالى له علمت انك لو بقيت على سن  
 التكليف لكسرت فتخلد في النار فالاصح في حقك موتك صغيراً كما فعلت بك  
 لسلامتك من الخلود في النار التي هي اعظم غنيمة فكيف وقد زدتك على ذلك  
 ما لا يكيف من نعيم الجنة فقال له الشيخ فاذن يقوم الثالث الذي مات كبيراً  
 كافراً بل وكل كافر من دركات لظى فيقول يارب كئنا نرضى منك بأدني من  
 مرتبة هذا الصبي فما بالناس لم تمتنا صغيراً قبل التكليف وقد علمت منا الكفر بعده  
 كما فعلت بهذا الصبي فبهت الجبائي ولم يقدر ان يجيب بكلمة فقال له الشيخ  
 رضي الله تعالى عنه وقف حمار الشيخ في العقبة ثم قال تعالى ان توزن احكام  
 ذي الجلال بميزان الاعتزال وأما المنقول فقولته تعالى لا يسأل عما يفعل وهم



يسألون وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ونحو ذلك مما هو  
كثير (قوله) فاكرم سبحانه من شاء الى آخره يشير الى ان الاعمال ليست علة  
عقلية لاستحقاق ثواب ولا عقاب لما عرفت من وجوب استواء الافعال كلها  
بالنسبة اليه تعالى وما ائيب عليه منها او عوقب فهو مجبض فضله تعالى او عدله  
وانما الافعال علامات مخلوقة لله تعالى بين الشرع ما اخنار سبحانه ان يدل عليه  
من غير ان يكون بينهما ربط عقلي وتسمية الثواب والعقاب جزاء لانها في صورة  
الجزء لسبق ما يدل عليهما شرعاً وقد ورد انه سبحانه يخلق لفضله النار قوماً  
يعذبهم بها وفضله الجنة قوماً ينعمهم بها من غير ان يتسبق عمل للفريقين

(ص) وكلا النوعين دال على سعة ما كره وانقياد جميع الممكنات لارادته  
وعدم تعاصيها على باهر قدرته كل منها واقع على ما ينبغي من جريه على وفق  
علمه وارادته من غير ان يتحدد له بذلك كمال او نقص لاحالاً ولا ما لا فالوجوب  
اذن والظلم عليه محالان اذ الوجوب يستدعي تعاصي بعض الممكنات والظلم  
يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي

(ش) مراده بكلا النوعين الثواب والعقاب اي اذا نظر الى الثواب وما  
احنوت عليه الجنة من دقائق النعم الخارقة للعوائد التي لم تخطر قط على بال والى  
مثلها من دقائق العذاب وما احنوت عليه جهنم من انواع العذاب التي لا تكيف  
كل ذلك لا يوجب له سبحانه تجدد كمال لذاته ولا لصفة من صفاته حتى يجب  
عليه ذلك بل كل كمال يليق به فلم يزل متصفاً به في الازل وما لا يزال ولا  
يوجب له فعله او تركه نقصاً حتى يستحيل عليه واما فائدتها بالنسبة اليها فهي  
مستوية في دلالتها لنا على وجوده تعالى ووجود صفاته العلية وسعة جلاله وعظيم  
جلاله بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقته تعالى الاضداد الا قوة علم بعظيم اختياره

وسعة ملكه وانه ليس مجبوراً على فعل من الافعال

× (ص) ومن هنا تعلم استحالة ان يكون فعله تعالى لغرض لانه لو كان له  
غرض في الفعل لا وجبه عليه والا لم يكن علة له فيكون مقهوراً كيف وربك  
يخلق ما يشاء ويختار وايضاً فالغرض اما قديم فيلزم قدم الفعل وقد مر برهان  
حدوثه او حادث فيفتقر الى غرض ثم كذلك ويتسلسل فيؤدي الى حوادث  
لا أول لها وقد مر برهان بطلانه وايضاً فالغرض اما مصلحة تعود اليه او الى فعله  
والاول محال لاستلزامه اتصاف ذاته العلية بالحوادث والثاني محال لعدم وجوب  
مراعاة الصلاح والاصح ولانه قادر على ايجاد تلك المصلحة الى العبد مثلاً من  
غير واسطة ولانه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه او بالتسلسل لنقل الكلام الى تلك  
المصلحة نفسها ×

(ش) يعني انك اذا عرفت استواء الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه مختار

في جميعها لا يجب عليه منها شيء لزم ان لا يكون له تعالى غرض في شيء منها اي  
لا علة لشيء من الافعال مشتملة على حكمة تبعثه على ايجاد ذلك الفعل او  
اعدامه بل هو جل وعلا مختار في كلا الامرين واستدل في العقيدة على هذا  
المطلب بأوجه الاول انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل  
واجباً عليه لا يتأتى له تركه وبيان الملازمة ان معنى الغرض ان يشتمل الفعل  
على حكمة تبعثه عقلاً على ايجاده بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل هذا معنى الغرض  
فيكون موجباً للفعل والا لم يكن غرضاً له علة فيه فقولي والا لم يكن علة له بيان  
للملازمة واما قولي فيكون مقهوراً فهو بيان للاستثنائية وهي قولنا لكنه لا يكون  
الفعل واجباً عايه لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره اذ المختار هو الذي يتأتى  
منه الفعل والترك والغرض ان هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى تركه وقد علمت

فيما سبق وجوب كونه جل وعلا مختاراً فبطل اذن ان يكون في فعل من افعاله  
 غرض بحمله على الفعل قال تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار » الثاني ان الغرض  
 اما ان يكون قديماً فيجب قدم الفعل والا كان الباري جل وعلا ناقصاً لفوات  
 غرضه او حادثاً فيحتاج هذا الغرض الى غرض حادث اذ هو من جملة الافعال  
 الحادثة ويلزم التسلسل وحوادث لا اوّل لها باطل وقد سبق برهانه الثالث  
 الغرض اما مصلحة في الفعل تعود اليه تعالى او مصلحة تعود الى خالقه والاول  
 باطل لانه يوجب اتصاف ذاته بالحوادث وقد مر بطلانه ويوجب ايضاً ان  
 يكون ناقصاً في ذاته وانما تكمل بافعاله والثاني باطل لما عرفت من عدم وجوب  
 مراعاة الصلاح والاصح عليه تعالى ولان غرض العبد انما هو حصول لذة له او  
 دفع ألم والله سبحانه وتعالى قادر على ايصال ذلك له بغير واسطة فعل وايضاً نقل  
 الكلام الى هذه المصلحة فنقول ما الموجب لخلقها ووجودها بواسطة الفعل فان  
 قيل لذات كونها مصلحة لزم تعليل الشيء بنفسه لانها صارت غرض نفسها وان  
 قيل لغرض زائد عليها نقلنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل وكما عرفت  
 وجوب نفي الغرض في افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه وما يذكره فقهاء  
 اهل السنة من علل الاحكام انما هو بالجمل الشرعي ورعيه تفضلاً لا بالحكم  
 العقلي وايجاب الاحكام ولهذا اعترض على ابن الحاجب قوله في اصوله في باب  
 القياس عند ما تعرض لذكر شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث وتؤوّل  
 بأن مراده الباعث للمكلف على الامتثال لا الباعث له تعالى على الحكم والحق  
 انها مع ذلك عبارة موهمة فيجب تجنبها وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة من  
 افعال الله تعالى موهمة للتعليل بالاغراض كقوله تعالى وما خاقت الجن والانس  
 الا ليعبدون فانه يجب تأويله فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة

مثلاً في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً وهو من الاستعارة  
التبعية على ما نقرر في فن البيان

(ص) قالوا اذا لم يكن غرض فالفعل سفة قلنا السفة عرفاً ما فعل مع  
الجهل بالعواقب او ترجيح اللذات الحاضرة حتى يفعل السفيه ما فيه ضرره او خفته  
وهو لا يشعر وأين هذا من فعل المتعالي عن تجدد كمال او نقصان الذي لا يعزب  
عن علمه شيء على الاطلاق في سرواعلان ❖

(ش) هذه شبهة من جهة المعتزلة القائلين بثبوت الاغراض الموجبة  
للافعال والاحكام وتقررها ان قالوا لو كان الفعل او الحكم واقعاً بغير غرض  
لازم السفة او العيب من صدرها منه لكنه تعالى حكيم يستحيل عليه العيب والسفة  
فيستحيل اذن ان يفعل او يحكم لا لغرض والجواب منع الملازمة وذلك ان السفة  
في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل حتى ان السفيه يفعل ما يضر به  
او يهلكه حالاً او مآلاً وهو لا يشعر او يشعر لكنه لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح  
من قضاء لذة حالية لا بقاء لها مثلاً على عقوبات عظيمة دائمة واما العيب فيطلق  
في العرف على فعل الشيء مع الذهول او عدم القصد وهذا كله لا لزوم بينه  
وبين نفي الغرض لانا نقول انه تعالى لا غرض له في الفعل مع ان افعاله كلها  
جارية على وفق علمه وارادته لا يلحقه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها بل  
هو الغني في ذاته وصفاته أزلاً وابداً فيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة اليه تعالى  
عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها وانقاذها فهي تقتضي العلم والقدرة  
وهما واجبتان له تعالى لا يفعل الشيء لغرض كما زعمت المعتزلة واذا فهمت هذا  
في افعاله فافهم مثله في احكامه فانها ايضاً جارية على وفق علمه لا يتطرق له من  
قبلها نقص كيفما وجهها على عبده وان فسرت المعتزلة السفة والعيب بنفي

الغرض سلمنا الملازمة ومنعنا الاستثنائية وقصارى الامر انا تمنع على هذا التقرير  
 اطلاق هذين اللفظين بالنسبة اليه تعالى لايهامها معنى يستحيل في حقه تعالى  
 وهو ما ذكرنا انهما يدلان عليه عرفا لما ذكروه من دلالتها على نقي الغرض  
 (ص) واذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال على بعض  
 بالنسبة اليه تعالى عرفت جهالة من تصور على الغيب ورأى ان العقل يتوصل  
 وحده دون شرع الى ادراك الحسن والتقيح عنده جل وعلا على انه لو سلم لهم  
 ذلك جدلا لم يجزم العقل بشيء من ذلك لتعارض اوجه من النظر في ذلك  
 متضادة فاننا لم نعرف وجوب الايمان ولا تحريم الكفران الا بعد مجيء الشرع  
 (ش) لما حقق ان مذهب أهل السنة ان الافعال كلها مستندة الى الله  
 تعالى ابتداءً من غير واسطة لا تأثير لغيره في شيء منها لزم ان الافعال كلها  
 مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته او صفته ولا يتصف بعضها  
 بالتقيح من حيث ذاته او صفته فلا مجال للعقل اذن في ادراك حكم شرعي لها  
 اذ لا سبب له على ما عرفت فليس الحسن شرعاً عند أهل الحق الا ما قيل فيه  
 افعولوه وليس التقيح شرعاً الا المقول فيه لا تفعلوه وتخصيص كل واحد منهما بما  
 اخنص به من الافعال لا علة له وقالت المعتزلة الافعال الاختيارية حسنة  
 وقبيحة من جهة العقل وزعموا ان منها ما يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق  
 النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران ومنها ما يدركه العقل بالنظر كحسن  
 الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يقف عن ادراكه الا بانباء الشرع  
 كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقضوا ان  
 الشارع في هذا النوع مخبر عن حال المحل لانه انشأ فيه حكماً قالوا كالحكيم  
 الذي يخبران هذا العقار حار او بارد ثم اختلفوا فذهب القدماء منهم الى ان

الافعال حسنة وقيحة لذاتها وقال قوم منهم هي حسنة وقيحة لصفة لازمة  
 كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضى عدم المفسدة وكالزنا المشتمل على  
 اخلاط الانساب المقتضى ترك تعاهد الاولاد وقال قوم منهم بالفرق بين  
 القبيح فهو قبيح لصفته والحسن فهو حسن لذاته وحجتهم ان الذوات كلها مستوية  
 والتميز انما هو بالصفات فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى وقال الجبائي  
 واتباعه الفعل يقبح او يحسن بوجه واعتبار كضرب اليتيم يحسن ان كان للتأديب  
 ويقبح ان كان لغيره والرد على الجميع ما مضى من كون الافعال لا تأثير للعباد  
 في شيء منها حتى يحسن عقلا طلبها منهم او النهي عنها وانما مرجع الاحكام  
 الشرعية الى بيان كون تلك الافعال امانة على ما جاءت عليه من ثواب او عقاب  
 او عدمها ولو اتصف الفعل بالحسن او القبح لذاته او لصفة لازمة لما كلف الله  
 الكافر بالايمان والتالي باطل بالاجتماع وبيان الملازمة انه تعالى علم ان الكافر  
 لا يؤمن فتكليفه بالايمان تكليف بمستحيل وهو قبيح عندهم وايضا لو كان الفعل  
 حسنا او قبيحا لذاته او لصفة لازمة لما اختلف بأن يكون تارة حسنا وتارة قبيحا  
 ولا اجتمع النقيضان في قول القائل لا كذب غدا صدق او كذب والبحث في  
 المسئلة طويل وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل (قوله) على انه لو سلم  
 ذلك جدلا لم يجزم العقل بشيء لتعارض اوجه من النظر في ذلك متضادة يعني  
 انه لا خفاء في فساد مذهب المعتزلة على اصول اهل الحق كما سبق وكذا ايضا  
 يستبين فساد مذهبهم في ان العقل يدرك حكم الشرع في الافعال وان لم يبعث  
 نبي على تقدير ان يسلم لهم جدلا اصل التحسين والتقيح عقلا لتضاد اوجه النظر  
 بحيث يستبين بها فساد رأيهم في ذلك فاننا لو نظرنا قبل مجيء الشرع في شكره  
 تعالى على انعامه علينا لكان العقل يقتضي عند المعتزلة ان شكره تعالى واجب

من غير ان يتوقف في ذلك على مجيئ شرع لان معرفته تعالى ومعرفة كونه منعا  
يدركها العقل بدون شرع وكذا يدرك بدون شرع شكر المنعم وقبح كفرانه  
فيدرك اذن وجوب الشكر وتحريم الكفران بدون شرع فيقال لهم هذا الشكر  
لو وجب قبل الشرع لكان له فائدة اذ ما لا فائدة له ليس بحسن حتى يجب  
لكن ثبوت الفائدة قبل الشرع باطل لان الفائدة فيه اما ان ترجع الى العبد  
النشأ كراو الى الرب المشكور وعودها الى العبد اما في العاجل او في الاجل  
والاقسام كلها باطلة اما بطلان عودها الى العبد عاجلا فلانه انما يحصل في العاجل  
التعب فقط واما بطلان عودها اليه اجلا لان العقل لا مجال له قبل الشرع في  
شيء من امور الآخرة اجماعا واما بطلان رجوعها الى الرب تعالى فلتعاليه  
جل وعلا عن ان يتجدد له كمال بل هو الكامل بذاته وصفاته الازلية والغنى عن  
الخلق واعمالهم فهذا الوجه من النظر العقلي يدفع وجوب الشكر ويعارض الوجه  
الذي اوجبه عندهم وهو ادراك كونه تعالى منعا فان قالوا لا نسلم انه ليس في  
الشكر فائدة قبل الشرع بل فيه فائدة للعبد وهو الامن من العقوبة التي يحتمل  
ثبوتها على تقدير الاعراض عن الشكر قلنا وكذلك يحتمل ان يعاقب على فعل  
الشكر من وجهين الاول انه اتعب فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف في  
ذلك بغير اذنه فصار كمن شكر ملكا اوصل له نعمة بأن يتعب عبيد الملك في أداء  
شكرها بغير اذنه فلا اشكال انه قد تعرض بنفسه بشكر الملك على هذا الوجه  
للعقوبة الثاني ان من اعطاه ملك جواد في غاية الجود كسرة صغيرة من خبز  
الشعير مثلا وله من خزائن انواع الاطعمة واجناس الاموال مالا نهاية له ولا  
ينقص بما يعطى منها ثم صار ذلك الفقير المحتاج يذكر الملك ويشني عليه في  
المخاقل على اعطاء تلك الكسرة من الشعير لاستحقاق العقوبة منه لاستهزائه بالملك

بطلان  
الرجوع

واستصغاره قدره حين يمدحه بما لا بال له عنده ولا شك ان نعيم الدنيا والآخرة كلها بالنسبة الى عظيم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلاله كلا شيء فقد بان لك بهذا ان دخول العقل الى طلب احكام الله تعالى في الافعال بميزان التحسين والتقييح دخول بميزان مائل ينقلب به صاحبه خاسئاً وهو حسير فالحق وقف ذلك على الشرع واللجأ في معرفته الى السمع فوجب البحث عن النبوة وتحقيق شروط الرسالة وهو الفصل الذي نشرع فيه الان

(ص) ✽ فصل ✽ ومن الجائزات ويجب الايمان به بعث الرسل الى العباد ليباغوهم امر الله سبحانه ونهيه واباحنه وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع لما عرفت ان العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما

(ش) لما فرغ من الالوهيات وما يتعلق بها شرع في النبويات ويختصر الكلام فيها في ثلاث مسائل الاولى في معنى النبوة والنبي والرسالة والرسول والثانية في حكم الرسالة والثالثة في اقامة الدليل على ثبوتها وما يتعلق بذلك . المسئلة الاولى في معنى النبوة والنبي لغة . النبوة في اللغة على وجهين مهموز وغير مهموز فاما في لغة من همز فهو مأخوذ من النبأ وهو الخبر ويحتمل ان يكون فاعيل بمعنى مفعول اي هو منبأ بالغيوب او بمعنى فاعل او مفعول اي هو منبأ بما اطعمه الله تعالى عليه ويصح ترك الهمزة في هذين الوجهين تسهيلاً واما في لغة من لم يهمز من أصله فهو مأخوذ من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع من الارض يقال نبأ الشيء اذا ارتفع فالمعنى على هذا ان النبي مرتفع على طور البشر باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى وليست النبوة صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة فانهم يرون التزكية والتخليّة صقلاً في مرآة النفس الى ان تنهياً لما لا تنهياً لا دراية غيرها وانما مرجع النبوة



الى اصطفاء الله تعالى عبدا من عبده بالوحي اليه فالنبوة عندنا هي اختصاص  
بسماع وحي من الله بواسطة ملك او دونه فان امر بتبليغه فرسالة فالمختص بالاول  
والثاني رسول فقط وبالاول نبي فالرسول اذن اخص من النبي مطلقا فكل  
رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقيل هما بمعنى وقيل بينهما عموم وخصوص بوجه  
فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي في من اوحى اليه من البشر ولم يؤمر  
بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحى اليه من الملائكة وبعث الى غيره وقيل هما  
متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع والتبويون هم الذين يحكمون  
بالمنازل على غيرهم مع انهم يوحي اليهم . المسئلة الثانية في حكم الرسالة مذهب  
اهل الحق ان الرسالة ممكنة بفضل مولانا جل وعلا بها واجبها المعتزلة عقلا على  
اصحابهم في وجوب مراعاة الصلاح والاصحح ومنعتها البراهمة عقلا ولا يخفى فساد  
المذهبين ان حقق ما مضى من بطلان اصل التحسين والتقبيح ومراعاة اصل  
الصلاح والاصحح فلا حاجة لنا الى التطويل بكثرة الحجج وقد اتضح الحق وصار  
نهارا . واما المسئلة الثالثة فنذكر ما يتعلق بها مع لفظ العقيدة وقولي ليلغوه  
عن الله الى آخره اشارة منه الى بعض فوائد بعثة الرسل وخص هذه الفوائد  
لانها مقصورة عليهم لا يمكن وصول العقل اليها بدونهم واما غيرها مما اوضحه  
من الاحكام العقلية وادلتها القطعية فقد يتوصل العقل بدونهم الى شئ منها  
لكن ظهرت الفائدة في هذا النوع وشبهه أنهم ارشدوا العقول الى الحق فيه  
بدون كبير تعب وفضنوها الى دقائق من الانظار لم تكن تستقل بادراكها وقطعوا  
معاذر الخلق من كل وجه ( قوله ) وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع الاشارة  
راجعة الى الامر والنهي والاباحة وخطاب الوضع هو الحكم على امر بأنه سبب  
او شرط او مانع لتلك الاشياء المذكورة فالسبب حكم الشرع على دخول الوقت

بأنه سبب لوجوب الصلاة والأمر بها وعدة المرأة بانها سبب لمنع النكاح وانعقاد البيع  
بأنه سبب لا باحة التصرف في المبيع ( وقوله ) ولا ما بينهما وهو ما ليس بطاعة  
ولا معصية كالمباح وخطاب الوضع اذ كل ذلك لا يعرف الا من قبل الشرع  
( ص ) وتفضل سبحانه بتأييدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وهي فعل  
الله سبحانه الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة متحدي به قبل وقوعه غير  
مكذب بعجز من ينبغي معارضته عن الاتيان بمثله /

ش ~~المعجزة~~ اسم فاعل مأخوذ من الاعجاز مصدر اعجز وعي لفظه اطلق  
على الآية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذكر امام الحرمين ان في  
اطلاق لفظ المعجزة عليها توسعا من وجهين احدهما ان اللفظ يشعر بحقيقة العجز  
ولا يصح ثبوت العجز لانه ان كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح  
لفظ العجز حقيقة عما ليس بمقدور وان كانت من جنس مقدور البشر فالعجز عندنا  
يقارن المعجوز عنه والمعارضة منتفية فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فقد توسع  
واطلق العجز على انتفاء القدرة كما يتسارع في الجهل ويطاق على انتفاء العلم الوجه  
الثاني في التوسع ان لفظ المعجزة يشعر بفاعل العجز والله تعالى هو فاعل العجز فسمى  
ما فعل العجز عنده معجزا مجازا وأما قوله وهي فعل الله سبحانه الخ فشرح هذا يستبين  
بيان ما احتراز منه بكل قيد من تلك القيود واليه الاشارة بقوله

( ص ) فاحتراز بالاول من القديم فليس فعلا لله تعالى فلا يكون معجزة  
ودخل فيه الفعل الذي تعلقته القدرة الحادثة به كتلاوة النبي صلى الله عليه  
وسلم القرآن فهو معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم دون غيره اذ غيره اذا تلاه  
انما يحكيه وليس هو الاخذ له عن الملك ودخل فيه ما لا تعلق به القدرة  
الحادثة كاحياء الموتى وتكثير الطعام وانقياد الحجر والشجر وغير ذلك وعين بعض

أصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع الثاني لا الاول فتكون معجزة القرآن على هذا في نظمه المخصوص واطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك دون سائر الناس وكلا الأمرين ليس هو من فعله ولا من كسبه وهذا الثاني اظهر والله أعلم (ش) يعني انه احترز بالشرط الاول وهو كون المعجزة فعلا لله تعالى من

ما لا يكون فعلا له تعالى كالصفة القديمة وانما لم يصح ان يكون القديم معجزة لعدم اختصاص بعض المتحدين به دون بعض ثم ذكرت قولين في اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح الارشاد ومثله بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن ونظير ذلك ايضا المشي على الماء والتخلق في جو السماء اذا وقع التحدي بهما فان تلك الحركات فعل الله تعالى وهي ايضا مقدورة للعباد بمعنى ان القدرة الحادثة تتعلق بها لا على سبيل التأثير وجعلها امام الحرمين معجزة من حيث فعلها الباري تعالى لا من حيث كونها مكتسبة ومال الى ان القدرة على ذلك معجزة واورد عليه بانه اذا وقع التحدي بنفس الحركة الخارقة للعادة فلا يمكن ان تكون القدرة معجزة وان كانت فعلا لله تعالى خارقة للعادة غير مكتسبة لان شرط ثبوت كون الخارق معجزة ان يكون مسبوقا بدعواه آية فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدى بها النبي وباقي العقيدة واضح

(ص) فان قلت قد يتحدى النبي بعدم الفعل كما قال عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وكما قال نوح عليه السلام فكيدوني جميعا ثم اقضوا اليّ ولا تنظرون فقد وقع التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان اعلامه واخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فعل الله خالقه له ومنهم من قيد هذا الاعتراض فزاد لادخال ما ورد من قوله في شروط المعجزة وهو فعل الله او ما يقوم مقامه

(ش) هذا سؤال يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا وذلك ان المعجزة قد تكون عدم فعل لا فعلا كالتحدي بالعصمة من اذاية الخلق في المثالين المذكورين فان المتحدي به عدم الفعل منهم كالضرب والقتل ومثله اذا قال المتحدي المدعي للنبوة آيتي ان لا يقوم احد من هذا الاقليم مدة ضربها ولاجل هذا السؤال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله المعجزة فعل او ما يقوم مقام الفعل أجاب ابن دهاق بالجواب الذي ذكرته في العقيدة وهو رد المعجزة الى العلم بذلك والاخبار به على وفق الواقع وأجاب امام الحرمين بان القعود المستمر على خلاف الاعتياد في مثل آيتي ان لا يقوم احد هو المعجز وكذا يقول ان الترك على خلاف المعتاد في المثالين الآخرين هو فعل وهو المعجز وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين احدهما ان التحدي لم يقع بما ذكر في الجوابين وانما وقع في الفرض بعدم الفعل الثاني وهو خاص بالامام انه لو تحدى نبي بان يعدم الله هذا الجبل العظيم لكان المتحدي به هنا عدما فان اجاب بان العدم الاضافي فعل توثر فيه القدرة كما يقول القاضي ومن تبعه وان العدم ليس بقطع الاعراض لم يستقم له ذلك لان رأيه ان العدم الطارئ لا يصلح ان توثر فيه القدرة فبطلت حيلته ولزمه اتباع تقييد الشيخ واما جواب ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو حسن لو سلم مما اشرنا اليه في الرد الاول وقد يجاب عنه بأن التحدي في المعجزة اما مطابقة وهو واضح او لزوما كالعلم والخبر في المثل المذكورة وفيه نظر (قوله) كالضرب والقتل مثال للفعل الذي وقع التحدي بعدمه

(ص) واحترز بقوله خارق للعادة من المعتاد فانه يستوي فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحر ونحوه وان كان سببه العادي نادرا خلافا لمن جعل السحر خارقا لكن لسبب خاص به ومن المعتاد ايضا ما يوجد في بعض الاجسام

من الخواص كجذب بحجر المغناطيس

(ش) انما اشترط كون الفعل خارقاً لعدم ثبوت الاعجاز بدونه وايضاً  
 فان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ومعتاد الوقوع لا يدل على ذلك لعدم  
 اختصاصه ولا يشترط كون الخارق معيناً من جهته اتفاقاً ( قوله ) ومن المعتاد  
 ما يوجد في بعض الاجسام من الخواص يشير الى ان المعجزة لا بد وان يعرى  
 وقوعها عن جميع الحيل المعتادة في الكثرة او الدور ولاجل ان هذا النوع النادر  
 من المعتاد ولا يدل على شيء اوردت البراهمة على هذه الشرطية بان قالوا قد  
 استقر في اذهان العقلاء ما توصل اليه الحكماء من العلوم كالطاسمات وأنواع  
 الحيل بجر الثقيل بالخفيف وقد اشتهر في اسرار الموجودات عجائب حتى ان من لم  
 يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فراه تعجب من ذلك في اول رؤيته  
 وقضي بانه مما يخالف العادات فما الذي يؤمنكم ان مدعى النبوة اطاع على علم  
 من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات ما اذا اتى به لمن لا يعرف ذلك عده  
 خارقاً والجواب انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجزات ونحن نعلم  
 قطعاً ان احياء الموتى وقاب العصي وبراء الائمة والابصر من غير معاناة  
 ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بفوص في هذه العلوم وقد تقترن  
 بالشيء قرائن تفيد العلم واليقين بان ما اتى به ليس من القبيل الذي ذكرتموه  
 وقد طرد الله عادته في حق انبيائه واصفيائه بانه يقطع عنهم الوهم ببعدهم عن  
 ارباب هذه العلوم فشخص يخرج الى شعب شعيب بحيث لا يتوهم فيه مخالطة  
 السحرة وآخر يخافه امياً يمنعه من المخالطة لارباب العلوم وتعلم الكتب وما كنت  
 تلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون فقرائن الصدق  
 المقترنة بما يرفع اللبس والمخالطون للانبياء الباحثون عن احوالهم والساعون في

ابطال دعواهم يجدون من احوالهم ما يحيل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح  
 بأنهم في عناد في انكار نبوتهم ومجدهم هذا مع ان في نفوس الاعداء والحسدة  
 ما يحرك الدواعي الى البحث والتفتيش والعادة تحيل ان يكون لشخص نسبة الى  
 ما ذكره الا ويعلم ويقرع به وبهذا تعرف الفرق بين المعجزة والسحر وهو ان  
 السحر له سبب عادي مرتبط به بخلاف المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر  
 بقوله امر خارق للعاد يطرد الارتباط بسبب خاص به قال وزعم القرافي انه غير  
 خارق للعادة وغرابته انما هو بجهل اسبابه لا كثر الناس كصنعة الكيمياء بعيد.

(ص) وبقوله مقارن لدعوى الرسالة مما وقع بدون دعوى او بدعوى

غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية

(ش) هذا الذي ذكرت مما تميز به المعجزة عن الكرامة وذلك ان

الكرامة وان كانت امرا خارقا للعادة فانها لا تكون مقارنة لدعوى النبوة وبهذا  
 يزول اللبس بينهما ومن أئمتنا من ذهب الى ان الفرق بينهما ان الكرامة لا تقع  
 عن اختيار وقصد من الولي بخلاف المعجزة والمراد بالاختيار والارادة هنا الشهوة  
 والتمنى اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده ومن الأئمة  
 من فرق بينهما بان كل ما وقع من الخوارق بمعجزة لنبي لا يقع كرامة لولي كاحياء  
 الموتى وابراء الائمة والابرص وقلب العصاحية وفاق البحر اطوادا والاستاذ  
 يصرح بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الاولياء وانما يجوز ما يجري مجرى  
 اجابة الدعوى كوجود ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به عباده ولا  
 يبالغ خوارق العادات وهو لا يزعمون ان قول النبي لا يأتي احد بمثل ما اتيت  
 به يمنع من وقوع شيء من معجزات الانبياء على ايدي الاولياء لئلا يؤدي الى  
 تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع بان تحدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما أتى

به على يد من يبغى معارضته ومناقضته ولا على يد منقر كذاب ويدل على هذا التقييد ان ظهور ما أتى به على يد نبي آخر لا يقدر في معجزاته اتفاقا ومذهب المحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره وبغير اختياره وان الفرق بينها وبين المعجزة ما قدمناه أو لا من دعوى النبوة وعدمها والولي انما يظهر على يده ما يظهر من الكرامات ببركة متابعتة للرسول والافتداء به فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع وعاضده واما الفرق بين الكرامة وبين السحر فهو ان الكرامة ظهور الخارق على يد عبد ظاهر الصلاح بخلاف السحر فان الخارق فيه انما يظهر على ايدي الكفرة والفساق لوحدهم الكرامة فقال هي عبارة عن ظهور خارق للعادة على يد عبد ظاهر الصلاح ليس بنبي في الحال ولا في المال نخرج بقوله على يد عبد ظاهر الصلاح السحر والاستدراج وهو خالق الخارق على يد الاشقياء كالرجال وفرعون والجهالة الضالين المضلين وبقوله ليس بنبي خرجت المعجزة وبقوله لا في الحال ولا في المال خرج الارهاص وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي كان ظهر في جبين عبد المطلب مأخوذ من الرهص بكسر الراء وهو أساس الحائط فاطلق على هذه العلامات الارهاص لانها تأسيس لقاعدة النبوة (قوله) كدعوى الولاية يعني على القول بجواز ادعائها وفيه خلاف

(ص) وبقوله متحدي به قبل وقوعه اي يقول آية صدقي كذا مما وقع بدون تحديه كالارهاص ونحوه او متحدي به لكن بعد وجوده  
(ش) التحدي هو طلب المعارضة وأصله من الحداء ان يتماهى فيه الحاديان ويقال تحديت فلانا اذا ماريتة ونازعتة للغلبة وهو هنا عبارة عن قول النبي آية صدقي كذا وليس من شرط التحدي ان يقول لا يأتي احد بمثالها بل

يكفي ان يقول آتي ان يفعل الله كذا فيفعله له ففي اجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم تعذر صدورها عن مثله اذا كان ينبغي معارضته لا بد منه لا لاجل التحدي بل لاجل ثبوت الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون مخصصة بنبي ولهذا شرط ان تكون خارقة للعادة واقعة على وفق دعواه فان المعتاد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به واذا كان لا بد من الاختصاص فالخارق الواقع قبل الدعوى تساوي فيه الاقوال وتكافأ فيه الدعاوي وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة ولكن لم يتحد به اصلا ثم المعجزة ان ادعت معينة فشرط المعارض مماثلته لها وان كانت غير معينة فقال سيف الدين الامدي اكبرا أصحابنا اشتراط المماثلة والذي اختاره القاضي ان المماثلة غير مشترطة وهو الحق وانما لم استغن بما قدمت من اشتراط كون المعجزة مقارنة لدعوى الرسالة عن هذا الشرط وهو التحدي بها لانها قد تقترن بدعوى الرسالة اي ولا يتحدى بها اي لا يدعيها آية صدقه

( ص ) وهل يجوز تأخير المعجزة عن موته قولان للاشعري وقال بالثاني ابوبكر الباقلاني وهو الظاهر فان حفظ ما نص عليه من احكام شرعه في حياته لا باعث على تلقيه منه

( ش ) هذه المسئلة انما تعرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم يأمر الخلق بمتابعته لجاز ذلك واما الرسول فاذا وصف شرعه وبلغه وقال آية صدقي ان يظهر بعد موتي من الخوارق كذا وكذا فهل يجوز ذلك صرح المعتزلة بمنع ذلك ووافقهم القاضي الا ان ما اخذه غير ما اخذ المعتزلة اذ المعتزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتقييح فقالوا لو تأخرت حجته الى بعد وفاته لكان في حال حياته لا يجب توقيره وتعظيمه والوفاء بحرمته ورعاية حق النبوة والرسالة له وذلك



منع للخلق من الرتب السنية والمقامات العلية وهذا لا يحسن ممن وجب ان يكون  
 حكيمًا لطيفًا راعيًا لصلاح البرية وابطال قولهم بوجهين احدهما من جهة ابطال  
 التحسين والتقيح ومراعاة الصلاح والاصح وقد سبق تحقيق ذلك الثاني على  
 تقدير تسليم هذا الاصل الفاسد لهم قد يقال لا يمتنع ان يكون صلاح بعض  
 الخلق في ذلك اذ قد يعلم الله من طائفة حسد الاحياء ومنافستهم واستحكام هذا  
 الخلق في قولهم ويزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم ويتلقون حينئذ ما يكون  
 منه بالقبول واكثر الكفرة والفجرة انما اوتوا من حسد وحب رياسة وانفة من  
 التبعية فلا يمتنع في المعلوم على أصل التحسين والتقيح ان يكون صلاح قوم في  
 تأخير المعجزة واما القاضي رضي الله عنه فقد يحتج بأن الرسالة مرجعها الى  
 تعلق الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون الآية لا تحقق الا  
 في وقت امتناع ما هي آية عليه ورد بأنه تبين بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ  
 ما باغه ولا يضر امتناع تعلق الخطاب عنه وجود الآية فانها تدل على ما سبق  
 من دعواه وقد جوزنا تأخير الآية الى زمن مضروب في حال الحياة فينتج ان  
 تأخر الى اجل مضروب بعد الوفاة فيستبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة  
 وربما احتج القاضي بأن القول بذلك يؤدي الى ابطال الكرامة اذ ما من كرامة  
 الا ويجوز على هذا ان تكون معجزة لنبي تأخرت بعد وفاة واجيب بان غايته  
 بطلان كون الكرامة دليلاً قطعياً على ولاية من ظهرت على يده لتطرق هذا  
 الاحتمال فيها ولا ريب انا نقول بموجبه فان دلالة الكرامة على الولاية ليست  
 قطعية ولو أمنا فيها من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجاً  
 ويكون من ظهرت على يده من اهل عداوة الله تعالى ومن سبق القضاء بأنه  
 لا ينتم له بالسعادة ولهذا كان الاولون لا يثقون بها بل لا يزدادون معها الا خوفاً

واحتج أيضاً القاضي بما اشرنا اليه في اصل العقيدة من ان تأخير ما يدل على الرسالة الى الوفاة قد تضيع معه فائدة البعثة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث لهم عادة على حفظ ذلك عنه وهو مردود لان قصاره استبعاد وجود الحفظ منهم اشرعه فلا يصلح ان يكون دليلاً على عدم الجواز على انه يمكن تدوينه على وجه يتأتى حفظه بعد موته هذا ان قلنا بان تكليف ما لا يطاق غير سائغ واما ان سوغناه فالامر في ذلك واضح وبالله التوفيق

(ض) وبقوله غير مكذب مما اذا قال آية صديقي ان ينطق الله يدي فنطقت بتكذيبه وفي تكذيب الميت المتحدي باحيائه قولان للقاضي وامام الحرمين واختار بعض المتأخرين عدم القدح في تكذيب اليد وشبهها لعدم التحدي بتصديقها

(ش) مذهب القاضي في تكذيب الميت الذي يتحدى باحيائه انه قادح لكن بشرط ان لا تطول مدته في عودته الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه ومذهب الامام ان ذلك غير قادح مطلقاً وحجته ان التحدي وقع بالاحياء وقد حصل وهذا حي ككفر والفرق عنده بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجماد ونحوهما ان نفس النطق في اليد والجماد مكذب وهو نفس الآية والنطق في احياء الميت هو المكذب وليس هو المدعي آية فافتراقا من جهة ان المكذب هو المدعي آية الصدق في احدى الصورتين وليس المكذب في الاخرى هو المدعي آية ورأى بعض المتأخرين وهو ابن دهاق في شرح الارشاد ان تكذيب اليد ونحوها لا يقدح ايضاً لما اشرنا اليه في الاصل من ان التحدي انما وقع فيه ايضاً بمجرد النطق وقد وقع والتصديق لم يقع التحدي به حتى يضر تخلفه قال المقترح والتحقيق في هذه المسئلة مبني على البحث في وجه دلالة المعجزة وانها لا تدل دلالة

المعقول وانما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة فاذا تمهد ذلك قلنا  
 في المسئلة ليراجع العاقل نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله منزلة  
 قوله لمدي النبوة صدقت هل يجده ضرورة ضد كون الآية الخارقة مكذبة  
 أم لا فاذا لم يجده علم ان المعجزة المستعقبة للعلم الضروري لم تحصل وهذا ما أخذ  
 الكلام

(ص) وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل دلالة عقلية او وضعية  
 او عادية بحسب القرائن اقوال اما على الاولين فيستحيل صدورهما على يد  
 الكاذب لما يلزم على الاول من نقض الدليل العقلي وعلى الثاني من الخلف في  
 خبره جل وعلا اذ تصديق الكاذب كذب والكذب عليه جل وعلا محال لان  
 خبره على وفق علمه فيكون صدقاً فلواتفى لانتنى العلم ملزومه وهو محال لما  
 عرفت من وجوبه فان قلت قد وجدنا العالم منا بالشئ يخبر عنه بالكذب قلنا  
 كلامنا في الخبر النفسي لا في الالفاظ لاستحالة اتصاف الباري تعالى بها والعالم  
 منا بالشئ يستحيل ان يخبر الخبر من قلبه الذي قام به العلم بخبر كذب على  
 غير وفق علمه غايته ان يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وايضاً لو اتصف  
 الباري تعالى بالكذب ولا تكون صفته الا قديمة لاستحالة اتصافه بالصدق مع  
 صحة اتصافه به لاجل وجوب العلم له تعالى فقيه استحالة ما علمت صحته

(ش) اعلم ان دلالة المعجزة لا يصح ان تكون من جملة الادلة السمعية  
 اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم اختلف الائمة  
 بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة اقوال الاول ان دلالتها عقلية واليه ميل  
 الاستاذ قالوا لان خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه وتحديه مع المعجز  
 عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل

اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل المعين على ارادته تعالى لذلك بالضرورة  
 وبالجملة فقد جعلوا التصديق في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه  
 المخصوص مع جواز ان يعري ذلك الخارق عن صفة التصديق بانعدام شرط من  
 شروط المعجزة فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كسائر صفات الافعال  
 الحادثة وقد علمت ان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن تقيضها الجائز يدل عقلا  
 على ارادة الناعل وهو الباري تعالى لذلك لما نقرر ان الطبيعة والعلة لا يخصصان  
 جائزا بالوقوع بدلا عن جائز يساويه واعترض على هذا القول بان التصديق  
 عندنا خبر عن الصدق وخبر الله تعالى اذلي لا يصح ان يكون حادثا ولا صفة  
 لحادث فلا يصح ان نتعلق به الارادة لانها كالقدرة لاتعلق الا بالمكن وقد  
 يجب بان التصديق الذي تعلقت الارادة هو التصديق لهذا الخارق اي خلقه له  
 دالا على خبره تعالى بصدق رسله فيكون خبره الدال على صدق رسله مدلولا  
 لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق لارادته جل وعز ويجب بان الكلام  
 فيه حذف مضاف اي الخارق بالشروط المذكورة يدل على ارادة الله تعالى  
 صدق التصديق اي صدق الرسل الناشيء عن تصديقه تعالى لهم بذلك الخارق  
 والله اعلم وقد قرر امام الحرمين ان المعجزة لاتدل دلالة الادلة العقلية من  
 حيث يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوة والدليل العقلي لا يصح ان يوجد  
 عاريا عن دلالاته وقال المقترح وهذه مغالطة فان الدليل ليس بمجرد وجود  
 الخارق بدون دلالة النبوة وانما الدلالة من حيث اجابة دعوى التحدي بالخارق  
 فبجرد الخارق لا يدل اذن فلم يكن هذا نقضا على من اجراها مجرى الادلة العقلية  
 الثاني ان دلالتها وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على معانيها قالوا لان المواضع  
 قد تعرف بصريح يدل على التواضع كما لو قال شخص لشخص ان فعلت كذا

فاعلم بذلك قصدي في طلبك ففعل ما واصله عليه فان من وقعت معه المواضعة  
 يفهم طلبه على حسب ما واصله عليه وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد  
 المتواضعين وبفعل من الثاني من غير ان يسمع كلامه فاذا قال شخص في محفل  
 يجلس ملك وقد تآزر مجلسه بجمع انا رسول الملك اليكم وأيتي ان يخرق عاداته  
 وهو برأى من الملك ومسمع ثم قال أيها الملك ان كنت صادقاً فاخرق عاداتك  
 وقم واقعد فأجابه الى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على ان خرق عاداته  
 بقيامه يدل على ارساله وظاهر كلام المقترح وكثير ان هذين الرأيين يرجعان  
 الى قول واحد وهو ان الدلالة عقلية وانما اختلفا في تقرير كونها عقلية والامر  
 في هذا قريب الثالث ان دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال على خجل  
 الخجل ووجل الوجل وخوف الخائف قالوا فان خالق الله تعالى لهذا الخارق على  
 هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى الرأيين الاولين يستحيل  
 عقلا صدور المعجزة على ايدي الكذابين اما على الاول فلما يلزم من نقض الدليل  
 العقلي بان يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير ذلك الدليل شبهة و يصير العلم الذي  
 استلزمه جهلاً مركباً وذلك قاب للحقائق ولا خفاء باستحالته وأما على الثاني وهو  
 المواضعة فلما يلزم من الخلف في خبره تعالى لان حكم المواضعة في الفعل حكم  
 الكلام الصريح ثم لما كان هذا يتوقف على معرفة استحالة الكذب على الله تعالى  
 ذكروا في بيان استحالة عليه أوجها اشرنا الى بعضها في اصل العقيدة احدها  
 للاستاذ والامام قالوا كل عالم يجد في نفسه حديثاً يطابق معلومه وهذا هو عين  
 الخبر الصادق والله جل وعلا عالم بالاشياء كلها على ما هي عليه فيكون كلامه على  
 وفق ذلك فاستحالة عليه الكذب وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه لانه  
 لا يكون في حقه الا عن جهل ما هو عليه ذلك الشيء وذلك في حق من عم علمه

ما لا يتناهى محال واعترض على هذه الحجة بما اشرنا اليه في الاصل وهو ان قيل  
 قد وجدنا العالم مناشي قد يخبر عنه بالكذب ولم يلزم من كذبه جهله فليس  
 العلم اذن ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل واجيب عنه بمنع ان العالم  
 بالشيء يخبر المحل الذي قام به العلم منه بالكذب والكذب الذي يوجد للعالم منا  
 انما هو في خبر لسانه اللفظي اما كلامه النفسي فلا يكون ابدا الا على وفق عقده  
 وغاية ما يجد في نفسه تقدير اخبار ووسوسة بالكذب لا الخبر بالكذب والا فانه  
 جل وعلا يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم والصدق بمحل والكذب بمحل  
 آخر ويستحيل عليه الوسواس والتقدير الحادثة الثاني من ادلة استحالة الكذب  
 عليه تعالى ان كل مخبر تجرد النظر اليه فانه يصح من العالم به ان يخبر على وفق  
 علمه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب ان لا يتصف بجائز وذلك يمنع ان يتصف  
 بضده الذي هو الصدق وفيه منع لما علمت صحته وهو محال الثالث قد ثبت  
 اتصافه تعالى بالكمال والصدق صفة كمال ضدها نقص والنقص على الله تعالى  
 محال فوجب كونه صادقا

(ص) واما ان دلالة المعجزة عادية بحسب القرائن فحيث حصل  
 العلم الضروري عنها بصدق الآتي بها فانه يستحيل ان يكون كاذبا والا انقلب  
 العلم الضروري جهلا ولم يجر سبحانه وتعالى عادته من اول الدنيا الى الان الا  
 بعدم تمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر ونحوه اظهر الله فضيمته عن  
 قرب فله الحمد على معاملته في ذلك ونحوه بحض الفضل والكرم ويجوز ان تظهر  
 المعجزة على يد الكاذب لو انخرقت العادة ولا يحصل حينئذ بها علم صدقه والا  
 لكان الجهل علما وتجويز خرق العادة عند حصول العلم بالصدق في حق المحق  
 لا يقدح في العلم اذ لا يلزم من جواز الشيء وقوعه الا ترى انا نجوز استمرار

عدم العلم مع علمنا ضرورة بوجوده اذ معنى الجواز انه لو قدر واقعا لم يلزم منه محال لذاته لا انه محتمل الوقوع

(ش) هذا الكلام في غاية الوضوح وحاصله انه يجوز على القول بان دلالة المعجزة عادية ان تظهر المعجزة على ايدي الكذابين ولا يكون العالم حينئذ حاصلا بنبوّتهم والا انقلب العلم جهلا الا انه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الامر فلم يظهر المعجزة قط على يد كذاب بل عاداته ان يفضح كل من اراد ان يبرز بمنصب النبوة وليس من اهلها هذا فيما علم بالاستقراء من عاداته تعالى فيما مضى واما في المستقبل فقد كفانا الله هذه المؤنة بحصول العلم القطعي بان النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فكل من ادعي بعده منصب النبوة فليس الا الاسلام أو السيف ولا يلتفت الى قوله ولا الى الحارق الذي يظهر على يده وقد الزم المعتزلة الاصحاب جواز صدور المعجزة على ايدي الكذابين من جهة اخرى وهي ان قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ولا يتعين في حقه مراعاة صلاح ولا اصلاح فما الذي يؤمنكم من خلق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوة ويكون المراد من ذلك اظهار الضلالات فاما القائلون بالرأى بين الاولين في وجه دلالة المعجزة فاجابوا على مقتضى الوجهين اما على الاول فقالوا نعم يجوز للباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة ذلك معها كما يجوز خلق السواد في محل معين ولكن لا مع وجود البياض والمعية في النقيضين محال والاضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال واما على الثاني وهو ان الدليل من جهة المواضع فقالوا يجوز ان يضل لا بالخلق في القول واذا كانت المعجزة تنزل منزلة التصريح بكلام ناص على التصديق فلا يصح الاضلال به لاستحالة الخلف في خبره تعالى فكذا لا يصح

الاضلال بما يدل على التصديق وان كان بحكم المواضع واما على الرأي الثالث وهو ان دلالة المعجزة عادية فأمر الجواب أيضاً سهل وهو ان آية صدق النبي صلى الله عليه وسلم حصول العلم لنا عن تلك المعجزة فاذا حصل انتفى معه احتمال عدم الصدق لان العلم لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه والا انقلب جهلاً وتجويزنا عقلاً كذب المحق الذي تيقنا صدقه لا يقدرح في العلم بصدقه لان معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلا عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال لان معناه احتمال وقوع الكذب في حقه تعالى وكثيرا ما نعلم وقوع أشياء علمنا ضرورياً مع تجويزنا عقلاً نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه لا يسترىب فيه عاقل وان كنا نجوز عدمنا بمعنى لو استمر عدمنا ولم نوجد اصلا لم يلزم منه محال لا بمعنى ان عدمنا يحتمل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا (قوله) في المحق الاولي تعلقه بخرق العادة اي تجويزنا عقلاً خرق العادة في حق المحق بمعنى لو كان الواقع في حقه الكذب بدلا عن الصدق الذي علمنا وقوعه في حقه كما علمت لما لزم منه محال لا يقدرح في علمنا بصدقه

(ص) واذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام لدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل ما اتوا به عن الله تعالى ويستحيل عليهم الكذب عقلاً والمعاصي شرعاً لانا مأمورون بالاقتداء بهم فلوجازت عليهم المعصية لكننا مأمورين بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء وبهذا تعرف عدم وقوع المكروه منهم ايضاً بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وبالله تعالى التوفيق

(ش) الكلام في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام في موضعين احدهما قبل النبوة والثاني بعدها اما حكمها قبل النبوة فالذي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة الى انه لا يمتنع عقلاً على الانبياء عليهم



الصلاة والسلام قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة وذهب بعض اصحابنا  
 الى انه يمتنع ذلك وهو مختار القاضي عياض على انه قال تصور المسئلة كالممتنع  
 فان المعاصي انما تكون بعد تقرير الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية الا من  
 الشرع وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اذ لا محال للعقل لكن دل السمع بعد  
 ورود الشرع على انهم كانوا معصومين قبل البعثة وذهب الروافض الى امتناع  
 ذلك كله عليهم عقلا قبل البعثة وواقفهم اكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبائر  
 منهم عقلا قبل البعثة ومعمد الفريقين التقييح العقلي لان صدور المعصية منهم  
 مما يحقرهم في النفوس وينفر الطباع عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضته الحكمة  
 من بعثة الرسل فيكون قبيحاً عقلا وقد سبق الكلام على فساد اصل التحسين  
 والتقييح العقليين واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من تعمد المكذب في  
 الاحكام لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يباغوناه عن الله تعالى فلو جاز تعمد  
 الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق واما جواز صدور الكذب  
 منهم في الاحكام غلطاً او نسياناً فمنعه الاستاذ وطائفة كثيرة من اصحابنا لما فيه  
 من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزة القاضي وقال ان المعجزة انما دلت  
 على صدقهم فيما يصدر عنهم قصداً واعناقداً قال القاضي عياض لا خلاف في  
 امتناعه سهواً او غلطاً لكن عند الاستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله تعالى  
 صدق عبدي وعند القاضي بدليل الشرع واما غير المذكور من المعاصي القولية  
 والفعلية فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة خلافاً لبعض  
 الخوارج واما اتيان ذلك نسياناً او غلطاً فقال الامدي اتفق الكل على جوازه  
 سوى الروافض وهذا الذي ذكره لا يصح بل اتفقوا على امتناعه فقال القاضي  
 والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ وطائفة كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل

العقل ايضاً واما الصغائر التي لاخسة فيها فجوّزها عمدا وسهوا الا كثرون وبه قال ابو جعفر الطبري من اصحابنا ومنعه طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمدا وسهوا قالوا لاخلاف الناس في الصغائر لان جماعة ذهبوا الى ان كل ما عصى الله به فهو كبيرة ولان الله امر باتباعهم وافعالهم يجب الاقتداء بها عند اكثر المالكية وبعض الشافعية والحنفية فلو جازت منهم المعصية لكننا ما مورين باتباعهم فيها قلت وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم فالحق ان افعالهم دائرة بين الوجوب والتدب والاباحة وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم وهو ان يقع منهم بحسب مقتضى الشهوة بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى وخوفهم منه واطلاعهم على ما لم يطلع عليه غيرهم لا يصدر منهم المباح الا على وجه يصير في حقهم طاعة وقربة كقصدهم تشريعه او التقوى به على طاعة الله ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة واذا كان اهل المراقبة من اولياء الله تعالى بلغوا في الخوف منه تعالى ورسوخ المعرفة ما منعهم ان تصدر منهم حركة او سكون في غير رضاه تعالى فكيف بانبيائه تعالى ورسله صلوات الله وسلامه على جميعهم

( ص ) ❁ فصل ❁ ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد علم

ضرورة ادعائه الرسالة وتحدي بمعجزات لا يحاط بها

( ش ) نظم الدليل في اثبات نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ان يقال نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وظهر الخارق على وفق دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول الله تعالى ينتج ان نبينا ومولانا محمدا صلى الله عليه رسول الله جل وعلا أما الصغرى فهي معلومة بالتواتر الذي ينقله الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم ضرورة على ما تقرر في اصول الفقه واما دليل الكبرى فقد تقدم في وجه دلالة المعجزة واعلم ان من المنكرين لنبوة نبينا ومولانا

محمد صلى الله عليه وسلم اليهود وهم فرقتان فرقة امتنعت من تصديقه لما تضمنته  
 شريعته من نسخ شريعة موسى صلى الله عليه وسلم وزعموا ان النسخ محال  
 وتمسكوا في احواله على ان النسخ يستلزم البداء وبعضهم تمسك في احواله على  
 النقل فقالوا ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا  
 بالسبت ابدا الفرقة الثانية تعرف باليسوية قالوا محمد عليه الصلاة والسلام  
 رسول لكن الى العرب خاصة والرد على من احوال النسخ للبداء ان يقال ما تعني  
 بالبداء ان عنيت ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافيا عليه عند شرع  
 الحكم الاول ولذلك نسخه فلا نسلم لزوم ذلك في النسخ فانه لو استلزم تصرفه  
 في افعال عباده بمنع ما اطلقه في وقت واطلاق ما منعه في وقت البداء لاستلزم  
 تصرفه فيهم بافعاله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ومن  
 الغنى الى الفقر ومن الفقر الى الغنى ومن الحياة الى الموت واذا لم يدل الثاني فلا  
 يدل الاول كيف ومن المعلوم انه لا يمتنع في الحكمة ان يأمر الحكيم مرصفاً  
 باستعمال الدواء في وقت ثم ينهه عنه في وقت آخر لعلمه بصلاحه في الحالين فمن  
 الحكمة نهيمهم عن القتال في اول الاسلام لقلتهم وايجابهم عليهم عند كثرتهم اذ  
 قال الله تعالى قاتلوا المشركين كافة هذا اذا نزلنا الى القول باعتبار الصلاح  
 والاصلاح والا فمعتقدنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم  
 يسئلون ثم نقول لليهود وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدي مع العجز عن  
 معارضة من تحدي عليه لا يخلوا ما ان يدل على صدق مدعي الرسالة اولاً فان لم  
 يدل لزم ان لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام على زعمكم وان دل  
 وجب تصديق محمد وعيسى عليهما السلام واما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضاً  
 اذ قد ثبت من نص التوراة ان الله تعالى قد قال لنوح عليه السلام حين خرج

من السفينة اني جاعل كل دابة ما كلاك ولدريتك واطلقت ذلك لكم  
كسائر العشب ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة اشياء كثيرة وفي  
التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرموا ذلك  
وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرموه وقد كان  
العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا ثم حرمه موسى عليه  
السلام ولم يكن الختان واجبا لذوي الولادة وقد اوجبه واما دعوى ان موسى  
عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا مما لقنه لهم ابن الراوندي وقد  
كان يعلم الفرق الشبه طلبا للدنيا ولا يخفى كذب هذا النقل اذ لو كان حقا لما  
ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا ومولانا محمد صلى الله  
عليه وسلم كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اذ قال  
لا نبي بعدي وايضا لو كان ذلك النقل حقا لكان اولى الازمنة بذكره والاحتجاج  
به الزمان الذي دعاهم فيه نبينا صلى الله عليه وسلم الى الاسلام وقد بالغوا حينئذ  
في اخفاء نوره جهدهم حتى غيروا صفته في كتبهم وفي غيرها ولم يحتج احد منهم  
بذلك مع شدة حرصهم عليه وتوفر الدواعي على نقله لو كان موجودا حقا واما  
اليسوية فاذا سلموا انه عليه الصلاة والسلام مرسل الى العرب خاصة لزمهم  
تصديقه في جميع ما أخبر به وقد أخبر انه رسول الى الكافة وانه مبعوث الى  
الاحمر والاسود فاقرارهم بنبوته ثم تكذيبه في انه رسول لجميع اهل الارض  
لا يخفى تناقضه لكل عاقل

(ص) وافضلها القرآن العظيم الذي لم تزل تفرع اسماها البلغاء بتضليل  
كل ديت غير الاسلام آياته وتحرك لطلب المعارضة على سبيل التمييز حمية  
اللسن المتوقدي الفطنة الاقوياء المعارضة نظما ونثرا الخائضين في كل فن من

فنون البلاغة طولاً وعرضاً بحيث لا تغلب عن معارضتهم اذ منع كلمة وان لم يعرض  
فيها بعجزهم فكيف وهم يسمعون في تعجيزهم صريح قوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله  
مفتريات ثم نزل معهم فقال فأتوا بسورة من مثله ثم صرح بعجز الجميع عنهم  
وانسهم مفترقين او مجتمعين فقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا  
بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ومع ذلك لم تتحرك  
انفتهم وهم المبولون عليها ومن عاداتهم أنهم لا يتماكون معها ضبط انفسهم عند  
ورود ادنى معارض يقدح في مناصبهم وان كان في ذلك حنف انفسهم فكيف  
بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم وتدب فيهم ديباً حتى انهم بها في كل واد  
يهيمون لكن القوم اخرسهم انهم احسوا ان الامر الهى لا يمكن مقاومته اما لانه  
ليس في طوقهم وهو الاصح او لصفرة وهما قولان ومن لم يستحي منهم وانتدب  
لمقاومة هذا الامر الهى كسيامة افتضع واتي بغرفة يتضاحك منها الى قيام  
الساعة ولو انهم نقل لهم القرآن نقل غيره من الكلام نقل آحاد لا يمكن الاعتذار  
عنهم بعدم الوصول كلاب امتلات بجماته وصحفه وشارة امره الارض كلها  
سهلها وجبلها بدوها وحضرها برها وبجرها مؤمنها وكافرها جنبها وانسها وتطاوات  
ازمنته على تلك الصفة قريباً من تسعمائة سنة افيستريب عاقل بعد هذا في  
كونه من عند الله جل وعلا صدق به نبيه صلى الله عليه وسلم هذا مع ما فيه  
من الاخبار قبل الوقوع بالغيوب المطابقة ومحاسن علوم الشريعة المشتملة على  
ما لا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدنيوية والاخروية وتحرير الادلة والرد  
على المخالفين بالبراهين القطعية وسرد قصص الماضين وتزكية النفس بمواعظ  
يفرق في ادني بحارها جميع وعظ الواعظين هذا كله على يد نبي اُمي لم يخط قط  
كتاباً ولا حصلت له مخالطة لذوي علم ما يمكن بها تحصيل ادني شيء من ذلك

علم ذلك كله بالضرورة وما كنت لتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا  
لارتاب المبطلون

(ش) اعلم أن النبيينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم آيات ومعجزات  
كثيرة لا حصر لها والفرق بين الآيات والمعجزة ان الآيات تدل على صحة ما جاء  
به وان لم يتحد بها والمعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي ومعجزته العظمى التي  
تحدي بها على الكافة القرآن وقد أجمع المسلمون قاطبة على انه معجز واختلفوا في  
تعيين الوجه المعجز الذي به تحدى منه وان اشتمل على وجوه من الاعجاز فقال  
بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه ونظمه الخاص فقط وقال قوم اعجازه فصاحته  
وجزالاته فقط وقال امام الحرمين والقاضي اعجازه بالمجموع وقال قوم اعجازه  
بالصرفة عن معارضته وان كان في مقدورهم وهو قول لابي الحسن الاشعري  
وهو قول النظام من المعتزلة قال النظام كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل  
مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه في جملة عدم  
مناقضته في آياته وتصديق بعضها بعضاً وقال قوم اعجازه انبأؤه عن المغيبات فيما  
مضى وفيما هو ات وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين  
اعجازه انه قديم وقال قوم اعجازه بأنه عبارة عن الكلام القديم واحسن هذه  
الاقوال القول الذي اختاره القاضي وامام الحرمين فانه عليه الصلاة والسلام  
تحدى بسورة من القرآن وهي مشتملة على الامرين معا الجزالة والاسلوب الخاص  
وانما يتحقق الاتيان بمثلها عند الاتيان بالمشتمل على الوجهين معا قال الشاعر المقلق  
اذا جرد قصيدة بليغة ودعي الى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة بليغة أو نثر  
مرسل بالغ اقصى الفصاحة لم يكن الا تي بذلك معارضاً لها ولو اتي شاعر بمثل  
وزن شعره عارياً عن فصاحته وجزالاته لم يكن معارضاً له وهو نظير معارضته

مسيئة الكذاب له بترهاته التي يتضاحك منها وأما من ذهب الى ان اعجازه  
 بالصرفة فقد ذهب التنبية على ضعفه فانه لو كان لنقل عنهم شيء من ذلك فيما  
 مضى ولو نقل لوجد فانه مما تتوفر الدواعي على نقله وايضاً فلو كان اعجازه بالصرفة  
 لكان كونه في ادنى مراتب الفصاحة النسب لظهور اعجازه كيف ولا خلاف أنه  
 في أعلا مراتب البلاغة وأما من قال اعجازه في جملة بعدم التناقض فيه على طوله  
 وتصديق بعضه بعضاً فلا ننكر ان ما ذكره من اعظم دليل على انه من لدن  
 حكيم عليم ولذا وصفه تعالى بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه  
 تنزيل من حكيم حميد الا ان التحدي لم يقع بذلك وأما من قال اعجازه انبأؤه  
 عن المغيبات فلا ننكر ايضاً اشتماله على ذلك وانه من اصدق الآيات الا انه لم  
 يقع التحدي به اذ لا تحقق له في كل سورة والتحدي وقع بمطاق سورة وان لم  
 تشتمل على المغيبات وأما من قال اعجازه بموافقته لقضايا العقول فلا ننكر ايضاً  
 ان ذلك وصفه لكن التحدي لم يقع بذلك وأما من قال اعجازه لانه قديم فلا يصح  
 لانه ان أراد بالقديم ما دل عليه فقد سبق ان من شروط المعجزة ان تكون فعلاً لله  
 تعالى وان اراد العبارات الدالة فلا يخفى انها حادثة وأما من قال اعجازه انه  
 عبارة عن الكلام القديم فلا يصح ايضاً فانه لا يمتنع ان يعبر بالكلام القديم بلفظ  
 غيره معجز واذا تقرر أن المعجز على المختار المتحدي به البلاغة وان التحدي قد  
 استقر بالآتيان بسورة فقد قال بعض اصحابنا هذه السورة هي المشتملة على أي  
 التعجيز وهذا ضعيف لان لفظ السورة فيها منكر مطلق فلا يقيد بمثلها قدراً وقال  
 الجمهور من اصحابنا يكفي اقصر سورة كالعصر والكوثر والذي ارتضاه القاضي في  
 كتاب النقص وارتضاه ابو اسحاق ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام  
 بحيث يتبين فيه تفاضل ذوي البلاغة وهذا لا يتبين الا فيما طال من السورة

بعض الطول قال وهذا لا ينضبط بحروف وكلام وانما يصار في مثله الى المتعارف  
 بين اهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم وقد اعترض بعض اهل الزرع والضلال  
 على معجزة القرآن فقال انكم زعمتم ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه  
 وبلاغته ثم اختلفتم اختلافا كثيرا على ما نقلتموه من تفاصيل الاقوال في ذلك  
 فان من يزعم ان ذلك هو النظم فقط فقد انكر كون الفصاحة والجزالة فيه  
 معجزة وبالعكس ومن زعم انه الصرف فقد انكر الوجهين جميعا ومن قال بغير  
 الصرف فقد انكر كون الصرف معجزا وحق المعجزة ان تكون ظاهرة للكل بحيث  
 لا يستراب فيها البتة والجواب ان عجز الخلق عن معارضته بسورة من مثله معلوم  
 ظاهر لا يستراب فيه البتة ولم يخالف فيه احد وبهذا يعرف كونه معجزة  
 والاختلاف بعد ذلك في وجه اعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجزة ولا في  
 عدم ظهور ذلك وانما هو خلاف في تحقيق الوجه الذي جاء منه الاعجاز وقد بينا  
 في اصل العقيدة عجز البغاء عن معارضته بيانا شافيا لا يحتاج الى شرح ( قوله )  
 الاقوياء العارضة هي القوة والقدرة على الكلام ( قوله ) واتي بمخرقة اي مضحكة  
 وحق لدالتها على خرفه وهذا كقوله عند ما سمع سورة الفيل الفيل ما الفيل  
 وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وان ذلك في خلق ربنا  
 لقليل والواو في قوله وثيل للعطف والثيل الذكر وحكي عنه ما هو اسخف من  
 هذا مما هو معروف مشهور ( تنبيه ) قال ابن التلمساني الفصاحة عبارة عن  
 دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالة على  
 معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص في  
 ترتيب الاقوال بعضها مع بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في  
 مواردها وذلك انواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة قلت والمشهور



بين البيانيين ان انفصاحة يوصف بها الكلمة والكلام والمنتكلم فمعناها في الكلمة ان تكون خالصة من تنافر الحروف احترازا من نحو قوله . غدايره مسانشزرات الى العلا . والمحكم في ذلك الذوق السليم ومن الغرابة احترازا من قوله ما لكم تكا كاتم علي ككتكا ككتكم على ذي جنة افرقعوا عني ومن ضعف القياس احترازا من قوله . الحمد لله العلي الاجل . اذ قياسه الاجل بالادغام وبعضهم يزيد وان تكون غير مكروهة في السمع احترازا من قوله . كريم الجرشي شريف النسب . واما معناه في الكلام فان تكون كلماته فصيحة على ما سبق لا تنافر بينها احترازا من نحو قوله

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

سالم من ضعف التأليف احترازا من ضرب غلامه زيدا ومن التعقيد

المعنوي احترازا من نحو قوله

وما مثله في الناس الاممكا ابوامه حي ابوه يقاربه

واما معناها في المنتكلم فهو ان تكون له ملكة يقدر بها على التعبير باللفظ الفصيح عما يقصده من كلمة أو كلام واما البلاغة فلا يوصف بها الا الكلام والمنتكلم اما معناها في الكلام فهو ان يكون فصيحاً جارياً على ما يقتضيه الحال أي السبب الذي ورد الكلام لاجله كالكلام الوارد لدفع انكار منكر فانه يناسبه ان يؤكد بحسب مراتب الانكار والوارد لافادة خالي الذهن من الحكم الذي يناسبه ان يلقي اليه الكلام غير مؤكد والوارد لافادة من هو مشعر بالحكم شاك فيه يستحسن ان يؤكده الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر في هذه الثلاثة لعوارض تقتضي ذلك والاحوال وما يليق بها متمسعة جدا مقررة قواعدها في فن علم المعاني واما معناها في المنتكلم فهي ملكة يقدر بها على التعبير

بكلام بليغ فعلم من هذا أن البلاغة اخص من الفصاحة فكل بليغ فصيح وليس كل فصيح بايغا وقد تطلق احدهما على الاخرى توسعا وللبلاغة طرفان اعلا وهو الاعجاز والمحكم فيه الذوق وادنى وهو ما اذا بدل عن حالة التحقق عند البلغاء بأصوات الحيوانات وبيئتهما مراتب لا تكاد تنحصر

(ص) ثم هذا الى ماله من المعجزات التي لا تحصى ثم الى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت أن تفصح بل افصحت قبل مبعثه برسالته خلقا وخلقاً ثم مع ذلك كله أكد الله تعالى صدقه بذكره باسمه وجميع وصفه في الكتب الماضية قال تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الاية واطلق السنة الاحبار قريبا من مبعثه بجميع ذلك حتى انه سبحانه بفضلهم مما أكد به زوال اللبس عن نبوته ان منع العرب قبله من التسمي باسمه الخاص به لا اناسا قليلا يسموا قريبا من مولده باسمه رجاء حصول النبوة لهم لما سمعوا من الاحبار ثم من عظيم فضل الله تعالى في ازالة اللبس انه لم يطلق لسان احد من اولئك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوة

(ش) يعني ان الدال على نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اشياء كثيرة كل واحد منها يصلح لان يكون دليلا مستقلا لو انفرد كيف وقد اجتمعت كلها فيه ومرجعها الى طريقين عقلي وتقلي اما العقلي فوجوه احدها معجزة بلاغة القرآن على ما سبق وثانيها انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن المغيبات فطابقت خبره فمنها ما ورد في القرآن العظيم ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فمنه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيفعلون وكان كما اخبر لان الروم غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى قل للمخالفين

من الاعراب استدعون الى قوم اولي بأس شديد وقد وقع ذلك لان المراد بقوم  
 اولي بأس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم وعند  
 آخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله  
 الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد بهم الصحابة  
 رضي الله عنهم بدليل قوله منكم و بدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا  
 وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وأما الذي ورد في الاخبار فمنه قوله عليه  
 الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين  
 هذا القدر وقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر  
 وهذا اخبار عن بقائهما بعده فكان ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام لعمار بن  
 ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله عنه يوم صفين  
 وهذا ايضا يدل على خلافة علي رضي الله تعالى عنه بعده وقوله عليه الصلاة  
 والسلام للعباس حين أسره العدو اهد نفسك انك ذو مال فقال لا مال عندي  
 فقال صلى الله عليه وسلم اين المال الذي وضعت عند ام الفضل وليس معك  
 آخر فقلت ان اصبحت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس  
 والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
 وأسلم ومنها اخباره عن موت النجاشي حين موته ونحو هذا مما هو كثير مشهور  
 الوجه الثالث انه عليه الصلاة والسلام قد باغ في الحكمة النظرية كعرفة الله  
 وصفاته واممائه واحكامه وفي الحكمة العملية وهي علم الاخلاق وسياسة البدن  
 وتدير أمر الخلق المبالغ العظيم الذي لا يمكن للعقلاء الوصول اليه في مئين من  
 السنين ووصل اليه بغتة من غير تعلم ولا مخالطة لاحد معروف بالعلم الوجه الرابع  
 انه نقل عنه معجزات كانشقاق القمر وتسليم الحجر وقيام الشجر وتسبيح الحصا

واحياء الموتى وتكثير الطعام القليل ونبوع المساء من بين اصابعه وحنين الجذع  
 وشكايه الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما لا ينحصر وهو مشهور  
 مستفيض في كتب الاحاديث وبعضه وصل التواتر الوجه الخامس الاستدلال  
 بسيرته واوصافه التي تواترت اليها وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول  
 عمره الى آخره فان احدا ما سمع منه كذبة قط وقد اعترف له اعداؤه بذلك  
 وايضاً لو صدر منه الكذب ولو مرة في عمره لنبذته اعداؤه بذلك وثانيها ترك  
 الدنيا والاعراض عن زخارفها على الدوام حتى ان قریشاً عرضوا عليه المال  
 والزوجة والرياسة لترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليها وثالثها كان في اعظم  
 الدرجات في السخاوة حتى انه سبحانه عاتبه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط  
 والشجاعة حتى انه لم يفر قط ولا تزحزح للفرار في معركة قط حتى في يوم احد  
 ونحوه مما عظم فيه الرعب ورابعها كان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى ان فصاحته  
 قد اعيت باغناء الخطباء من العرب العرباء ولذا قال صلى الله عليه وسلم اوتيت  
 جوامع الكلم وخامسها انه عليه الصلاة والسلام تحمل في أداء الرسالة انواعاً من  
 المشاق والمتاعب لا يثبت معها الا من هو على الحق من الله تعالى وهو مع ذلك  
 مصر على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور وسادسها  
 انه عليه الصلاة والسلام كان مع اهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقراء  
 والمساكين في غاية التواضع وسابعها ما كان عليه من حسن الخلق حتى انه  
 لا يزداد مع الغضب الا حلاً وثامنها حسن ذاته الكريمة وما اشتملت عليه من  
 المحاسن التي هي خرق عادة ولم توجد لبشر سواه وما احسن قول عبد الله بن رواحة  
 الانصاري رضي الله عنه في ذلك يشير الى محاسنه صلى الله عليه وسلم  
 خلقاً وخلقاً

لوم يكن فيه آيات مبينة لكان منظره ينبيك بالخبر  
ولهذا لما سلم ابو ذر رضي الله عنه عند رؤيته اياه قال لما رأيت وجهه  
عرفت انه ليس وجه كذاب ولا خفاء ان مجموع هذه الاوصاف بل بعضها  
لا يكون لغير الانبياء عليهم الصلاة والسلام واما النقل فهو نصه تعالى على نبوته  
في الكتب الماضية وذكر الانبياء له وايضا وهم على اتباعه وهذا الدليل وحده  
كاف بدون المعجزة فان شهادة من ثبتت نبوته لأحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت  
نبوته وان لم تظهر معجزة على يده وقد تواترت عن الاحبار الاخبار عن كتبهم  
وانبيائهم بنبوته قبل بعثته معينين اسمه وبلده وصفته وايضا فلم يزل نص نبوته  
والحمد لله موجودا في التوراة والانجيل والزبور الى الآن مع مبالغتهم في تبديلها  
وذلك يدل على الاعتناء بامرهم فيها وكثرة ترديد ذكره فيها على وجه لا يزيل  
جميعه التبديل وقد اطلع علماؤنا رضي الله عنهم على كثير من تلك النصوص فيما  
بايدي اليهود والنصارى من الكتب الآن فمنها ان في المصحف الخامس من  
التوراة التي بأيديهم الى الآن قال الله تعالى لموسى ابن عمران اني اقيم لبني  
اسرائيل من بني اخوتهم نبيا مثلك اجعل كلامي على فيه فمن عصاه انتقمت منه  
فقوله تعالى من بني اخوتهم نبيا يدل على ان هذا النبي ليس من بني اسرائيل فلا  
محالة انهم اما من العرب او الروم فأما الروم فلم يكن منهم نبي سوى ايوب عليه  
السلام وكان قبل موسى بزمان فتعين ان المراد بالاخوة العرب فالذي بشرت به  
التوراة اذن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قال بعض علماء قرطبة ناظرني  
يوما احد احبار اليهود واهل الذكاء منهم في هذا فقال هذا كله صحيح لا أجد  
فيه اعتراضا عليه غير انه قال تعالى ساقيم لبني اسرائيل ولم يكن محمد صلى الله  
عليه وسلم رسولا الا الى العرب فقلت له ما على وجه الارض من يجهل امر محمد

صلى الله عليه وسلم وانه قال بعثت لي الاحمر والاسود والحمر والعبد والذكر  
 والانثى وهذا كتابه ينطق انه مبعوث الى الخلق كافة قلت وليس في قوله تعالى  
 ساقيم لبني اسرائيل نبيا ما يقتضي المحصار بعثته لهم فقط اذ ليس فيه شيء من  
 ادوات الحصر وانما عينوا بالذكر لدفع ما يتوهمون انه لا يبعث اليهم من ليس  
 منهم ثم قال هذا العالم القرطبي فقال هذا الخبر ما يمكنني ولا غيري دفع ذلك  
 وبذلك اخبرنا اسلافنا اليهود عنه انه قال بعثت الى الخلق كافة الا فرقة من  
 فرق اليهود يقال لها العيسوية تقول بنبوته ومعجزاته وتكبر انه يبعث الى غير  
 العرب ولسنا على شيء مما هم عليه ثم عطف على يهودي الى جنبه وقال له نحن  
 قد جرى نشأتنا على اليهودية وتالله ما أدري كيف يكون الخلاص من امر هذا  
 العربي وفي التوراة ايضا جاء الله من جبل سيناء واشرق من جبل ساغين  
 واستعلن من جبل فاران ومعه جماعة من جبال فاران فمجيئه تعالى من جبل  
 سيناء عبارة عن مجيء امره وشرعه لموسى عليه السلام وانزاله التوراة عليه فيه  
 اذ عليه كلم الله موسى عليه السلام فهو على حد قوله تعالى في القرآن وجاء ربك  
 والملك صفاً صفاً واشراقه من جبل ساغين عبارة عن انزاله الانجيل على عيسى  
 عليه السلام واظهار دينه لان ساغين من جبال الروم واستعلانه من جبال فاران  
 عبارة عن انزاله القرآن وبعثه نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم منها اذ  
 لا خلاف أن فاران هي مكة وقد قال الله تعالى في التوراة ان الله تعالى اسكن  
 هاجر وابنها اسماعيل فاران وانظر تعبيره في التوراة عن ظهور شرع نبينا ومولانا  
 محمد صلى الله عليه وسلم بالاستعلان المؤذن بكمال الظهور فهو نظير قوله في  
 القرآن ليظهره على الدين كله وقال في التوراة ايضا لهاجر ام اسماعيل حين دعه  
 قد سمعت خشوعك في اسماعيل وستكون يده فوق يد الجميع ومعلوم ان اسماعيل

عليه السلام وولده لم تكن ايديهم الا تحت يد اسحاق لان في ولد اسحاق كانت  
النبوة فلما بعث الله نبينا ومولانا محمداً صلى الله عليه وسلم جعل يد بني اسماعيل  
فوق يد الجميع ورد النبوة فيهم فأغنناهم واعظمهم وبارك عليهم جدا كما قال  
في التوراة وفي الزبور التي بايديهم الان ذكر صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم  
وقال فيه ويجوز من البحر الى البر ومن منقطع الانهار الى منقطع الانهار وانه  
يخرا أهل الجزائر بين يديه على ركبهم ويجاس اعداؤه بالتراب وتأتيه ملوكهم  
بالقرايين وتسجد له وتدين له الامم بالطاعة والانقياد لانه يخلص المضطر البائس  
من هو أقوى منه وينقذ الضعيف الذي لا ناصر له ويرأف بالضعفاء والمساكين  
وانه يعطي من ذهب بلاد سبا ويصلي عليه في كل وقت ويدوم أمره الى آخر  
الدهر وفي الزبور ايضاً ان الله اظهر من صهيون اكليلاً محموداً فالاكليل كناية  
عن الرياسة ومحمود هو نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وفي الزبور ايضاً  
ليفرح اسرائيل بخالفه وبنو صهيون من أجل ان الله اصطفى لهم أمة واعطاهم  
النصر وشدد الصالحين منهم بالكرامة يسبحون الله على مضاجعهم ويكبرونه  
باصوات مرتفعة بايديهم سيوف ذوات شفرين لتنتقم من الامم الذين لا يعبدونه  
يوثقون الامم بالقيود واشرافهم بالاغلال فانظر من هذه الامة التي سيوفها ذوات  
شفرين ينتقم الله بها من الامم الذين لا يعبدونه ومن المبعوث بالسيف من  
الانبياء ومن الذين يكبرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم باصوات مرتفعة  
بالاذان وفي الزبور ايضاً نقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة  
بيمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحنك وفيه ايضاً يقول الله لداود عليه السلام  
سيولد لك ولد ادعي له ابا ويدعي لي ابناً فقال داود عليه السلام اللهم ابعث جاعل  
السنة كي يعلم الناس انه بشر فولد داود الذي ادعي ابناً لله تعالى هو عيسى عليه

السلام لانه من احفاد داود عليه السلام فاعلم كيف دعا داود عليه السلام  
 الله تعالى حين اقرعه ما اخبره به من شأن ولده عيسى عليه السلام ان يبعث الله  
 تعالى جاعل السنة وكاشف الغمة نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ليعلم الناس ان  
 عيسى عليه السلام بشر عبد الله تعالى وايس بابن الله وكذا قال المسيح في الانجيل  
 التي بايدي الكفرة اليوم اللهم ابعث البارقليط ليعلم الناس ان ابن الانسان بشر  
 وقال ايضاً في الانجيل الذي بايديهم عن يوحنا البارقليط لا يجيئكم ما لم اذهب  
 فاذا جاء ونج العالم على الخطيئة ولا يقول من تلقاء نفسه شيئاً ولكنه مما يسمع  
 بكمكم ويسوء بينكم بالحق وينبئكم بالحوادث والغيوب الى ان قال عنه  
 وسيعظمني ثم تمادى على وصفه بكلام بين وقال ايضاً هو يشهد لي كما شهدت  
 له وانا اجيئكم بالامثال وهو يا تيكم بالتأويل وفي الانجيل ايضاً ان المسيح قال  
 للحوار بين من ابغضني فقد ابغض الرب ثم تمادى الى ان قال فلا بد ان تهم الكلمة  
 التي في الناموس لانهم ابغضوني مجاناً فلو قد جاء النحمنا هو الذي يرسله الله اليكم  
 من عند الرب روح القدس فهو شهيد علي وانتم ايضاً لكنكم قديماً كنتم معي  
 هذا قولي لكم لكيلا تشكوا اذا جاءكم والنحمنا بلسان السريانية وهو بالرومية  
 البارقليط وبالغربية محمداً صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ايضاً عن المسيح انه  
 ضرب مثلاً للدنيا فقال مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرماً ومضى على ذلك  
 ثم ضرب مثلاً للانبياء ولنفسه في كلام كثير ثم لحمد صلى الله عليه وسلم وجعله  
 الموكل آخراً بالكرم وافصح عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال اقول انه  
 سيزاح عنكم ملك الله تعالى وتعاطاه الامة المطيعة العاملة ثم ضرب مثلاً بصخرة  
 فقال من سقط على هذه الصخرة سينكسرومن سقطت عليه سينهشم يريد بذلك  
 محمداً صلى الله عليه وسلم ومن ناواه وحوار به اظهره الله عليه وقال اشعياء النبي



عن الله عبدي الذي سرت به نفسي انزل عليه وحي فيظهر في الامم عدلي  
 ويوصي الامم بالوصايا لا يضحك ولا يصخب ولا يسمع صوته في الاسواق ويفتح  
 العيون العور ويسمع الاذان الصم ويحيي القلوب الغلف وما اعطيه لا عطيه  
 غيره احمد يحمد الله حمداً ثم اشار الى بلده مكة فقال لتفرح البرية وسكانها  
 يهللون الله على كل شرف ويكبرونه على كل رابية ولا يضعف ولا يغلب ولا يميل  
 الى الهوى ولا يسمع في الاسواق صوته ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصب  
 الضعيفة بل يقوي الصديقين وهو ركن للتواضعين وهو نور الله الذي لا يطفأ  
 ولا يخضم حتى يثبت في الارض حجتى وينقطع به العذر والى توراته ينقاد الحق  
 فانظر الى هذا التصريح بنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم من غير ما وجه  
 فمن ذلك قوله يوصي الامم وفي الانجيل ان المسيح قال اني لم ابعث الى جميع  
 الابتناس وانما بعثت الى الغنم الرابضة من نسل بني اسرائيل فلا يجوز ان يكون  
 الى الامم جميعاً غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وفي صحف جبقوق النبي جاء الله  
 من التين ونقدس من جبال فاران وامتلات الارض من تحميد احمد وتقديسه وملك  
 الارض بهيبته الى ان قال في آخره وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وفي  
 صحف اشعيا لتفرح ارض البادية العطشى وتبتهج البراري والقلوات لانها استعطي  
 باحمد محاسن لبنان وكمثل هذا احسن الدساكر والرياض وفي صحف اشعيا  
 ايضاً ات ايام الافنقاد وات ايام الكمال ثم قال لتعلموا يا بني اسرائيل الجاهلين  
 ان تسمونه ضالاً وهو صاحب النبوة تمثرون ذلك على كثرة ذنوبكم  
 وعظم فجوركم وفي صحف اشعيا ايضاً يقول لي قم فانظر فما ترى تخبر به قلت  
 ارى راكبين مقبلين احدهما على حمار والاخر على جمل يقول احدهما لصاحبه  
 سقطت بابل واصنامها النخرة فصاحب الجمل هو محمد صلى الله عليه وسلم كما ان

صاحب الحمار هو عيسى عليه السلام مشهورين بذلك وانما سقطت عبادة  
 الاصنام ببابل من دون الله وهدت اوثانها بنينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم  
 وامته لا بعيسى عليه السلام ولا بغيره فما زالت ملوك بابل يعبدون الاصنام من  
 لدن ابراهيم الى زمان نبينا ومولانا محمد صلى الله وسلم وامته وفي صحف حزقيال  
 النبي يقول عن الله عز وجل بعد ما ذكر معاصي بني اسرائيل وشبههم بكرمة وقال لم  
 تثبت تلك الكرمة ان قاعت بالسخطة ورمى بها على الارض واحرقت السهائم  
 ثمارها فعند ذلك غرس في البدو وفي الارض المهملة العطشى وخرجت من  
 اغصانها الفاضلة نار اكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب  
 فاعتبر هذا النصر بح به وبصفة بلده كلها وقوله الارض المهملة البدو العطشى  
 وتلك صفات مكة لانها صحراء ولانها كانت مهملة من النبوة من عهد اسماعيل  
 عليه السلام وفي صحف دانيال النبي عليه السلام وقد نعت الكذابين وقال لا تمتد  
 دعوتهم ولا يتم قرانهم واقسم الرب بساعده لا يظهر الباطل ولا يقوم لمدح  
 كذاب دعوة اكثر من ثلاثين سنة فاعتبر من هذا الكلام عدم طول دعوة  
 الكذابين وهذه دعوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قائمة ظاهرة قرآناً  
 من تسعمائة سنة وهي باقية الى يوم القيامة وقال ايضاً دانيال النبي على نبينا وعليه  
 افضل الصلاة والسلام وقد سأل الملك بخت نصر عن منامة راها وطلب منه  
 ان يخبره بها ثم بتفسيرها فقال ايها الملك رأيت صنماً بارعاً في الجمال اعلاه من  
 ذهب ووسطه من فضة واسفله من نحاس وساقاه من حديد ورجلاه من نحار  
 فبينما انت تنظر اليه قد اعجبك اذ نزل حجر من السماء فضرب رأس الصنم  
 فطحنه حتى اخنط ذهبه وفضته ونحاسه وحديده ونحاره ثم ان الحجر ربا وعظم  
 حتى ملأ الارض كلها فقال له بخت نصر صدقت فاخبرني بتأويلها فقال دانيال

عليه السلام اما الصنم فامم مخالفة في اول الزمان وفي وسطه وآخره فالرأس من الذهب انت ايها الملك والفضة ابنك من بعدك والنحاس الروم والحديد الفرس والفخار امتان ضعيفتان تملكهما امرأتان باليمن والشام والحجر النازل من السماء دين نبي وملك ابدي يكون في آخر الزمان يغلب الامم كلها ثم يعظم حتى يملأ الارض كلها كما ملأها ذلك الحجر فانظر هل كان نبي غير نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بعث الى جميع الامم وجعل جميع اجناسها على اختلاف اديانها واختلف لغاتها جنساً واحداً وعلى لغة واحدة اذ كلهم يقرؤون القرآن بلغة العرب ويدينون بدين واحد وبالجملة فنصوص الكتب الماضية في اثبات رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وبشارات الانبياء والاحبار وال اخبار به لا تكاد تنحصر ويكفي هذا الذي اشرنا اليه منها في هذا المختصر لئلا نخرج فيه عن الغرض (قوله) الا اناسا قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه عدد هم سبعة محمد بن مسلمة الانصاري ومحمد بن احيحة بن الجلاح بضم الهمزة وجاء من مهملتين مفتوحتين يذهما ياء ساكنة والجلاح بضم الجيم ولام مخففة وآخره هاء مهملة ومحمد بن حمزان الجعفي محمد بن براء البكري بتخفيف الراء ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن خزاعة السلي ومحمد بن اليمحمدي بفتح الياء وضم الميم وفتحها

(ص) واذا وقعت لعلم هذا كله حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الايمان به في كل ما جاء به عن الله سبحانه جملة وتفصيلاً كالحشر والنشر لعين هذا البلد لا مثله اجماعاً وفي كونه عن تفريق او عدم محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع اما الجواز العقلي فيها فاتفاق وفي اعادة الاعراض باعيانها طريقتان الاولى تعاد باعيانها باتفاق والثانية قولان والصحيح منهما اعادتها باعيانها وفي اعادة عين الوقت قولان وكالصراط

وكالميزان وفي كون الموزون صحف الاعمال او اجساماً تخاق امثلة لها ترداد والجنة  
والنار وعذاب القبر وسؤاله

(ش) الحشر عبارة عن جمع الاجساد واحيائها وسوقها الى الموقف وغيره  
من مواطن الآخرة والنشر عبارة عن احياؤها بعد مماتها واجمع أهل الحق  
والمسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها والدليل عليه ان الاعادة اما  
ان تكون بمعنى اعادة الجواهر بعد اعدامها او بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديلها وكلاهما  
ممكنا وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة حق وانما قلنا ان الاعادة  
بالمعنى الاول ممكنة لان ماهية الجواهر والاعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها  
لما عرفت ان القبول لا يكون الا نفسياً والا لزم التسلسل وذواتها لا تتقلب بعد  
عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتداءً تقبلها انتهاءً وانما قلنا انها تقبل الوجود  
والعدم لانها لو لم تقبل الا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود وهو باطل لما  
سبق من برهان حدوثها ولو لم تقبل الا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان  
يكذبه واما امكان الاعادة بالمعنى الثاني وهو جمع الاجزاء بعد تفريقها وخلق  
الحياة فيها فواضح هذا اذا نظرنا الى الاعادة بحسب قابليها وان نظرنا اليها بحسب  
فاعليها وهو الله جل وعلا فلا خلاف ان قدرته لا يتعاصى عليها ممكن وعلمه محيط  
بكل شيء فلا تعذر اذن لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل والى نفي  
التعذير بين اشار القرآن في قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها  
الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فنفي التعذر من جهة المعاد القابل  
بقوله انشاها اول مرة اي ذاته قابلة للوجود بدليل النشأة الاولى ويستحيل ان  
تتقلب الحقيقة من امكان شيء الى استحالة ونفي التعذر من جهة الفاعل بقوله  
وهو الخلاق العليم بصيغتي المبالغة وبقوله انشاها ثم ارشد الى الجواب عن شبه

المنكرين ومن شبههم استبعاد جمع الاجزاء الى بدنها المخصوص بعد اختلاطها  
 بغيرها كما قالوا انذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد والجواب انه تعالى عالم  
 بجميعها غير عاجز عن تأليفها وخلق الحياة فيها كما قال تعالى قد علمنا  
 ما تنقص الارض منهم الاية ومن شبههم ايضاً انها اذا صارت تراباً فقد تغير  
 طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة فرد هذا الاستبعاد بقوله تعالى  
 الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واما ان الصادق اخبر بوقوع هذا الممكن  
 فهذا مما علم من الدين ضرورة واحتج المنكرون لبعث الاجساد بوجهين الاول  
 ان انسانا لو اكل انسانا آخرو صار الماء كمول جزءاً من بدن الآكل فلو اعداهما الله  
 بعينهما فاما ان تكون الاجزاء الماء كولة معادة في بدن الماء كمول او في بدن الآكل  
 وايأ ما كان فلا يكون احدهما معاداً بعينه وبتامه وهو خلاف الفرض وايضاً  
 جعل الماء كمول جزءاً من بدن احدهما ليس بأولى من جعله جزءاً لبدن الآخر  
 لانه كان جزءاً لبدن كل واحد منهما قبل العدم في الجملة وبالجملة فيستحيل جزءاً  
 منهما معاً لاستحالة حلول الشيء الواحد بالشخصين في محالين الوجه الثاني لو اعيد  
 البدن لم يخل اما ان يكون مقصوداً او لا المقصود وكلاهما باطل اما الثاني فلانه  
 يؤدي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود اما للايلاام او لتحصيل  
 لذة او لدفع الم والاول لا يصلح ان يكون مقصوداً للحكيم والثاني باطل لانه ليس  
 في هذا العالم لذة بالحقيقة بل كل ذلك خلاص عن الالم والثالث ايضاً باطل  
 لانه يحصل بالبقاء على العدم والجواب عن الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية  
 واجزاء فضلية فالمعاد لكل واحد هي اجزائه الاصلية والماء كمول فضلية من  
 المتغذي فلا تعاد فيه والجواب عن الثاني ان افعاله تعالى يستحيل ان تعمل  
 بالاغراض وقد سبق بيانه ولو سلم الغرض على سبيل الجدل فنقول لم لا يجوز

ان يكون الغرض الاستلذاذ قولهم الاستقراء دل على ان اللذة دفع ألم ممنوع  
بدليل ان الشيء الملتذ به قد يحصل فجأة فيلتذ به من غير ان يسبق ألم الشوق  
اليه ولا الشعور به اصلاً وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعاً للألم  
فلا نسلم ان لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا كالأكل والشرب والاستمتاع  
وغيرها فيكون أيضاً دفعاً للألم فالجواب ان لذات الآخرة يشبه بعضها لذات  
الدنيا في الصورة ويخالفها في الحقيقة كما انه لا شركة بينهما الا في الاسماء  
وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في دفع الألم « تنبيهان » الاول ذهب الامام الفخر  
الى انه لم يثبت بدليل قطعي عقلي او نقلي ان الله سبحانه يعدم الاجزاء ثم يعيدها  
واحتمج غيره ممن جزم بعدمها بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء  
والاجزاء من جملة الاشياء فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان الهلاك هو الفناء  
فقط بل التفريق أيضاً هلاك الثاني اذا قلنا بعدم الاجسام فالمعاد عين تلك  
الاجسام المعدومة لا مثلها والا لزم ان المثاب او المعذب غير هذه الاجسام  
التي اطاعت او عصت وهو باطل بالاجماع واختلف اصحابنا في اعادة اعيان  
الاعراض والصحيح اعادة اعيانها وقال ابن العربي في سراج المرادين الذي عند  
اهل السنة ان تلك الاجسام الدنيوية تعاد باعيانها وباعراضها بلا خلاف  
بينهم قال بعضهم باوقاتهما فيعاد الوقت أيضاً كما يعاد الجسم واللون وذلك جائز  
في حكم الله وقدرته وهين عليه جميعه ولكن لم يرد باعادة الوقت خبر وقد قال  
الله تعالى في القرآن ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو قوله تعالى كلما نضجت  
جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها يعني به غيرها في الوقت والا فالجلود الاوائل باعيانها  
التي نضجت هي التي يعاد ابدأ تأليفها اذا تفرقت واعيانها اذا عدت وقد بين  
ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق بالحشر والنشر على اخصار واما الصراط

فهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون . وورد انه ارق من  
 الشعرة وتكون سرعة الناس عليه على قدر اعمالهم ومن امسك السنوات والارض  
 ان تزولا قادر ان يسير العباد معتمدين على شئ وعلى غير شئ فلا معنى  
 لتلجج الشك في ثبوته او التعرض لتأويله على خلاف الظاهر كما سلكته المعتزلة  
 واما الميزان فهو حق ورد به القران والسنة وهو بعمود وكفتين عند اهل السنة  
 والموزون فيه صحف الاعمال او مثالات يخلقها الله تعالى ويزنها الله جل وعلا  
 على قدر اجور الاعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها وانكر معظم المعتزلة ذلك  
 واوثلوا الوزن على اعتبار الحسنات وقالوا وزن كل شئ بما يليق به وقال ابن  
 المعتز منهم يجوز ولا تقطع به سمعاً ولا يخفى بطلان القولين وقال الجبائي يخلق  
 الله تعالى جواهر على اعداد الاعمال الصالحة وضدها . قيل وما ذكره غير بعيد  
 الا انه ورد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن ذلك فقال توزن الصحف وهل  
 الوزن خاص بالمؤمنين او عام لهم وللكافرين ويكون معنى قوله تعالى فلا نقيس لهم  
 يوم القيامة وزناً اي نافعاً فيه تردد . واما الجنة والنار فثبوتهما ما علم من الدين ضرورة  
 وهما مخلوقتان بدليل قوله تعالى اعدت للمتقين وهبوط آدم منها ورؤية النبي صلى  
 الله عليه وسلم لهما في الاسراء وفي غيره وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما وزعموا  
 انه لا فائدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب وحملوا اعدت على انه من باب  
 التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقيق وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه  
 السلام على بستان من بساتين الارض وهذا تلاعب بالدين وافعال الله تعالى  
 لا تتوقف على الاغراض بل يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولو تنزلنا معهم  
 في ايقافها على الاغراض فما المانع من اشتغالها على فائدة عجزت عقولنا عن الوقوف  
 عليها او نقول ما المانع ان يكون في اعدادها لطف في الايمان باكمال تحقيق الوعد

والوعيد ونفع من كان بها من الحور والولدان ومن يرد عليهم من ارواح الشهداء  
والاولياء والاطفال وكذلك ارواح الكفار بالنسبة الى النار واحتجوا بانها لو كانتا  
مخلوقتين لوجب ان لا ينقطع نعيم الجنة لقوله تعالى اكلها دائم وظلها وقد قال  
تعالى كل شيء هالك الا وجهه والجواب ان ذلك بعد دخولهما في الآخرة وتقول  
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عام مخصوص واما عذاب القبر واحياء الموتي فيه  
وسؤالهم فيه فهو حق عند جميع اهل السنة ودليله القرآن الكريم اما في حق  
السعداء فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند  
ربهم يرزقون . واما في حق الاشقياء فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشياً  
ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الآخرة لعدم تقييده بالغدو والعشى وقوله  
تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فيميز بين العذابين وقوله  
تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً او الفاء للترتيب باتصال ووردت اخبار باغت حد الاستفاضة  
باستعاذته عليه السلام من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض الجنة او  
حفرة من حفر النار ثم لم يزل ذلك مستفيضاً بين السلف قبل ظهور البدع وقد  
نقل عن ضرار وبشير المرسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسئلة فيه  
ورد الارواح فيه الى الاجساد وقالوا من مات فهو ميت في قبره الى يوم القيامة  
وزعم ابو الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا على غير ممة الايمان فانه  
يعذب بين النفتخين ويسئل اذ ذلك واثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب القبر  
للكافرين والفاسقين دون المؤمنين وانكروا تسمية الملكين بمنكر ونكير والشرع  
ورد بتسميتهما بذلك وقال صالح قبة من المعتزلة عذاب القبر جائز ويجري على  
المؤمنين من غير رد الارواح الى اجسادها وقال ان الميت يجوز ان يحس ويألم  
وهو خلاف الضرورة وقالت طائفة من الكرامية والمعتزلة ان الله يعذب الموتي



في قبورهم ويمجدت فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا احيوا وجدوا تلك الآلام  
 قالوا كالسكران اذا ضرب فانه يحس ألمه بعد اذا رجع اليه عقله ومنع اصحابنا  
 ان السكران لا يتألم وانما منعه من الالين والتأوه حاله (واعلم) انه لا مانع في العقل  
 من رد الحياة الى بعض اجزائه ويحصل له من العقل والفهم ما يفهم به ويحجب  
 ويدركه الملكان منه وان لم نسمع نحن كلامه وكذا يجوز ان يسمع كلام من سلم  
 عليه وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به فوجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة الى  
 تكاف تأويله والله تعالى على كل شيء قدير قالوا وليس في احياء الاطفال خبر  
 مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه لا بد في ذلك من تكميل فهمهم  
 ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم وكذا المعصومون من الذنوب ويكون تعريفاً  
 بسعادتهم وقيل في قوله تعالى ربنا ائمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ان احدى  
 الحياتين حياة القبر واورد عليه انه يلزم ان تكون ثلاثاً واجيب بان نفي الثالثة  
 انما هو بطريق المفهوم وهو ضعيف فيسقط لمعارضة القاطع ويحتمل انه انما خص  
 الحياتين بالذكر لانهما اللتان انكروهما بعد الموت اما الحياة الاولى فمحسوسة فلا  
 يحتاج الى النص عليها فان تمكسوا بقوله تعالى لا يدوقون فيها الموت الا الموتة  
 الاولى قلنا المنفي ان يدوقوا في الجنة غصص الموت التي لم تثبت الا الاولى فمن ثم  
 خصت بالذكر وان تمسكوا بقوله تعالى انك لا تسمع الموتى قلنا المراد ما داموا  
 موتى فان قالوا نحن نرى من ندفنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتاً  
 قلنا هذا يؤذن من قائله بعدم طمأنينته الى الايمان وهو بمثابة استبعاد الكفرة  
 حشر العظام البالية ومن يسلم اخنصاص الرسل بروية الملك دون القوم وتعاقب  
 الملائكة فينا وقوله تعالى في ابليس وجنوده انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم  
 لا يشك في التصديق بذلك كيف والنائم يدرك احوالاً من السرور والغموم

والآلام من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل  
الآخرة وفيه تغيير العادات وخرقها فيصح ان يكون الميت حال مشاهدتنا له  
والقبر حال نظرنا اليه على غير الحالة التي نشاهدها ولم نشعر بشيء مما هنا لك  
والامر بيد الله تعالى يظهر ما يشاء ويحجب ما يشاء نسأله سبحانه ان يجعلنا ممن  
آمن به وبملائكته وكتبه ورسله ويختم لنا بخواتم السعداء ويؤمن روعنا  
في الدنيا والآخرة

(ص) ولا يقدر فيه مشاهدتنا للميت على نحو ما وضع في قبره لان  
في الموت وما بعده خوارق عادات اخبر بها الشرع وهي جائزة فوجب الايمان  
بها على ظاهرها

(ش) يعني ولا يقدر في الايمان بعذاب القبر والاحياء فيه والسؤال  
ولا يقدر في حمله على ظاهره مشاهدتنا الخ وقد سبق شرح هذا المعنى قريباً من  
هذا النص وبالله التوفيق

(ص) واما ما استحال ظاهره نحو على العرش استوى فانا نصرفه عن  
ظاهره اتفاقاً ثم ان كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه والاوجب التفويض  
مع التنزيه وهو مذهب الاقدمين خلافاً لامام الحرمين

(ش) لما ذكر ان ما يجوزه العقل اذا اخبر الشرع بوقوعه يجب ان يؤمن  
به على ظاهره ولا يجوز تأويله والتعرض لتأويله بدعة ذكر ما اخبر الشرع به  
وكان ظاهره مستحيلاً عند العقل فانا نصرفه عن ظاهره المستحيل لانا نعلم قطعاً  
ان الشرع لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه ولو كذبنا العقل في هذا وعملنا بظاهر  
النقل المستحيل لادى ذلك الى انهدام النقل ايضاً لان العقل اصل لثبوت  
النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل فيلزم اذن من تكذيب العقل تكذيب النقل

ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل فان لم يكن له بعد ذلك الا تأويل واحد صحيح تعين الحمل عليه لعدم وجود غيره وذلك مثل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فانه يستحيل جملة على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق بعد ذلك الا جملة على المعية بالعلم والرعاية ونظيره الا هو رابعهم الآية ونحو ذلك مما هو كثير وان كان له بعد ذلك تأويلات كل واحد منها مستقيم فهل يتعين واحد منها ليندفع اللبس عن العوام وهو مذهب امام الحرمين او يوقف عن التعيين ويفوض الامر فيه الى الله تعالى دفعاً للتحكم وهذا مذهب الاقدمين وذلك مثل قوله تعالى على العرش استوى فان الاستواء بمعنى الاستقرار المكاني محال في حقه تعالى و يبقى بعد ذلك تأويلات صحيحة احدها ان يكون استوى بمعنى استولى عليه بتصريفه له كيف شاء الثاني ان يكون استوى بمعنى قصد الى خلق شيء هناك الثالث ان تكون على بمعنى الباء واستوى بمعنى كل اي كمل الخلق بالعرش الرابع ان المستقر فوق العرش مخلوق من مخلوقاته يسمى استوى الى غير ذلك مما قيل والاظهر مذهب الاقدمين في ترك تعيين بعضها وتفويض المقصود منها الى الله تعالى مع القطع بتنزيهه جل وعلا عما لا يليق به لان تعيين احد المحتملات الجائزة بغير دليل بدعة في الدين وتجاسر عظيم وتعيين من عين شيئاً منها كالامام انما كان لدليل يبرجه من جهة اللغة او غيرها والله تعالى اعلم

(ص) ❁ فصل ❁ ومما جاء به صلى الله عليه وسلم ويجب الايمان به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة امته ثم يخرجون بشفاعته صلى الله عليه وسلم والحوض وهل هو قبل الصراط او بعده او هما حوضان احدهما قبل الصراط والاخر بعده وهو الصحيح اقوال وتطائر الصحف الى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الامة

(ش) اعلم ان نفوذ الوعيد اخلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب الاول  
ان الوعيد الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتخويف فقط واما فعل الآلام  
فلا وهو قول الباطنية واحتجوا بقوله تعالى ذلك يخوف الله به عباده ولا يخفى  
فساده فان التخويف المذكور في الآية انما هو في الدنيا وفي الآخرة يقع المخوف  
به واحتجوا ايضاً بان الحكيم ارحم الراحمين كيف يعذب حيواناً ضعيفاً وغايته  
انه بمصيبته انما قصر في حق نفسه لاستحالة ان يكون الله تعالى نفع في عمل احد  
او ضرر به وايضاً فالافعال كلها واقعة بارادته تعالى وخلقه لا اثر للعبد في شيء  
منها وهذا الكلام منهم مبني على التحسين العقلي وهو باطل وعلى طلب الاطلاع  
على امر القدر وهو مما نهينا عن الخوض فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
اذا ذكر القدر فامسكوا والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا  
علم لنا بشيء الا ان يعلمنا جل وعلا بفضله المذهب الثاني ان العذاب انما يحسن  
في حق الكافر دون المسلم وهو مذهب المرجئة وجزءوا بنبي عقاب من مات  
من اهل الكبراء قبل ان يوفق للتوبة واحتجوا بقوله تعالى ان الحزبي اليوم والسوء  
على الكافرين ودخول النار خزبي بدليل من تدخل النار فقد اخز به فهو خاص  
اذن بالكافرين وبقوله تعالى انا قد اوحى اليانا ان العذاب على من كذب وتولى  
والالف واللام في العذاب للعموم وبقوله تعالى كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها  
وبقوله تعالى لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى وبقوله جل وعز وهل  
يجازي الا الكفور والكفور لفظ مبالغة فوجب ان يخص بالكافر لا يقال  
يعارضه قوله تعالى من يعمل سوءاً يجز به لانا نقول يرجع عند التعارض أي الوعد  
على أي الوعيد لان رحمته تعالى وفضله اغلب وبقوله تعالى يوم تبيض وجوه  
وتسود وجوه الآية وبقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة الآية وبقوله عز وجل

يا عبادي الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا الآية والمراد المؤمنون لان  
 الاضافة تشعر بتشريف ما ولا شرف للكافرين والجواب عن الجميع ان الآيات  
 المخصصة للعذاب بالكافر مراد بها عذاب وخزي خاص وهو الذي يقتضي الخلود  
 ولا فلاح بعده والعياذ بالله ولا خفاء ان ذلك خاص بالكافرين واما قوله تعالى  
 يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم فهو عام يقبل التخصيص وايضاً فيحتمل ان  
 المراد حض العصاة على التوبة والرجوع الى الله تعالى وان لا يقنطوا بمواقعة  
 الذنب من رحمة الله تعالى حتى يصدحهم ذلك عن التوبة ويدل عليه قوله تعالى  
 اثر هذه الآية وانيبوا الى ربكم واسئلوا له من قبل ان يأتكم العذاب الآية  
 المذهب الثالث ان العذاب ثابت حسن في حق الكفار وعصاة المؤمنين وهذا  
 هو الذي اجمع عليه اهل السنة والمعتزلة الا ان حسنه عند اهل السنة بالشرع  
 وعند المعتزلة بالعقل وايضاً فليس هو دائماً في حق من نفذ فيه من عصاة المؤمنين  
 عند اهل السنة ولا شاملاً عندهم لجميع العصاة لثبوت عفوه تعالى عن كثير  
 وخالف المعتزلة في الامرين وبالجملة فمذهب جميع اهل الحق واهل السنة ان الناس  
 على قسمين مؤمن وكافر فالكافر مخلد في النار باجماع والمؤمن على ضربين محفوظ  
 من المعاصي عمره وغير محفوظ فالاول في الجنة بالاجماع والثاني صاحب صفائر  
 فقط وصاحب كباير فقط وصاحب الكباير تائب وغير تائب فالقسمان الاولان  
 ايضاً في الجنة ابداً بالاجماع وربما يكون بعد احوال ثم يغفر الله سبحانه وغير  
 التائب في مشيئة الله مع اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم وهم جماعة من كل  
 نوع من انواع المعاصي . واما شفاعة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في  
 اخراج عصاة المؤمنين من النار فلا خفاء في ثبوتها عند اهل السنة وانكرها  
 المعتزلة على اصلهم في ان الفاسق مخلد في النار كالكافر وانبيينا ومولانا محمد صلى

الله عليه وسلم شفاعات أخر مشهورة في كتب الحديث نسأله سبحانه ان  
لا يجر منا منها - واما ثبوت الحوض له صلى الله عليه وسلم فمشهور مستفيض  
نسأله سبحانه ان يجعلنا في الرغيل الاول من الواردين منه واختلفوا هل هو  
قبل الصراط او بعده والتحقيق ان له حوضين قبل وبعد واما تطاير الصحف  
فمشهور ايضاً واختلفوا فيمن ينفذ فيه الوعيد من عصاة المؤمنين هل يأخذ كتابه  
بيمينه او هو موقوف وهو اقرب والله اعلم

(ص) واعلم ان اصول الاحكام التي منها يتلقى الكتاب والسنة  
واجماع الامة وقياس الائمة واتباع السلف الصالح واقتفاء آثارهم نجاة لمن تمسك  
به وافضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ومختار  
مالك الوقف فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وعمن قبلهما والصحابة رضي الله  
عنهم كلهم ائمة عدول بأيهم اقتديتم اهتديتم نفعنا الله بحبهم وامانتنا على سنتهم  
وحشرنا في زميرتهم آمين يارب العالمين فهذه عقيدة اهل التوحيد المخرجة بفضل  
الله من ظلمات الجهل والتقليد المرغمة بعون الله أنف كل مبتدع عنيد نسأله  
سبحانه ان ينفع بها فضله ويشرح بها صدر كل من يسعى في تحصيلها بطوله وصلى  
الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ما ذكرك وذكركه الذا. كرون وغفل عن ذكرك  
وذكركه الغافلون ورضي الله تعالى عن اهله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين  
(ص) مراده بالاصول الادلة وبالاحكام الاحكام الشرعية جمع حكم  
وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير أو الوضع  
فيدخل في الاقتضاء الايجاب والتحریم والندب والكراهة والمراد بالتخيير  
الاباحة والوضع عبارة عن الحكم على الشيء بانه سبب لاحد الاحكام الخمسة  
او شرط فيه او مانع منه فالعنى أن الادلة التي يستند اليها في اثبات هذه الاحكام

منحصرة في الاربعة التي ذكرت وهي الكتاب والمراد به القرآن المنزل على  
 نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم والسنة والمراد بها هنا ما صدر عن النبي صلى  
 الله عليه وسلم مما ليس بمتلو ويحصر ذلك في اقواله عليه الصلاة والسلام وافعاله  
 وبقايريه والاجماع والمراد به اتفاق المجتهدين من امة نبينا ومولانا محمد صلى الله  
 عليه وسلم في عصر على امر ومن يرى انه لا ينعقد الا ببقاء اجماعهم الى انقراض  
 عصرهم يزيد في التعريف الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع  
 سبق خلاف مستقر من حي او ميت وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد  
 مستقر والقياس والمراد به مساواة فرع لاصل في علة حكمه وانما اضاف القياس  
 الى الائمة للتنبيه على انه ليس كل قياس يعتبر بل الذي يقع من الائمة المجتهدين  
 لاتساع مقدماته وكثرة اللفظ فيه والعلم المتكفل بمعرفة هذه الادلة وبمسائلها  
 وبمعرفة وجه استنباط الاحكام الشرعية منها هو العلم المسمى باصول الفقه وانما  
 مرادنا نحن بهذا الكلام هنا بيان مذهب اهل السنة في ان الاحكام الشرعية  
 لا تثبت بالعقل المحض بل بالنقل او العقل المستنبط منه خلاف مذهب المعتزلة  
 المحكمين العقول في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد مذهبهم في فصل  
 التحسين والتقييح (قوله) واتباع السلف الصالح الى اخره نبه به على ترك البدع  
 التي لا يشهد لها اصل من اصول الشريعة والفرار منها غاية المقذور الى ما كان  
 عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم سواء تعلق تلك البدع بالعقائد ككثير  
 من عقائد المعتزلة ومن في معناهم او باحد الاعمال الطاهرة ككثير مما هو  
 مشاهد في ازمئتنا وفي ما قبلها ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقوله  
 والصحابة كلهم ائمة عدول هذا هو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من اهل  
 الاصول وان كل من ثبتت صحبته لا يسئل عن عدالته ولا يتوقف في روايته

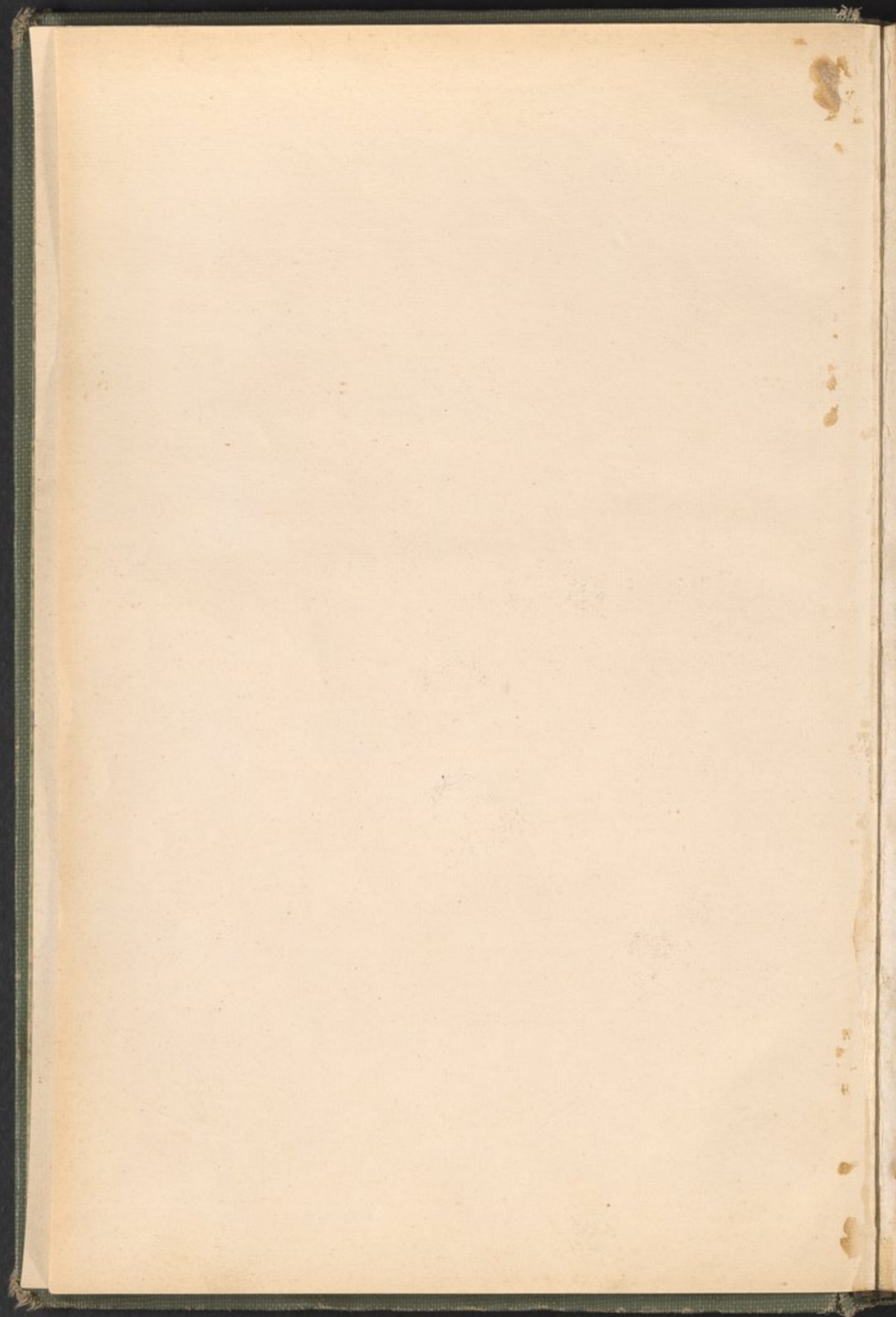
عرف او لم يعرف ودليلهم ظاهر الكتاب والسنة كقوله وان الذين معه اشداء على  
 الكفار رحماء بينهم الآية وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية وقوله كنتم  
 خيرا امة اخرجت للناس الآية وقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بأيهم  
 اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني وقوله صلى الله عليه  
 وسلم لو انفق احدكم مثل احد ذهباً ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وفي المسئلة اقوال  
 اخر غير مرضية ومحالها علم الاصول والذي عليه الكتاب والسنة واجماع من  
 يعتد باجماعهم ما تقدم وهو انهم كلهم عدول من غير تفصيل والصحابي  
 عند الجمهور من اجتمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثم مات  
 مؤمناً وان لم يرو عنه وان لم يطل وقوله من اجتمع احسن من قول ابن الحاجب  
 من رآه لانه يخرج عنه مثل عبد الله بن أم مكتوم رضي الله عنه وانما لم يشترط  
 طول الاجتماع في حق صاحب بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم مع اشتراط  
 ذلك فيه لغة وعرفا بالنسبة الى غيره لان اجتماع المؤمن معه صلى الله عليه  
 وسلم وان كان لحظة يحصل له من البركة ونور الباطن مالا يدخل تحت حصر  
 واذا كان كثير من الاولياء شوهده عظيم ارتقاء من اعنوا به بنظرة واحدة او  
 توجهوا اليه بهمة مفردة فكيف بالاجتماع مع اشرف الخلق ومن نوره اصل  
 الانوار كلها وفي ادبي انواره تفرق جميع انوار الاولياء ومعارفهم صلى الله عليه  
 وسلم ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون (قوله) وفضلهم ابو بكر ثم  
 عمر الخ هذه المسئلة اختلف الناس فيها فقال فرقة لا تعرض للتفضيل بينهم  
 وقالوا هم كالاصابع في الكف وقال غير هؤلاء بالتفضيل ثم اختلفوا ففضلت الخطايب  
 عمر رضي الله عنه وفضلت الراوندية العباس رضي الله عنه وفضلت الشيعة عليا  
 رضي الله عنه وفضلت اهل السنة ابا بكر رضي الله عنه قال القرطبي في شرح

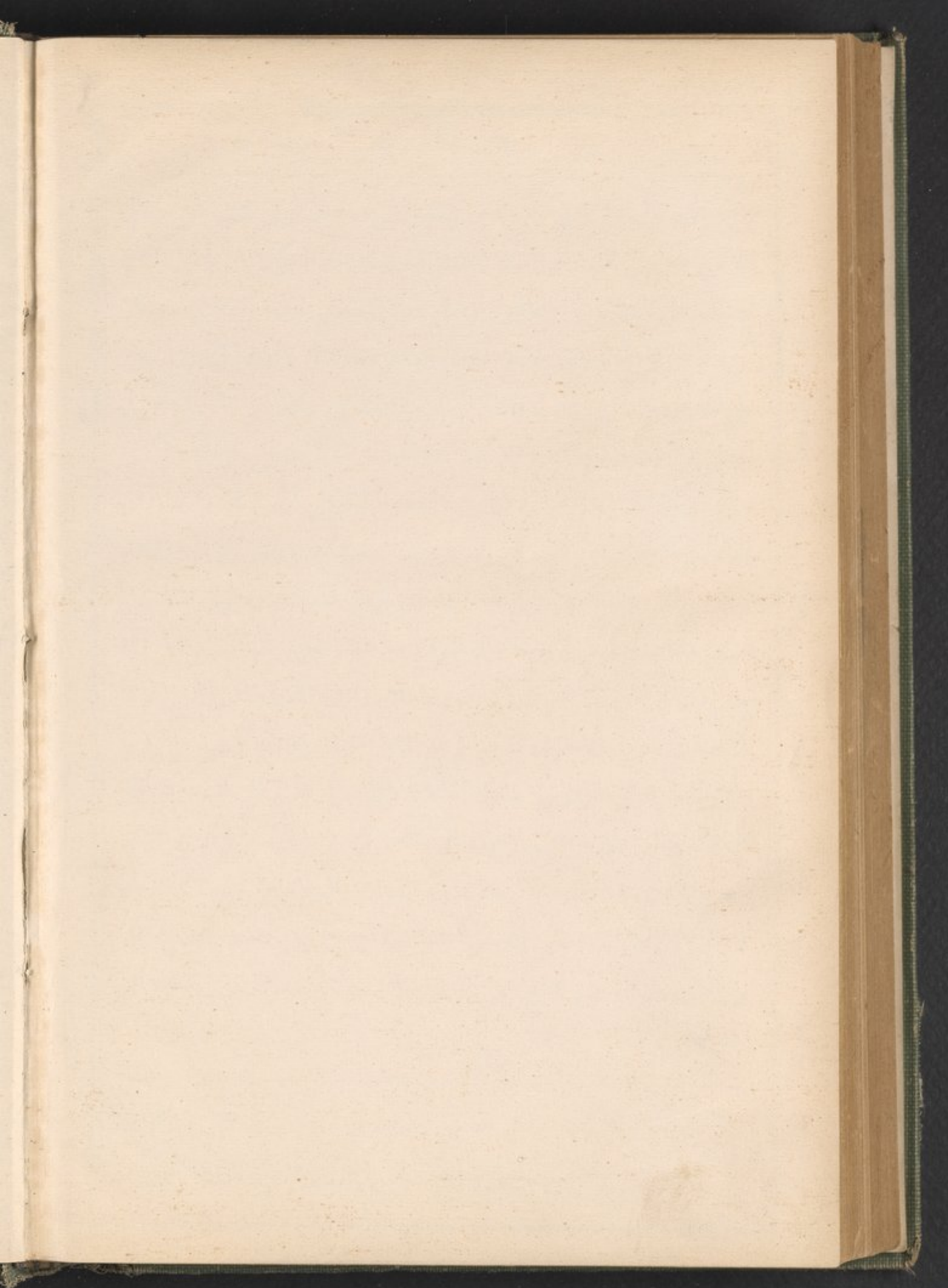


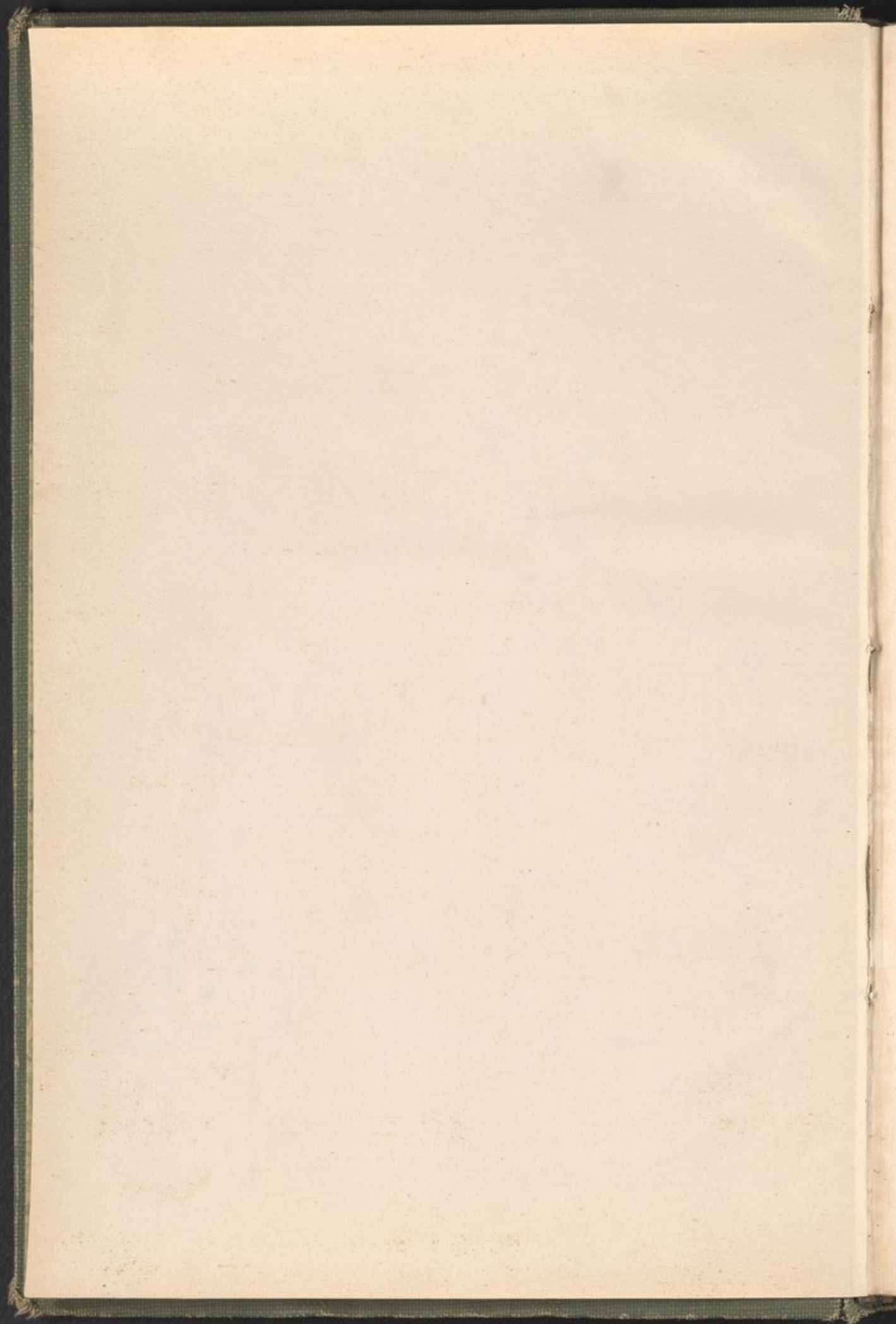
مسلم لم يخلف السلف والخلف في ان افضلهم ابو بكر ثم عمر ولا عبرة بقول  
 اهل الشيع والبدع وقال القاضي عياض في الاكمال قال ابو منصور البغدادي  
 اصحابنا مجمعون على ان افضلهم الخلفاء الاربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم تمام  
 العشرة ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة الرضوان ومن له مزية من اهل  
 العقبتين من الانصار وكذلك السابقون الاولون واختلف فيهم ف قيل هم من صلى  
 للقبليتين وقيل هم اهل بيعة الرضوان وقيل هم اهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلي  
 رضي الله عنهما ف قيل هما على ترتيبهما في الخلافة واليه مال الاشعري وقيل فيهما  
 بالوقف واليه نحا مالك رحمه الله ف قيل له في المدونة من افضل الناس بعد نبينهم  
 فقال ابو بكر ثم عمر او في ذلك شك وسقط عمر في بعض الروايات قيل فعلي  
 فعثمان فقال ما ادركت احداً ممن اقتدى به يفضل احدهما على الآخر ولا يبي  
 المعالي قريب منه وقال ابن العربي وقد كان شيخنا الفهري يقدم عمر كثيراً ويقول  
 لو قال احد بتقدمه على ابي بكر لقلته ويرحم الله الفهري لم يصب وجه النظر  
 بل غاب عنه اذ لو نظر لعلم ان ابا بكر رضي الله عنه سيد الامة من غير مدافع  
 ثم اخلف في تأويل وقف مالك رحمه الله تعالى ف قيل هو وقف على ظاهره  
 وقيل هو راجع للقول الاول انهم على ترتيبهم في الخلافة ويحتمل وقفه وقف  
 من يقتدي به لما وقع من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس فرقتين علوية  
 وعثمانية وقد قيل ان سبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى امتحن رحمه  
 الله ومعنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وانما  
 يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة اذ قد يكون عمل اليسير  
 من عمل السرا اكثر من الكثير الظاهر وان كان الاعمال الظاهرة فيها مجال لغلبة  
 الظن بالتفضيل واختلف القائلون بالتفضيل ف قيل هو قطعي ومال اليه الاشعري

واليه يشير قول مالك في المدونة في تفضيل ابي بكر او في ذلك شك وقال  
القاضي هو ظني قال لان المسئلة اجتهادية لو ترك احد النظر فيها لم يأتهم وكذلك  
اختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن او في الظاهر خاصة والقاضي نصر كلا  
من القولين واحتج له وتعييله على انه في الظاهر فقط قال لانه قد يكون في الباطن  
على خلاف ما عندنا وذهب طائفة الى ان من مات في حياته صلى الله عليه وسلم  
افضل ممن بقي بعده واختاره ابن عبد البر لحديث انا شهيد على هؤلاء وتزكيتهم  
بعضهم وصلاته عليه واختلف فيما بين عائشة وفاطمة رضي الله عنهما واحتج كل  
باحاديث وتوقف الاشعري في المسئلة وتردد فيها وبالجملة فكلمهم سادات  
ارجلة مختارون عند الله عز وجل نفعا الله بجمعهم وحشرنا في زمرةهم وامانتنا على  
محبتهم والاقضاء بهديهم وهذا اوان الفراغ من هذا التعليق المبارك ان شاء الله  
تعالى فنسأله تعالى ان يختم لنا بالايمان والاسلام واتباع السنة والمغفرة لجميع ذنوبنا  
بلا محنة في الدنيا والآخرة وان يبوأنا مع الآباء والامهات والاخوة والذرية  
والاحبة من اعالي الفردوس المنازل الفاخرة وان يسهل الفهم على كل من يتعاطى  
هذا الشرح او اصله ويختم لنا بخواتم السعداء ويشرح صدره ويزكي في الدنيا  
والآخرة فعله وقوله امين يا رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد  
الاولين والآخرين ورضي الله عن آله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان الى  
يوم الدين وسلام على جميع الانبياء والمرسلين وآخر دعوانا ان الحمد لله  
رب العالمين

تم طبع هذا الكتاب الجليل بمطبعة الاسلام في شعبان سنة ١٣١٧ هجرية  
على نفقة احمد علي الشاذلي صاحب ومحرر جريدة الاسلام والحمد لله على كل حال







BP  
165.5 السنوسي ، محمد بن يوسف  
S28 عقيدة اهل التوفيق  
1898 والتسديد.

NAME	STATUS

BP  
165.5  
S28  
1898

MAR 1985



1 0 0 0 0 0 3 6 0 1 8



