

اللمعة

عربيها
في

تحقيق مباحث الوجود، واكادوثٍ ولفدٍ، وأفعال العباد

تأليفُ

العلامة الحكيم، البحر المواج، الجامع لأشئات العلوم، النظار المحجاج

الشيخ العلامة بن مصطفى الطيبي (الوزيري)

المعروف بأستاذ العلامة الوزير رغب باشا الكبير

صحيح الكتاب، وعلل مولاه، وترجم للمؤلف بهذه المقدم الكبير

صاحباً القضيلة

الشيخ محمد زاهر بن الطيبي (الوزيري)



دار الإبتان

اللَّيْلَةَ

اللمعة

تحقيق بيارش الوجود، واكتوث القدر، وأفعال الجياد

تأليف

العلامة العسكرية، المتميز للفتح، الجامع لأخبار العثم، الثقل المشيخ

الشيخ الزعيم، الميرزا، الميرزا، الميرزا

المؤلف بأستاذ العلامة الزعيم، الميرزا، الميرزا

علم عثماني، الميرزا، الميرزا، الميرزا

سليمانية

الشيخ، الميرزا، الميرزا، الميرزا

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٧/٢٦٨٤٠

التسجيل الدولي

I.S.B.N. 978-977-6259-05-8

دار البصائر



القاهرة - زهراء مدينة نصر.

محمول: ٠١٢٥٩١٠٩٤-٠١٥٥٤٨٩٨٢

مركز التوزيع / ٢٢ درب الاتراك خلف الجامع الأزهر.

محمول: ٠١٠٢٤٣٦٦٦٣-٠١٢١٣١٩٩٧٨

الطبعة الأولى

٥٢٠٠٨ / هـ ١٤٢٩

الغلاف الخارجي

قسم التصميمات بدار البصائر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ - كلمة الناشر

٥ - فهرس الكتاب

ج - ١ كلمة العلامة الكوثري في
كتاب «الابحة» ومؤلفه

لحضرة صاحب الفضيلة العلامة الكبير

الشيخ عيسى منون

شيخ رواق الصوم وعضو جماعة كبار العلماء بالأزهر

مرادى

اوضع هذا الكتاب لتفضيلكم لانكم الحق
القد هذا الفن الدقيق والجمانة المدقق لعلوم الفللفة
والتوحيد .

راجياً المولى جل وعلا ان يقيم ذخراً العلم
ومرجماً لاعلمه انه سمع بحبيب ؟

تأثر الكتاب

السيد عز الدين الخطيب الشافعي



العلامة الجليل صاحب القضية
الشيخ عيسى منون.
شيخ رواق الشوام وعضو جماعة كبار العلماء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على توفيقه ، والشكر له على حياته وانعامه ، والصلاة والسلام على افضل خلقه افصح العرب ، وأفضل من اوتي جوامع الكلم ، وروائع الحكم نبي الرحمة ورسول الهداية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه اجمعين .

وبعد : فالذي حداني الى طبع هذا المؤلف النفيس أني كنت اتوق الى نشر كتاب في علم الكلام ، والقضاء والقدر ، وافعال العباد لعالم سلفي كبير سليم العقيدة غير زائنها ، بعيد عن مذهب المجسة ، والمعتزلة ، والجبورية ، لامقصد لي من وراء ذلك سوى خدمة العلم ، ونشر مؤلفات السلف الصالح . فكنت دائم البحث كثير المراجعة والتتقيب بفهارس دارالكتب الملكية العامرة وغيرها من فهارس المكاتب الشهيرة فلم اترك فرصة تمر الا بحث فيها عن بغيتي وماتحفزني اليه نفسى من توخى طبع الكتب المخطوطة القديمة رجاء ان اكون قد قمت بالفائدة المرجوة الموفورة .

لهذا كله لم أدع المناسبات تمر بهاء ، وتذهب جفاء بل كنت لا اكااد اسمع عن كتاب في هذا الفن الا بحثت عنه وسميت اليه ولشرف مقصدي ونبل غايتي لم ارجع بصفقة المختون ولا بجنفى حنين ، فالحمد لله جل شأنه وعز سلطانه استاذنا العلامة الجليل شيخ مشايخ رجال التحقيق ونحرة علماء الحديث والرجال - في القرن العشرين - الذا ب عن حياض الملة والدين صاحب الفضيلة الشيخ محمد زاهد ابن الحسن الكورثى وكيل المشيخة الاسلامية في الخلافة العثمانية سابقا ونزيل القاهرة الآن .

فارشدني حفظه الله تعالى وامد في عمره الى كتاب « اللمة » في تحقيق مباحث الوجود والقدم ، وفلسفة القضاء والقدر وافعال العباد لمؤلفه العلامة التحرير المرحوم الشيخ ابراهيم الحلبي المذارى المعروف باستاذ الصلابة راغب باشا الوزير الكبير صاحب « سفينة الراغب ودفينة المطالب » وطلب منى فضيلته ان اطلع على الكتاب وابحثه قبل الاقدام على نشره ومن اين لمثلى ان يبحث ويبدى رأيا في كتاب آله العلامة الحلبي واستحسنه استاذنا الكورثى ولكنى تنفيذاً لامره وتحقيقاً لرغبته اطلمت على الكتاب وقرأته فوجدته آية في تحقيق مباحث الوجود ومعجزة في فلسفة القضاء والقدر وتكليف العباد لان مؤلفه البارع لم يترك رأياً من الآراء الخاصة بهذه المواضيع الا بحثها بحثاً وافياً ومحصها تمحيصاً دقيقاً فينا نحمده يذكر آراء الفيلسوف « نائلس » في مبحث الوجود ينتقل الى كلمة الفارابي في الجمع بين رأبي « افلاطون » و « ارسطو » مم يرجع على اقوال صاحب القياس ومنها الى رأبي « الاشعري » و « الصدر الشيرازي » و « الطوسي » وجمهور الحكماء .

ثم يذكر رأبي « أبي البقاء » و « علماء الدولة السمناني » والمحقق « الياضي » و « أبي اسحاق الاسفرايني »

و «ابن الحسين البصرى» وصاحب الكشاف و «الرازى» و «الاصفهانى» و «امام
الحرمين» وابن العربي هذا الى الكلام على اراء الجبرية ، والمعزلة ، والمثنائين ، والاشراقين ،
والامامية . ال غير ذلك من البحوث الثريفة المتفرقة فى شتى الكتب حتى ان الباحث يجد فى هذا
العلم لو اراد الاطلاع على مادونه المؤلف فى هذا الكتاب الصغير الحجم التزير المادة والكبير
القائمة فى متفرقات الكتب لاستغرق منه ذلك زمناً ليس بالقليل . هذا فضلاً عما سيكبد منه الشقة
فى البحث والتقيب .

فلاهمية هذا الكتاب استمنت بالله التذير فى نشره وبارزه الى عالم المطبوعات لأول مرة
لاسيما وقد اجاب رجائى صاحب التفضية العلامة الكوثرى فصحه وعلق عليه تعليفاً علياً ضيفاً
لجزءه عن العلم وأمله خير الجزاء راجياً من الله ان يعم نفعه ، والله سبحانه الموفق لما فيه
الخير والصراب .

الناشر

السيد عزّة العطار الحسينى

الدمشقى



الرجاء ، اصلاح الاخطاء المهمة كالاتى

١٩/٤ بانتاج و ٢٠/٧ الثالث (٣) و ١٧/١٢ التوجه و ٢٠/١٣ عدم امكان و ١٩/١٤ التبيي
(بدل ليس) و ٢٧/١٦ وجوده و ٢٨/١٦ او الدهرى و ١٩/٢٤ الوجود و ٣/٢٥ يتلص
١٩/٦٦ وجودها و ١٨/٥٠ انه (بدل لذ) و ١٩/٦٨ تنب و ١٢/٧٠ هله . وما سوى
ذلك ظاهر .

فهرس مباحث كتاب اللبحة

	الصفحة
تقدمة كتاب المعوتريجة مؤلفه ، للأستاذ المحققين العلامة المحدث الكبير الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى .	٥ — ٢
مطلع الكتاب ، وذكر ماحوته مقدمته والمقالات الثلاث ، وأهمية مباحث الكتاب	٦
المقدمة ، أقسام الموجود من واجب ومكن ، جوهر وعرض ، صدى ومجرد ، واستيفاء أقسامها استيفاءً بلاناً .	٧
أقسام العرض ، ١٠ المقالة الأولى ، والفصل الأول من فصولها الثلاثة ، أقسام الحوادث والتقدم ، معنى الوجود ، ومعنى كونه عين الماهية .	٩
بحث مجتمع في حقيقة الوجود ، قول ثالثيس في مبدع العالم ، ثبوت الماهيات الممكنة في علم الله سبحانه .	١١ — ١٢
معنى نفس الامر ، تحقيق تعلق العلم بالمستحيل .	١٣
انقسام الحوادث الى ذاتي ، ودهرى وزماني عند الفلاسفة ، الفرق بين السباب البسيط وغيره ، بيان السردم ، والدمر ، والزمان .	١٤ — ١٥
الفصل الثاني ومباحث الخمسة ، النسب بين أقسام الحوادث والتقدم مفهومها وصدقا ، وحوادث تلك النسب ، وذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة النسب بينهما .	١٦ — ١٩
الفصل الثالث في البرهنة على ثبوت الحوادث الدهرى لجميع الممكنات عند الفلاسفة .	١٧ — ٢٠
اقسام الموجود بالنظر الى المكان والزمان . معنى المكان والمكانى ، ما ينسب الى المكان بـ (في) .	٢١
معنى الزمان والزمانى ، ما ينسب الى الزمان بـ (في) . حدوث العلم عند قدماء الفلاسفة . كلمة الفارابى في الجمع بين رأى أخطاطون وأرسطو . قولهممخ لصاحب القيسيات في الحوادث .	٢١ — ٢٨
بيان اقسام القديم الذاتى والدهرى والحوادث الثلاثة مفهوما ، والنسب بينها باعتبار التحقيق ، ذكر دائرة وجدول يسهلان معرفة تلك النسب .	٢٩ — ٣١
المقالة الثانية وفصلها الاول في القضاء والقدر ، وفي معناها عشرة اقوال للاشعري والصوفية ، والصدر الشيرازى ، والطوسى ، وجمهور الحكماء . وبعضهم وأبى البقاء والماتريدية وصاحب القيسيات .	٣٢ — ٣٦
بحث مستفيض في القضاء والقدر لصاحب القيسيات يمدده المصنف باب ما عليه أرباب العقول القدسية	٣٦ — ٤٤
الوجوب عن الله وقول غلام الحولة السمنانى ، الفصل الثانى في بيان المؤثر فى أعمال المباد ، واختلاف العقلاء في ذلك على ستة عشر قولاً ، وقول الجبرية .	٤٥ — ٤٦

- ٥٠-٤٧ قول الأشعري في المشهور عنه ، وقول الماتريدية ، ويبحث مع من اشارات المراد المحقق الياضي في ذلك :
- ٥٤-٥١ مذهب أبي اسحاق الاسفرائيني على الاحتمالين ، ورأى المعتزلة ، وآراء أبي الحسين البصري ، وصاحب الكشاف ، والزلي ، والاصفهاني ، والمصائبي ، والاشراقين ، والامامية ، ومحقق الصوفية .
- ٥٩-٥٤ القول الأخير لامام الحرمين في تأثير قدرة العبد ونص كلامه في النظامية وانفاق ذلك مع التحقير من مذهب الاشعري ، ومناصرة كثير من المحققين لهذا القول ، والفرق الواضح بين هذا القول وقول المعتزلة ، وقول الزلي في الجمع بين قول الاشعري وقول المعتزلة ، وكلمة الكوراني في كتابه تصد السبيل ومسلك السداد في ذلك .
- ٦٣-٦١ المقالة الثالثة ، والتصل الأول منها في حقيقة التكليف ، وامتناع التكليف بما لا يطاق وأنعام الصفة السبعة من الحال والصفة الاختيادية ونحوها .
- ٦٧-٦٤ مبادئ أعمال الانسان ، ومراتب العقل ، وكيفية صدور الافعال من قدرة العبد و ارادته .
- ٧٠-٦٨ الشبه الخسة المرددة على صحة التكليف ، وأجوبة الطوائف عنها ؛ ويبحث تعلق علم الله بأفعال العباد .
- ٧٢-٧٠ تصوير الشبهة التي تورد على صحة التكليف من جهة تعلق علم الله سبحانه بفعل العبد أجلى تصوير .
- ٧٣ ذكر من قبل هذه الشبهة كدليل ومن أبي ذلك . وانقراق المعتزلة في الجواب عن هذه الشبهة الى اربع فرق - والتמיד البحث ببيان اختلاف الناس في حقيقة العلم ، واختلافهم في حقيقة علمه تعالى ، واختلافهم فيما يتعلق به علمه تعالى .
- ٧٥-٧٤ طرق الفرق الأربع المذكورة في دفع تلك الشبهة ، كفر أصحاب جهم بنفهم علم الله بالحوادث قبل حدوثها .
- ٧٧-٧٦ جواب الفقرة الرابعة بطريق المعارضة وبطريق الحل ، ومواقفة الآخرين لهم في ذلك ويان ان علمه تعالى بفعل العبد لا يوجب غير اللزوم وبمجرد اللزوم لا يدل على علية احدما للاخر . والعلاقة بين العلم والمعلوم ، ويان ان المطابقة بين الشئين تكون على وجهين :
- ٨١-٧٨ والشبهة التي تورد على صحة التكليف باختيار تعلق قدرة الله بفعل العبد ، انواع المحال والصرف في الكون على مقتضى الحكمة ، اختلافهم في جواز التكليف بما لا يطاق .
- ٨٤-٨٢ كلمات لصاحب التروحات في افعال العباد وصحة التكليف ، وختام الكتاب .



العلامة المحقق الكبير صاحب التصانيف
الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكواري
وكيل المشيخة الاسلامية و الملاحه المبره سما

اللبعضة في

تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد

تأليف

العلامة الحكيم ، البحر المواجه ، الجامع لأشئات العلوم ، النظار المحجاج

الشيخ ابراهيم بن مسطوق الحلبي المناري

المعروف بأستاذ العلامة الوزير داعب باشا الكبير

صحح الكتاب ، وعلق حواشيه ، وترجم للنوذف

العلامة المحقق الكبير

صاحب النضلة

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى

كلمة عن كتاب اللعمة ومؤلفه البارع

لو كانت في كبريات العواصم الشرقية لجان عليّة تتفرغ للبحث عن الكتب البالغة النفع في مختلف العلوم وشتى المواضيع لموالاة نشرها - الأهم فالأهم - تحت إشرافها لتبدك الأرض غير الأرض والامة غير الامة لكن أين تلك المهم الوثابة التي تتفرغ لاعداد وسائل تغذية الأرواح كما يجب غير منخدعة بزخارف الحياة المادية ؟ . وكم من كتاب في غاية النفع في موضوعه لا يؤبه به بل يجهل مقدار مؤلفه في العلم أولا يعلم أصلا ؟ . فطبع كتابه يعث مؤلفه حيا بعد أن كان نسياً نسياً . وكم بين مآثر السلف من تراث ثمين ؟ . يبقى محتجباً عن الابصار إلى أن يطبعه أحد الطابعين اتفاقاً . فاضاعة مثل هذا التراث بعدم الاكترات مجلبة لمقت الأجداد ، ولعنة الأحفاد . وللكلام مجال واسع في هذا الصدد لكن نكبح جماح القلم ونرجع الى الكلام عن « كتاب اللعمة » في تحقيق مباحث الوجود، والحدوث، والقدر ، وأفعال العباد وقد أحسن صنعاً الأستاذ الاديب الجاهة الغيور السيد عزة العطار الحسيني الدمشقي حيث قام بنشر هذا الكتاب القيم في عداد مطبوعاته المتخيرة والمأمول أن يلقي سيادته كل تقدير من أهل العلم بطبع هذا السفر البديع الذي ألفه العلامة الأوحد الجامع بين أشنات العلوم الشرعية والعقلية ، شيخ مشايخ عاصمة الدولة العثمانية ، وأستاذ أساتذة البلاد المصرية والشامية الشيخ ابراهيم الحلبي المعروف باستاذ راغب باشا - ذلك العلامة الكبير والوزير الخطير مؤلف (سقينة الراغب ودفينة المطالب) - ولا يخفى على من عنى بعويصات المسائل في علم الكلام أن من أكثر ما تضاربت فيه أنظار الباحثين ، وأعوص ما اختلفت فيه آراء المتناظرين في علم أصول الدين تلك المباحث التي قام الكتاب المذكور بتحقيقها فمن أحاط خبراً بطوايا تلك المقاصد ، وتمكن من اجتلائها من انتهاج السبيل الأقوم فقد انحلت أمامه عقدة العقد، ومشكلة المشاكل ، وأصبح على بينة في باقي المسائل ، وكتمتع علماء اصول الدين في البحث عن أسد الطرق وأرشدوا في تلك المطالب حتى ألفوا كتباً ضخمة لدفع الشكوك ، واجتلاء الحقائق .

لكن حارت أفكار في استخلاص صفوة الصواب من بين كلماتهم المتشعبة جد التشعب وما هو مبحث الوجود الذي يدعى كثير من الناظرين انه بديهى التصور وهو وان كان يظهر بهذا المظهر بادىء ذي بدء لكن الباحث كلما ازداد غوصاً فيه ازداد البحث تشعباً أمامه فتيه في مسالكه . إلا اذا وجد صاحب قريحة وقادة ينير المسالك المتشعبة ببيان نير المدرك فيسلك به سبيل الرشد فينجل له الموقف ، وكذلك مباحث حدوث العالم ، وأقسام القدم التي لم تزل العقول في عقال عن كشف أرارها وحل ألغازها وهي في حاجة ماسة الى من يوضحها بكفاءة بالغة ، وخبرة واسعة .

قل مثل ذلك في مسألة القضاء والقدر ، وكم هلك في مهاويها من أناس لم يهتموا الى من يدهم على لقب الأبلج في هذا الباب ، واستسلموا لظلام الهوى فضلوا السبيل، ومباحت أفعال العباد لا يلق

خطورة من تلك المباحث بل هو وعز المسلك إلا لمن آتاه الله بصيرة نافذة تجلو ظلمات الهوى ،
وتهديه الى مرشد رشيد يبصره في موارد الردى ، ويسلك به مسلك الهدى .
وهذا الكتاب الذى نحن فى صدد الكلام عنه ، قد قام باستخلاص الصفة المنشودة فيها
أحسن قيام حتى أصبحت تلك المسائل على طرف الثمام من المطالعين الكرام . وكان مشايخنا رحمهم
الله يوصوننا بهذا الكتاب فى تلك المطالب الصعبة لسهولة مأخذه ، واستيفائه لتلك المباحث أحسن
استيفاء ، بل يوجد فيه من استعراض الآراء وتمحيصها ما لا يوجد فى كثير من الأسفار الكبار
وليس الخبر كالمعينة .

وقد صدق العلامة الوزير أحمد جودة باشا حيث قال فى تاريخه عند ترجمة المؤلف : « واثبات
فضل هذا العالم الجليل لا يحتاج الى شاهد سوى كتاب اللمعة » والوزير المذكور من المتقنين
جداً فى مدح الرجال ، وأستدراكه اللمعة على ابن خلدون فى الكلام على العلوم مما يدل على انه
خزينة هذه الشهادة . ولا أكون مبالغاً إذا قلت انى لم أركتابا بهذا الحجم يحوى مثل هذا
العلم الجم .

اسم المؤلف ونسبه

هو إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المذارى بالذال المعجمة نسبة الى المذارى جمع المذراة
آلة تدرية القمح وقد نسب أحد آباءه الى صنعة الآلة المذكورة فشهروا به المترجم .

مولده وأشياخه

ولد بحلب وحصل مبادئ العلوم هناك وصحب الشيخ صالح بن رجب المواهبى الحنفى بها وأمره
بالاستزادة من العلم والاقبال اليه لرواها كان المترجم رأها وحكاها الشيخ فرحل الى مصر فلزم
مجلس العلامة الاوحد الشيخ على السيواسى فى المقول والمنقول وكان شيخه هذا آية فى الذكاء وسعة
الاطلاع . وعن زاده الله بسطة فى العلم والجسم حتى كان يقول : انى أكل كثيراً ، وأطالع كثيراً
وأحفظ كثيراً . وهو عمدته فى العلم .

وبعد أن لازمه سبع سنين يتلقى العلوم منه ومن سائر مشايخ القاهرة عاد الى بلده حلب بعلم جم
فى المقول فستل عن المنقول فأظهر انه لم يحققه كما يجب لانصرافه الى المقول . فقالوا له احتياجنا
الى المقول أكثر من احتياجنا الى المقول . فسافر قاصداً الحج على طريق الشام فأقام بدمشق
وأخذ عن عبد القنى التالبسى ، وابى المواهب الحنبلى ، وعلى الهامدى ، والياس الكردى ، ومحمد
الحبال ، والشهاب الغزى ثم حج فأخذ بالحجاز عن عبد الله بن سالم البصرى ، وابى طاهر الكوارنى
- تليذ ابن عبد الحكيم السالكوتى - ومحمد حياة السندى ، ومحمد بن عبد الله المغربى ثم رجع الى
مصر فلزم مجلس شيخه السابق ذكره ملازمة كلية فى المقول والمنقول الى أن تخرج عليه فيها
وأصبح معيد درسه واشتهر هناك ببالغ ذكائه وسعة علمه .

ومن جملة شيوخه بمصر موسى الحنفى ، وسليمان المنصورى ، ومنصور المنوفى ؛ وسلم النفرأوى والشهاب الملوى ، والشهاب الدهمهورى وغيرهم ، وقد أذن له المشايخ بالتدريس فدرس هناك مدة سبع سنين تزدهم على دروسه طلبة العلم غاية الإزدحام ، ويلقى من العلماء ما يليق به من الاحترام وتقديرهم منهم لاتقاد قريحته وسعة علمه ومن جملة ما قرأه تجاه رواق الشاميين « الدر المختار » وهو أول من قرأه بالأزهر الشريف كما انه أول من كتب حاشية عليه ، وحاشيته تسمى « تحفة الأختار » وأقرأ أيضاً الهداية وغير ذلك الى ان اشتهر بمصر غاية الاشتهار ، ونال دنيا واسعة من الأمير يوسف كتحيا .

سفره الى استامبول واتصاله براغب باشا

ثم ذهب الى عاصمة الدولة العثمانية سنة ١١٥٣ موفداً من قبل العلماء لرفع شكوى ضد سليمان باشا العظم والى مصر لاثارته الفتن بمصر بالدس بين الأمراء فاتصل برئيس الكتاب محمد الراغب باشا هناك حيث كان من اختصاصه النظر فى الشكاوى التى ترد الى العاصمة كما كان مرجع سفراء الدول الأجنبية ، ولذلك سميت الرئاسة المذكورة (نظارة الخارجية) فيما بعد .

وحيث علم الوزير محمد الراغب باشا المعروف بالعلم والفضل بوزارة علم صاحب الترجمة كلفه أن يبقى عنده ليكون أستاذاً خاصاً له فقبل ذلك واستقر هناك فى بلهية العيش يتلقى الوزير المذكور منه العلوم وصاحب الترجمة هو الذى قابل تلك النسخ القيمة المحفوظة فى خزانة الوزير المشار اليه الى اليوم ، ومن جملة ما قابله من الكتب الكبيرة الفتوحات المكية وقد أتى بأصل المؤلف المحفوظ فى قونية وقابلها به . ولمسعى المترجم فى اصلاح النسخ المحفوظة بخزانة راغب باشا اشتهرت كتب الخزانة المذكورة بالصحة الى اليوم ، وقد استمرت صلته بالوزير المذكور الى أن عين الوزير والياً لمصر سنة ١١٥٧ فأراد أن يستصحبه حينما سافر الى مصر لكن شامت الأقدار أن يبقى الأستاذ بالعاصمة .

اتصاله بشيخ الاسلام وحيازته للرتب العالمية الرسمية

ثم اتصل بالعلامة شيخ الاسلام عبد الله بن محمد المجدى المعروف بالوصاف وخدم عنده بوظيفة التمييز والتفتيش مواظباً على التدريس ومن تلقى منه العلم هناك شيخ الاسلام محمد اسعد ابن شيخ الاسلام عبد الله المجدى المذكور ، وحاز المترجم الرتب العالمية الرسمية الى ان وصل الى موصلة السليمانية المعروفة عندهم . وكان شيخ الاسلام السيد مرتضى أعلى قدره بعد أن اطلع على بعض مؤلفاته . وبعد وفاة ابن همام المحدث سنة ١١٧٥ تولى المترجم مشيخة الحديث بايا صوفياً بأربعين عثمانياً عن كل يوم كما هو شرط الواقف ، وبجامع السلطان سليم أيضاً واستمر على تدريس الحديث بهما الى أن مات .

وفاته وبعض مؤلفاته

مات في ربيع الآخر سنة ١١٩٠ ودفن قرب ضريح أبي ايوب الأنصاري رضوانه عنه وابنه المدرس اسماعيل حتى توفي سنة ١٢١٦ وحفيده الأستاذ علي رائف توفي سنة ١٢٥٨ رحمهم الله . ومن مؤلفاته هذا الكتاب الذي سماه (اللعة) وقد ألفه باسم واعب باشا الوزير كما أشار الى ذلك في أول كتابه . ومنها (تحفة الأختيار على الدر المختار) وقد سبق ذكرها أيضا . ومنها (شرح جواهر الكلام) للقاضي عضد الدين الأيجي الى غير ذلك مما لا حاجة الى ذكرها هنا .
وقال المرادي في سلك الدرر : كان آية الله الكبرى في العلوم العقلية والنقلية . . . ودروسه يحضر فيها العلماء ، وكان غالب محقق الأزهر تلامذته ، وأما تلامذته في بلاد الروم (البلاد الصائبة) فلا يحصون كثرة اه .

وقال ابن عابدين في عقود اللالى : كان له القبول التام ، وانتفع به الخلق الكثير ، والجم الغفير وكان في الفطانة والذكاء على جانب عظيم محققا مدققا متضلعا في العلوم العقلية والنقلية حتى قيل انه لم يأت بعد الشهاب الحفاجي محقق مثله اه .

ومن أجل تلامذته شيخ مشايخ مشايخنا العلامة هبة الله التاجي وقد ترجم له في كتابه (حديقة الراحين في طبقات مشايخنا المسنين) نغمده الله برضوانه .

وهذا القدر من البيان كاف في الاشارة الى مقدار الكتاب ومؤلفه المحقق

محمد زاهد الكوثري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من وقت دون سراق عزه الأحمى عقول النظار ، وتضاءلت تحت شعاع حجاب جلاله الاسمي ثاقبات الافكار . ونظم بمحكمة عقد الموجودات أتم نظام . وأحكم بقدرته صنع المخوقات أحسن إحكام قضى بما شاء على وفق علمه المحيط الأزلى، وقدر ماقتضاه بابداعه الأبدى جعل انسان عين الوجود وجود عين الانسان . وحمله أمانة التكليف بعد ماعله اليان . والصلاة والسلام على واسطة ذلك النظام . وعلى آله وصحبه ليوث الوعى وهداة الأنام .

أما بعد فيقول القدير ابراهيم الحلبي الحنفى . عامله الله بلطفه الجلى والحنفى . هذه لمعة يهتدى بها فى دياجير الشبهات . مشتملة على مقدمة وثلاث مقالات . فالمقدمة فى تقسيم يحصر أنواع الوجود على طريق الاجمال . ليسهل على النفس تفصيله الموجب لغاية الاستكمال . والمقالة الأولى فى بيان حدوث العالم بعد العدم وتفرّد الواجب تعالى بالتقدم . والمقالة الثانية فى تحقيق القضاء والقدر وان كل ممكن واقع بمشيئة خالق القوى والقدر . والمقالة الثالثة فى صحة تكليف العبد . وأنه لا جبر (١) ولا تفويض كما يزعمه الجاهل المنيد ، وانما اقتضت على هذه المسائل الثلاث لأنها من أمهات أصول الدين لا يستغنى عن تحقيقها طالب حق اليقين لاجرم سلكت فى بيانها مسلك البرهان القاطع المؤيد بلواع الحدس الساطع . لا يحتاج فيها بعد لإعداد المحل . إلا إلى تيسير واهب العقل عز وجل فتبعت بنت فكر تميس اختيالا فى حلل التحقيق . ويضة خدر تلالاً فى حلى التدقيق . علت قدرا أن يرفع حجابها كل خاطب ، وأنفت كبراً أن يكشف قباها غير وراغب (٢) فانه يعلى قدرها بمالى همته كما هو المأمول . ويقلى مهرها بصافى سجيته وليس (٣) إلا حسن التلقى بالقبول . كيف لا وهو ذوهمة وقف دونها الفلك الدوار . وعزمة أرهقها قلب الليل والنهار أحيا دروس العلم وأن اندراسها ، وجدد معالم المجد ابان انطاسها إن حاول معضلة توهّ اشتعلا ذكاء فطنته أو زاول مشكلة تلالاً صفاء مغين قرىحة . ما توارت الشمس بالحجاب إلا نجلا من أشعة أفكاره ، ولا تلتفت بالسحاب الاحياء من لامعات أنظاره على أنها نجمة بما استفضته من تياره فكنت كالمهدى أحقر التمر الى هجر ، وومضة مما اقتبست من أنواره فصررت كالمسدى إلى البحر الحضم رذاذ المطر

(١) يشير الى الكلمة المأثورة عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه وهى قوله « لا جبر ولا تفويض لكن الامر بين بين » يعنى ان العبد ليس بجبور فى أفعاله كما يقول الجبرية . ولا هو مستقل كما يعزى الى القدرية . ز .

(٢) تورية عن العلامة الوزير محمد راغب باشا الكبير مؤلف « سفينة الراغب ودفينة المطالب » وقد شهر المؤلف باستاذ راغب باشا . ز .

(٣) أى ليس اغلاها مهرها إلا حسن التلقى بالقبول . ز .

إذ هو المحي لنوات فكرتي العلية. والمروج لكساد بعضا من القليلة. بل هي في الحقيقة بخاصة صدمت إليه ، وصناعتها حدثت إلى أصلها فقلت بين يديه . لأزال لسان كآله مخلصا بسوجه . ووارد إضناكه سطر الأفاق بسنده . مادامت فضائله متعالية . وفراخه متتالية . وطائر سنده متزما ويلل رفقه متصفا

وهذا دعاء لا يرد فاته دعاء لأتراج القبرية شامل
رحمنا أصرح مستندا من واجب العقول ، وأسخر من فيجته الأجناس فأقول .

— القسمة —

اعلم أن الموجود الخاص إما واجب الوجود لذاته أو تكن الوجود لذاته والممكن إن احتاج إلى موضوع - وهو المثل المقوم لما حل فيه - فحرض ، وإلا لمجرى . والموجود إن قيل الاشارة الحسية فإدى وإلا لغيره . والمجرد إما مؤثر أو مدبر أو لاؤلا .

الأول : العقول الطولية وهي العقول المشرة المصورة وتأثيرها بمعنى كونها (١) شروطا لتأثير الحق تعالى لما سيأتى من إقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى .

والثاني : إما مدبر للأجرام النورية وهي (٢) النفوس السبعة الملكية أو مدبر للأجرام السفلية فاما لأتوانها وهي المثل الاطلاقية أو الاستغناء . فاما بالتسمية بالقوى الطبيعية من المادة والمسك والمخاضة والهاضمة والناذية والتامة أليقات الشخص ومن المراهمة والمصورة للقيمين المخرج وهي النفس الثابتة الموجودة في النبات والحيوان والالسان . وإما بالأحاسيس بالخاصة المشرة والحريك الاختياري بسوق النبوة والتخيل للجب النفع ودفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والالسان وإما بالتكثير بالقوتين النظرية والعملية وهي النفس الماطلة المختصة بالالسان .

وأما الثالث : فاما غير الذات وهو الملائكة الكرويون أو شريف الذات ، وهو الشياطين أو مستند لها وهو (٣) الجن . واما المادى فاما على الجهر آخر مجهول أو حال فيه صورة أو مركب منها جسم طبيعي أما المجهول فاما إن يكن تروا والصورة عليها وهي هيولى العناصر أو تزنها صورتها وهي هيوليات الأطلاق والكواكب ، واما الصورة فاما شاملة لجميع الأجسام - وهي الصورة الحسية - أو مختصة بنوع منها - وهي الصورة النوعية - والنوعية اما أن تلام هيولاهما - وهي صور

(١) يحلول بهذا أن يصح بين كلام أهل السنة وكلام الفلاسفة إلا أن دليل الفلاسفة في آيات العقول المشرة غير تام . والبرهان الكوراني ، المسلك المختار في أولها صادر عن الواجب بالاختياره يصرح في بيان هذا الموضوع على مذاق له خاص به من محاولة الجمع بين الفلسفة ، والكلام ، والصرف . د . (٢) والتفسير واجب إلى المدبر وتأثيره باعتبار الخبر ومنه ما سيأتى . د . (٣) أي مالا يكون مؤثرا فيما سبق ذكره ولا مدبرا لما مضى شرحه . د .

الأفلاك والكواكب - أولا - وهي صور العناصر - وأما الجسم الطيحي فاما بسيط بمعنى أنه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايح - التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة - وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق كما الحجره فانه بارد ورطب، واذا صب في كوزين فكل منهما ايضا بارد ورطب مع أنه مؤلف من الهوى، والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة وإما مركب ينقسم اليها . والبسيط إما غير قابل للكون والفساد أو قابل لها والاول اما تير أولا فالتير هو الكوكب وهو اما سيار أو ثابت فالاول هو السجة السيارة . والثاني اما مرصود أولا والاول أفنوسخمسة وعشرون كوكبا (١) والثاني لا يعلمه الا الله تعالى. وغير التير هو الفلك وهو اما غير شامل للأرض وهي أفلاك التداوير الستة لما عدا الشمس من السيارات أو شامل لها وهو اما شرق الحركة وهو أربعة الفلك الاعظم « ومدير عطارد » « وجوزهر القمر » « د مائه » أو غربيا وهو أربعة عشر (فلكا) واحد منها فلك الثوابت وستة منها بثلاث ماعدا القمر من السيارات وسبعة منها حوامل التداوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس (٢)

وأما القابل لهما (٣) فاما خفيف يطلب المحيط أو ثقيل يطلب المركز والاول اما خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعي الحرارة واليوسة، أو خفيف باعتبار مائته وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعي الحرارة والرطوبة، والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعي البرودة واليوسة، أو ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعي البرودة والرطوبة. وأما المركب فاما تام أو ناقص والتام اما تام أولا الثاني الممدن والاول اما متحرك بالارادة أولا الثاني النبات والاول اما مفكر بالقوة أولا الثاني الحيوان والاول الانسان وأما الناقص فكالسحاب والمطر والتلج والبرد والضباب والطل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء، والهواء المرتفع بحر الشمس وغيرها الى الجو وكالصاعقة والشهاب والذوايات وذوات الاذناب والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والثار الراقمة له إلى الجو وما أشبه ذلك

(١) وذلك بالنظر الى عهد المؤلف . ز . (٢) وبسط هذا الموضوع في شرح السيد على تحفة القطب الشيرازي ، وكذلك في شرح قاضي زاده على ملخص الجمعيني وغيرها من كتب النجف، وللإمام بأطراف الحديث يكفي ما في شرح المقاصد مما يتعلق بهذا البحث فليراجع . وجوزهر معرب (كوزهر) وهو اسم لعقدق الرأس والذنب وهما تقطعا التقاطع لفلكي القمر المثل والمائل وله فلكان آخران كما هو مشروح في محله ويسمى مثل القمر بالجوزهر لكونه محركا للجوزهرين ، وسميت المثلاث بثلاث حيث توافق لفلك البروج أعنى الثوابت بالمركز، والمنطقة، والتطين . وسمى المائل مائلا لئلا ينطقه عن منطقة البروج ميلا ثابتا . ونظريه ان «الأفلاك غير قابلة للحرق والالتام» ذهب أدراج الرياح عندالجميع كما هو شأن الاستدلال باللازم على اللازم لكن لا بد من الإلمام بها لتتمكن من متابعة البحث مع جميع أصحاب النظريات المختلفة عن فهم . ز . (٣) يعني الكون والفساد . ز .

(١) وأما العرض فهو إما أن يقتضى النسبة لذاته وهو الكم ، أو يقتضى النسبة لذاته وهو النسبة والوحدة، أو يقتضى النسبة لذاته وهي الأعراض النسبية، أولاً يقتضى شيئاً من ذلك وهو الكيف . والكم إما أن يكون بين أجزاء المقروضة حد مشترك وهو المتصل الذى هو المقدار أولاً وهو المتصل الذى هو العدد . والمتصل إما قار أو مقياس . الثانى الزمان الذى هو مقدار حركة الفلك الأعلـم . والاول خط إن انقسم فى جهة فقط ، وسطح إن انقسم فى جهتين فقط، وجسم نطمين إن انقسم فى الجهات الثلاث والكيف أربعة أنواع :

الاول الكيفيات الحسوسة : وهي مدركات الحواس الظاهرة من الاحوال ، والاشكال والالوان ، والاصوات ، والرياح ، والطبوع ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والخسونة ، والملاحة ، والتقل ، والخفة وما شاكلها . وهي إن كانت واسعة سميت انشائيات وإلا سميت اتصالات .

والثانى الكيفيات النفسانية : كالحياء ، والقدرة ، والإرادة ، والادراك وسائر الأمور العقلية ، وهي إن كانت واسعة سميت ملكة ، وإن كانت سريضة الزوال سميت حالاً .

والثالث التيقن : وهو الاستعداد الشديد للمسى بالامكان الاستعدادى وذلك إما لقبول الملائم ولا قبول غيره ويسمى القوة كالصحة ، أو لقبول غير الملائم ويسمى الضعف كالمراحة .
والرابع الكيفيات المختصة بالكليات : إما بالمتصل فكالاتحاد . والاستقامة للخط ، وإما بالمتصل فكانتركيب والاولية للعدد .

وأما الأعراض النسبية فسمية - الاول الاضافة: وهي نسبة بين أمرين يقبل كل منهما بالقياس الى الآخر كما بين الأب والابن ، والمال والسائل . والثانى الأين : وهي نسبة المتشكك الى المكان . والثالث متى: وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والآن والرايح الوضع: وهي نسبة بعض أجزاء الشيء الى البعض والى الخارج كالجوس ، والقيام . والخامس الملك : وهي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المتخل منه كما عند التمسيم ، والتمصص . والسادس أن يفعل ما دام يفعل: وهو التأثير كالتقطع والكسر . والسابع أن يفعل مادام يفعل: وهو التأثير كالاتضاع والانتكاسار (٢) .

(١) وتحصيل هذا البحث فى أواخر الجزء الاول من شرح المقاصد . د .
(٢) والمصنف أحسن من أن يحدث استوفى ذكر أقسام الجوهر والعرض على مذاهب الفلاسفة لأن المقاصد لا بد له من تصور معانيها على مصطلحهم فى المناقشة مبهومان كان المتكلمون على خلاف معهم فى كثير من تلك الأقسام كما هو معلوم . ويرى القارىء الكرملى تاباً لهذا الكتاب مبلغه من دائرة بحث المؤلف فى الطبيعيات والفلكيات وسائر ما يلحق اليه المعارف البشرية فى عصره وهذا هو سر اجادته لأن علما الدين اذا قصروا فى فهم معارف عصرهم يهيجون كرم تكلمهم سلاح مغرور قاروب على علماء الدين حواصة المسمى فى تتبع جميع ما يهد على تعاقب الصور من الاكتشافات والتطريات المستندة ليكونوا على بصيرة فى الرد والقبول . د .

- المقالة الأولى -

وأما المقالة الأولى فيها ثلاثة فصول .

التصل الأولى في الحدوث والتقدم وأقسامها: اعلم أن الحدوث مسبق وجود الماهية المقررة بدم مطلق قهرنا مسبوقة كذا بكذا إشارة إلى أن مفهوم الحدوث من مقولة الاضافة لتوقف تعقل مسبوقة الوجود بالعدم على تعقل سابقة العدم للوجود وبالعكس . واضافتها الى الوجود اشارة الى أن الحدوث صفة الوجود لاصفة الماهية، واضافة الوجود الى الماهية مؤذنة بالتناير . لان الأصل في الاضافة المنايرة بين المضاف والمضاف اليه ولو يوجه فتكون المنايرة متبادرة الى الذهن بالتبادر من القظ الى الذهن من غير صارف يجب حمله عليه . خصوصا في مقام التعريف . لكن هذه المنايرة انما هي في الذهن فقط وأما في الخارج فوجود الماهية عينها كما هو مذهب الأشعري والمحققين وعلم من هذا أن الحدوث غير معقول في حق الواجب جل شأنه لأن وجوده مجرد عن الماهية . يراه أنه لو لم يكن كذلك لكان . اما العدم، أو المعلوم، أو الوجود المقترب بالماهية المتعين بحسبها ، أو الماهية المقترب بها الوجود المتعين بها، أو المجموع المركب من الماهية والوجود المتعين بها . والثاني بأقسامه الخمسة باطل . اما الاولان فلائهما لا يؤثران في شيء . والواجب مؤثر عند جميع العقلاء، إما في العقل الأول قطع كما هو مذهب عامة المشائين . وإما في عدا الفعل الاختياري الصادر من الممكن كما هو مذهب المعتزلة . وإما في جميع الممكنات كما هو مذهب الاشراقين ، والمحققين من المشائين ، وجميع الصوفية والمتكلمين خلا المعتزلة وهو الحق الصراح .

وأما قولهم « عدم المعلول لعدم الملة » فمناه عدم التأثير لا تأثير الدم أى الواقع عند عدم الملة عدم المعلول فاللام مجاز كما في « لدوا الموتوا بنو الخراب » غير أن الترتيبين متساويان للفرق بين شبه الملة الفاعلية وشبه الملة الغائية . أو تقول ابتداء . أما الاولان (١) فلائهما لا يؤثران في الوجود . حيثند لا مجال للإيراد ولا حاجة الى الجواب كما لا يخفى على ذي سكة . وأما الثالث فلاحتياج الوجود الى الماهية في تفحصه بحسبها . وأما الرابع فلاحتياج الماهية الى الوجود في تحققها في الخارج . وأما الخامس فلأن التركيب من لوازمه الاحتياج والاحتياج في الثلاثة يتناقى الوجوب الذاتي . واذا بطل التالي بطل المقدم ثبت تقيضه وهو أن ذاته سبحانه موجود لا ماهية له بل هو صرف الوجود لكن لا بالمعنى الموصدى الذى هو أمر اعتبارى ومعقول ثان تعالى الله عما لا يليق به بل مناه الوجود المتأصل المحقق في الخارج . فان ما به يتحقق غيره أولى بالتحقق . فلفظ الوجود هنا اسم لامصدر وهو الحق الصريح الذى لا ستره دونه واليه ذهب المحققون ؛ وأبو الحسن الأشعري، وأبو الحسين البصرى، وسائر الحكماء . وقولهم : « ماهية تعالى عين وجوده » مجرد تمييز من باب المشاكلة لوقوعه في مقابلة قولهم : « ماهية الممكن غير وجوده » ونظيره قولهم : « الجوهر ما قام بذاته » في مقابلة قولهم . « العرض ما قام بغيره » فكما

(١) معنى كونه العدم أو المعلوم . ز .

أن المراد من القيام بالذات لازمه الذي هو معنى سلبى أعنى عدم القيام بالغير من باب الكناية وأن كان اللزوم مستحيلا نحو « ليس كئله شيء » كذلك المراد من قولهم: « الماهية عين الوجود » لازمه وهو استقام الماهية أن كان اللزوم مستحيلا لبداهة استماله اتحاد الاثنين . وإذا ثبت أن الواجب تعالى موجود فى الخارج لزوم أن يكون جزئيا حقيقيا .

قال سيد المحققين فى حاشيته على شرح المصباح : أعلم أن هذه المباحث التي أوردتها الشارح فى كون الوجود عين الواجب أو زائدا عليه من الكلمات العائرة على ألسن القوم . وههنا ما أتت أخرى قد أشرنا فيها سبق أنها مما لا يدركها إلا أولوا البصائر والابواب الذين خصوا بالحكمة الباقية وفصل الخطاب فلتقطعلها ههنا بقدر ما تفي به قوة التقرير وتخطيطه دائرة التحرير فقول وبالله التوفيق : كل مفهوم مقابى للوجود كالأشياء مثلا قلناه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعا . وعالم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكيم يكوته موجودا فكل مفهوم مقابى للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الأمر محتاج الى غيره فهو يمكن إذا لا تنق بالممكن إلا ما محتاج فى كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مقابى للوجود فهو ممكن ولا شيء يمكن بواجب فلا شيء من المفهومات المقابلة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب تعالى موجود فهو لا يكون الاعين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بأمر مقابى لذاته وما وجب أن يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون عينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب أن يكون الوجود أيضا كذلك إذ هو عينه فلا يكون الوجود مقهورا كليا يمكن ان تكون للأفراد . بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بنفسه منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أى المعزى عن التقييد بشبهه والانضمام إليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود لهامية الممكنة . فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوده مختلفه وأشياء شتى بقدر الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلى وان كان الوجود جزئيا حقيقيا . هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من شياخنا وقالوا ولا يعلم إلا الراسخون فى العلم . فان قلت الذى يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وأيضا المقصود من لفظ الوجود ما قلنا به الوجود كما اشتهر فى كلامهم فكيف يفرض بعض لا يفرض أحد . قلت : الجواب عن الاول أن الكلام فى حقيقة الوجود لا فيها تقدير اليه الاذمان من مدلول اللفظ فله يجوز أن يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المهمة عن الاشتراك فى حد ذاتها بمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقة . وعن الثانى أن المتصع هو مخالفة البرهان وما يودى اليه لا الاشتهار فى السنة الاقوام بتبويه الأقوام نصم يتجه على المقصود الثالثة « كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن » متع ليلف وهو أن المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو موجوده ممكن تقضا لا المحتاج فى كونه موجودا الى غيره هو وجوده . ويندفع ينظر دقيق وهو أنه لا احتاج فى موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له هو توفيقا فى ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو

موجده . وما يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود في خد ذاته يتاقى العدم وهو أهد المقهومات عن قبول العدم لأن ما عده لا يتمتع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك أن الواجب هو الذي يتاقى العدم لذاته لا ما يتاقى بواسطة غيره انتهى كلامه . أقول : مراده بالانضمام مجرد التعلق، والاضافة لا القيام والاتصاف والالتافى ما بعده من أن الوجود جزئى حقيقى قائم بذاته منزه عن كونه عارضاً لغيره وانه لا يتصور كونه قائماً بالماهيات الممكنة . ومراده ببعض المحققين شيخه مولانا قطب الدين الرازى هذا كله بالنظر الى الخارج . وأما العقل فلا حظ له في إدراك كنه ذلك الجنب الأقدس فليس له وجود ذهنى والالكانت خصوصية وجوده الذهنى ، مغايرة لخصوصية وجوده الخارجى فيلزم أن يكون هناك أمر يتوارد عليه الوجودان وليس ذلك الالماهية وقد علمت بطلانها بالبرهان . وإذا جمل وجوده النهى فليس له حد ، ولا جنس ، ولا فصل وليس هو جنس ولا فصل ولا نوع ولا خاص ولا عرض عام ، ولا كلي ، ولا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد نعم يمكن رؤيته تعالى وتقع لمن شاء في الدنيا (١) والآخرة بلا كيف وكذا يمكن تصويره بعنوانات والحكم عليه بمفهومات انتزعا العقل من بعض صفاته وأفعاله بقدر وسعه . قال ناليس المطلق أن للعالم مبدعاً لا تدر كصفته العقول من جهة هويته وإنما تدر كها من جهة آثاره اذ هو الذى لا يعرف اسمه فضلاً عن هويته الا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه للأشياء فلستنا تدر ك له اسما من نحو ذاته . بل من نحو ذاتنا . وقيدنا الماهية بالتحقق لأن ماهية الممكن لما تحقروا وتحقق في نفسها من حيث هي هي فانها في تلك المرتبة وان كانت عارية عن اعتبار الوجود الواحد وكذا العدم المقابل لكن اليقين حاصل بأنها ليست نفيًا محضاً وعمداً مطلقاً . والالماصح التوجه اليها نظراً الى نفسها والثالى باطل . فان قلت التوجه اليها هو وجودها الذهنى فلا يكون له تحقروا دونه . قلت معلوم بالبداهة أن التوجه اليه لا بد له من ثبوت في نفسه ليتوجه اليه . فان قيل اذا كان العلم أزلياً فلا سبق نعمة . قلت نعم لا ندعى السبق وإنما ندعى أن لها تحقرواً في نفسه تحقرواً ما مغايراً لثبوتها في علم الحق تعالى اذ لا وأبدأ كما أنه مغاير لوجودها الخارجى والذهنى أبداً . برهانه أنه لو لم يكن لها نوع تحقق وثبوت في علم الحق سبحانه لكانت أعداماً صرفة اذ كان الله ولم يكن معه شيء غيره في الأزل فلا وجود للأشياء في الخارج ولا في ذهن مخلوق هناك اذ لا مخلوق في الأزل فلو لم يكن لها نوع تحقق في علم الحق أزلاً لكانت أعداماً صرفة بالضرورة واذا كانت أعداماً صرفة امتنع تعلق العلم بها بالضرورة لأن العلم وان قلنا انه ليس صورة عقلية بل اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فانه لا بد فيه من نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم . والمعلوم معلوماً لذلك العالم وتلك النسبة هي المعبر عنها بالتعلق . ومن المعلوم أن التعلق إنما يتصور بين متمايزين ولو بالاعتبار ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجلة فانه مالا ثبوت له أصلاً لا اشارة اليه بوجه من الوجوه وكل ما هو كذلك يتمتع أن يكون متميزاً ضرورة أن كل متميز يصح أن يكون مشاراً اليه حساً أو عقلاً فالا ثبوت له أصلاً يتمتع

(١) عند مشيقي الرواية لتيننا محمد صلى الله عليه وسلم في المراجع . ز .

ان يكون متيزاً . ومن المعلوم أن العدم المحض أى ما يفرض ما صدق لهذا المفهوم على تقرير اتصافه به المستلزم لأن لا يلاحظ بوجه ما فى علم ما ولا بوجه كونه عندما محضاً لا يثبت له أصلاً والا لما كان عدماً محضاً هذا خلف فلا تميز له أصلاً فلا يصح أن يكون طرفاً من طرفى النسبة التى هى التعلق فلا يصح أن يكون معلوماً فلو كانت الأشياء فى الأزل أهداماً محضاً لا يثبت لها بوجه من الوجوه لم يصح أن تكون مطروحة للحق تعالى أولاً أصلاً لكن علم الحق سبحانه وتعالى محيط بالأزلى بجميع المعلومات قطعا فلها بما يرقى فيها نوع تحقق وثبوت أزلى فى العلم المحيط الذى هو نفس الأمر لأن نفس الأمر هو المرجح للأمر وأحكامها واقع سبحانه هو الأول الذى لا شئ قبله ، وعلمه أزلى محيط بجميع المعلومات التى منها علوم المخلوقات ومعلوماتها فهو المرجح للأمر وأحكامها جيمنا المبرر عنه بنفس الأمر وقيل نفس الأمر هو العقل الأول الذى هو القرح وفيه أن المعلومات ان لم تكن ثابتة فى علمه تعالى قبل ارتسامها فى القرح لزم المحال الذى قدمناه وإلا ثبت المطلوب وقد يراد بالأمر فى قولهم الماهية ثابتة فى نفس الأمر عين الماهية . وليس المراد ما يفهم من ظاهر اللفظ من كون الماهية مطروقة فى نفسها بل هو كناية عن أن ثبوتها ذاتى لها لا من خارج بناء على أن الماهيات غير مجسولة وهذا أيضا من قبيل قيام الجوهر بذاته كما قدمناه فالماهية ثابتة فى نفس الأمر بالمتينين معاً كما لا يخفى ولاح لك من هذا أن الحدوث لا يتصور فى المستحيل العدم الصرف المجرد عن الماهية المتحررة . يانه أنه لا وجود فى الخارج الا للهويات وأما الماهيات فوجودها على قط وجبى لا هوية للمستحيل فليس له ماهية متحررة نعم له ماهية يتزعمها العقل من هويات يحترق الخيال ذواتها ، ويتعلق الوهم صفاتها ، ويحملها عنوانا لتلك الهويات المفروضة ليحكم بسببها على تلك الهويات باستحالة وجودها فى الخارج مثلا . فعنى قول «شريك البارى مستحيل» أن كل فرض بما يفرض ما صدق لهذا العنوان على تقدير اتصافه به يتمتع بوجوده فى الخارج فعنى كون شريك البارى لاماهية له فى العقل أنه لاماهية له متحققة متحررة فى نفسها بسبب إمكان تقرر هوياتها فى الخارج يرشدك الى ذلك أنه لما أثبت أبو هاشم من المعتزلة علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل نسبة الامام الرازى الى التناقض حيث قال: لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة كون المستحيل متعلقا بالعلم وليس متعلقا له ثم اجاب عنه بأن له أن يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما وردده السيد بأنه اصطلاح لا فائدة فيه ثم اجاب فى شرح المواضع بقوله : والانصاف أن لا نلظن بكلمة تخرج من فم عاقل العبث فيحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا فى الشفاء من أن المستحيل لا يمكن أن تحصل منه صورة فى العقل هو له فى نفسه بل على ضرب من التقية فلا يمكن أن يتصور شيئا هو اجتماع التقيضين أو شريك البارى تعالى بل يتصور اجتماع السواد والحلاوة . ثم يقول لا يمكن اجتماع بين السواد واليباض . وكذا يتصور مشاركة زيد لمرور فى الانسانية ثم يقول لا يمكن مثل هذه المشاركة فى وجوب الوجود الدائى وقيدنا العدم بالاطلاق ليعم

أقسامه الثلاثة فينقسم الحدوث أيضا كما سترى في التخصيم وما نحن نشرع فيه بأذن الله تعالى نقول: وينقسم الحدوث الى ذاتي ، ودهري ، وزماني .

فالذاتي مسبوقة وجود الماهية بدمها الذاتي الذي لها في نفسها التغير المنافي لتعليلها ووجودها في الواقع وان أردت توضيحه على وجه الاستقصاء فأنت سمع قلبك لما يسئل عليك وهو أن الماهية اذا لاحظها العقل في مرتبة إطلاقها الحقيقي الذي هو خلوها عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق وهي لا بشرط شيء لم يمكنه أن يحكم عليها بحكم أصلا ثم يلاحظها في مراتب تنزلها الأسبق فالأسبق الى أخص خصوصها فإذا نظر فيها من جهة أنها هل لها أجزاء أولا ، قسمها الى بسيطة ومركبة ثم اذا نظر فيها من جهة أنها هل هي صرف الوجود أو صرف العدم أولا ولا قسمها الى واجبة الوجود، ومنتحة الوجود، وممكنة الوجود أما الأوليان فقد تقدم الكلام عليهما . وأما الثالثة فلا شك أن امكانها غيرها اذ هو القيد الذي يبرها عن قسميها فأولى مراتبها التي تحصل فيها ولا توجد في قسميها ملاحظة كونها ماهية قابلة للامكان . والمرتبة الثانية ملاحظتها مع الامكان . والمرتبة الثالثة ملاحظتها مع وجود علتها التامة أيضا . والمرتبة الرابعة ملاحظتها مع عدم علتها التامة فإذا لاحظها في المرتبة الأولى فقط ولم يلاحظ معها شيئا آخر وجد أن الذي لها من ذاتها في تلك المرتبة كونها ليسا صرفا وسلبا بسيطا ومعناه أنه ليس هناك شيء لا أن هناك أمرا مفهومه اللبس فان قلت اذا لم يكن هناك شيء فا الفرق بين ماهية الممكن وماهية المستحيل؟ قلنا ان ماهية الممكن لها تقرر في نفسها وفي علم الله تعالى كما تقدم . فان قلت ماهية المستحيل كذلك . قلنا نعم لكن بتجنية تتعلق طه تعالى بالعقل المشوب بالوهم . والحد الفاصل أن ماهية الممكن لها التقرران وماهية المستحيل لها التقرر الفرضي فقط فلتستيقن ولتزيد كون الماهية في ذاتها ليسا صرفا وما قاله الرئيس في الشفاء على سياقتنا قاله في الاشارات وأنت تعلم وأن حال الشيء الذي ليس باعتبار ذاته متعليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد وانما يكون له الوجود عن غيره

واما ما قاله الفارابي أن الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليس ولها عن غيرها أن توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات واعتراض بأن المعلول لو استحققت ذاته الالوجود لكان متمما لا يمكننا ولذلك حاد الشيخ المقتول في المطارحات والترويح عن استحقاق الماهية الالوجود الى لا استحقاقها الوجود . وذكر أنه قبل استحقاقها الوجود قبلية بالذات . وتبعه الامام الرازي في شرحه للاشارات فقال: الممكن لا يستحق الوجود من ذاته . ولا يلزم منه أن يستحق الالوجود . فان المستحق للوجود هو المتع فاذن وجوده مسبوقة بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او بالالوجود . وأنت خير بأن هذه مناقلة ناشئة من عدم الفرق بين السلب البسيط والسلب المركب وعدم الفرق بين متذ الواقع وبين مرتبة نفس الماهية . وتحقيق ذلك أن السلب البسيط للماهية معناه رفضها وليستها وبطلانها في ذاتها لارفضاعن ظرف من ظروف

نفس الأمر . وهذا الرغ إنما هو بالنظر الى مرتبة نفس جوهر المادية لا بالنظر الى الواقع والخارج وأما السلب المركب لما كان معناه سلبها عن حطب الواقع ومن الخارج فلا بد فيه من ملاحظة الواقع ولا شك أن بطلان المادية في حاق ذاتها لا يتناقض فعليتها ووجودها في الواقع . فنحذر من هنا أن النقل اذا لاحظها مع قبولها للإمكان فقط . وجدعا مستحقة لسلب البسيط الذي لما من ذاتها وإذا لاحظها مع إمكان الوجود في الواقع فقط . وجدعا غير مستحقة لأيس ولا ليس (١) في الواقع وأما اذا لاحظها العقل مع إمكانها ووجود علتها التامة وجدان الذي لها حيث أن تكونا يساوانا كما مركبا واجبا لكه لما كان لما ذلك من علتها لا من ذاتها لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالتغير فلا يتناقض إمكانها اتفاقا يقتضي ليسيتها البسيطة . والرجح لا سواء نسقيا وأيسيتها وليسيتها المركبتين إليها احتاجتا الى صنع الواقع وعرضه الخارج فثبت أن مرتبة ليسيتها البسيطة وعدمها للناجح سابقة في العقل على مرتبة أيسيتها المركبة ووجودها الحاصل في حطب الأعيان بالتفاعل سبباً ذاتياً سواء كان ذلك الوجود مستمراً من الأزل الى الأبد أو منقطع الطرفين أو منقطع طرف الأزل فقط ولا صالح للعكس لما نتحقق من أن ما ثبت قدمه استحاله عدمه . وسواء كان ذلك الوجود زمانياً أو غير زمانياً .

والحدوث الدهري مسبوقة بوجود المادية بدمها الصريح المحض المقابل لوجودها في الواقع مسبوقة انشائية انتكائية لازمانية .

والحدوث الزماني مسبوقة وجودها الزماني المتغير المتناهي لعدمها الزماني المتقدر لأن من شرط التساقق اتحاد الزمان وإذا تحققت ما بيننا ثبت لديك أن الحصول في نفس الأمر ثلاثة أوعية فوجد الوجود، وعدمه، السبيل للتغيرات الكتابية بما هي متغيرة، زمان، ووعاء الوجود وعدمه الصريح المرتفع عن التقدر واللاتقدير الثابتات، ناهي ثابتات وهو من الواقع بدهر، ووعاء الوجود بالبحث الثابت للحق المتقدس عن عروض التغير مطلقاً والمتحال عن سبق عدمه على الإطلاق وهو صرف التولية الحصة الحقة من كل جهة سرمد بالسرمد أوسع من الدهر لوجوب استمراره واحتمال سبق عدمه الصريح الدهري والدهر أوسع من الزمان لوجوده حين عدم الزمان لتوقف الزمان على الحركة المتوقفة على الجسم المتوقف على المجرى الذي هو من سبب الدهر .

الحق أن هذه الأوعية ليست أربعة حقيقية وإنما هي نسب يتخلل كل منها بين متسعين ثم ان النسبة أمر كل تحت أنواع كثيرة والمراد بها هنا نوع مخصوص هو المادية . قال المحقق الطوسي في شرح الأشارات كما وقع الاصطلاح على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض التغيرات الى بعض في امتداد الوجود كميته الزمان فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للتغيرات الى الأمور الثابتة كميته الزمان للعكس . والسرمد على نسبة الأمور الثابتة بعضها الى بعض كميته للعقل (٢)

(١) والأيس ، الوجود واليس ، عدمه في مصطلح الفلاسفة . ز .

(٢) وحصل ذلك بأن نسبة التغير الى التغير زمان، ونسبة التغير الى الثابت دهر بنسبة الثابت

الى الثابت سرمد عند الفلاسفة . ز .

وأما التقدم فلا يمكن جمع أنواعه في تعريف واحد فلتعرف كلا منها على حدة فتقول
التقدم الذاتي كون الوجود غير مسبوق بلبية الماهية ويلزمه انتفاء الماهية لأن الماهية حيث وجدت
استلزت اللبسية كما تقدم ونفى اللازم - يعني اللبسية - يستلزم نفي اللازم - يعني الماهية - ومن انتفت
الماهية كان الموجود صرف الوجود وصرف الوجود هو الواجب لذاته وهو لا يقبل عدم
كما قدمنا فيلزمه أيضا انتفاء سبق عدم الدهرى والإمانى . والدهرى كون الوجود غير مسبوق
بالتقدم الصريح ويلزمه أنه غير مسبوق بعدم متكم إذ الوجود في الواقع أعم من الوجود المتكم
وكذا عدم ونفى الأعم مستلزم لنفى الأخص والتقدم الزمانى كون الوجود المتكم غير مسبوق
بالعدم المتكم بل مستمر في عحاذاة جميع الزمان في طرف الماضي .

الفصل الثانى: في بيان النسبة بين كل اثنين من أقسام الحدوث والتقدم وفيه مباحث .

المبحث الأول: ان النسبة تعتبر تارة بين مفاهيمها المصدرية . وهى الحدوث والتقدم وأخرى بين
معانيها الاشتقاقية وهى الحادث والتقديم .

المبحث الثانى: أن صور التسبب بين هذه الأقسام خمس صورة فانه ينشأ من أخذ الأول
مع كل واحد مما بعده خمس صور . ومن الثانى مع ما بعده أربع . ومن الثالث مع ما بعده ثلاث .
ومن الرابع مع ما بعده اثنان . ومن الخامس مع السادس واحدة .

المبحث الثالث : أن هذه التسبب كلها بينها تباين باعتبار المفاهيم المصدرية. وأما باعتبار المعاني
الاشتقاقية فثان منها بينها تباين . أربع منها قديم ذاتى مع قديم زمانى أو حادث مطلقا ، والأربع
الأخرى قديم دهرى أو زمانى مع حادث كذلك ، وست منها بينها عموم وخصوص مطلق. ثلاث
منها حادث ذاتى مع حادث دهرى أو زمانى أو قديم زمانى ، واثنان قديم دهرى مع قديم ذاتى
أو زمانى ، وواحد حادث دهرى مع حادث زمانى . وما قبل (مع) من هذه الستة هو الأعم وما
بعدها هو الأخص . والخاصة عشر عموم وخصوص من وجه وهى قديم دهرى مع حادث
ذاتى .

المبحث الرابع : ان مواد هذه التسبب خمسة أشياء .

الأول : الموجود الذى لم تسبق فليته لبية الماهية ولا وجوده الدهرى عدم دهرى ولم يتعلق
وجوده عمادة ولا مدة وما ذلك الا واجب الوجود لذاته جل وعلا

الثانى : الموجود الذى سبقت فليته لبية الماهية ولم يسبق وجوده عدم دهرى ولا يتعلق عمادة
ولا مدة وليكن العقل

الثالث : الموجود الذى سبقت فليته لبية الماهية وتعلق وجوده عمادة ومدة ولم يسبق وجوده
الزمانى الدهرى عدم زمانى ولا دهرى وليكن الحركة التوسطية للفلك الأظم

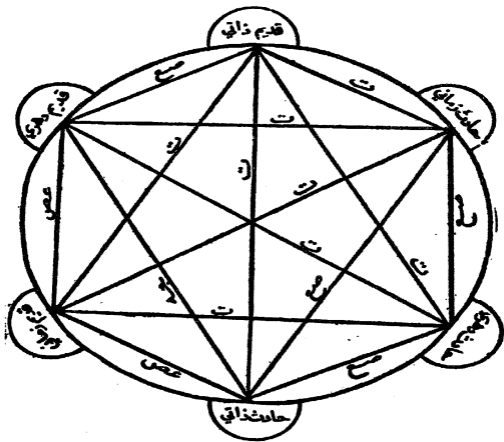
الرابع : الموجود الذى سبقت فليته لبية الماهية ووجوده الدهرى عدمه الدهرى ولكن لم
يتعلق وجوده عمادة ولا مدة وليكن النفس الناطقة .

الخامس : الموجود الذى سبقت فعلية لیسية الماهية ووجوده الزماني أو الدهرى عدمه الزماني او الدهرى كالولده . ففلاول : التقدم الذاتى والدهرى . والثاني : التقدم الدهرى ، والحدوث الذاتى والثالث : التقدم الزماني والدهرى ، والحدوث الذاتى . والرابع : الحدوث الدهرى ، والذاتى . والخامس : جميع أنواع الحدوث . واعلم أن ما ذكرنا من أحوال النسب مبنى على مجرد الاحتمال العقلى وأما بالنظر إلى البراهين الآتية الموجبة للحدوث الدهرى لما سواه تعالى فالنسب على غير هذا الوجه كما ستره هناك ان شاء الله تعالى .

المبحث الخامس : فى وضع جدول تبين فيه هذه الأقسام وموادها ونسبها وألقاب نسبها على طريق الرمز وذلك : انا اقتصرنا على الحروف فأخذنا من ألفاظ الأقسام كلا من قاف التقدم ، وحاء الحدوث ، مع كل من ذال الذاتى ، ودال الدهرى ، وزاى الزماني . ومن ألفاظ المراد به الواجب ، ولام العقل ، وهاء الحركة ، وسين النفس ، ودال المولد ، ومن ألقاب النسب تاء التباين ، و(جه) للعموم والخصوص الوجهى ، والعين ، والصاد من العموم والخصوص المطلق وطول ذلك الجدول خمسة عشر بيتا ، وعرضه سبعة بيوت . قفى الضلع الأول : وهو الأيمن الطولى المادة التى لم يصدق عليها شئ من المنتسبين ، وفى الثانى : المادة التى انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيمن ، وفى الثالث : المنتسب الأيمن ، وفى الرابع : المادة التى صدق عليها المنتسبان ، وفى الخامس : المنتسب الأيسر ، وفى السادس : المادة التى انفرد بالصدق عليها المنتسب الأيسر ، وفى السابع : ألقاب النسب . وقدمت الصاد على العين فى علامة العموم والخصوص المطلق ان كان المنتسب الأيمن أخص من الأيسر ، وعكست فى العكس ووضعت فوق الجدول خطاً عرضياً فى كل بيت منه ترجمة الضلع الطولى الذى تحته ، ثم وضعت دائرة وقسمتها ستة أقسام متساوية وكتبت فى خارجها على كل قطعة من التقطع الفاصلة بين أقسامها قسماً من أقسام الحدوث والتقدم ووصلت بين كل تقطين منها بخط كتبت عليه لقب النسبة بينهما مع مراعيت فى الجدول من تقديم الصاد على العين والعكس لكن لا يمكن فيها معرفة أحوال المواد كما يمكن فى الجدول فهو من عنى وأفيد منها كما أن ذكاه القطن اللبيب من عن الأمرين ، وإنما ذكرتهما إيراداً للمعقول لراى العين فان النفس الى المحسوسات أميل والمعقولات المتجلية بجلها أقبل لانها أول شئ ألفته وبه توصلت الى ما علمته

التفصيل الثالث فى البرهنة على ثبوت الحدوث الدهرى لجميع الممكنات ويان أنه لاخلاف فى ثبوت الحدوث الذاتى لكل حادث . والحدوث الزماني للزمانيات . وإنما الخلاف فى الحدوث الدهرى . وقبل الخوض فى ذلك لابد من تقسيم إجمالى بمصر أقسام الموجودات ليتمتع توارد أنواع الحدوث والتقدم عليها بالنفى والاثبات فأقول مستفيضاً من وجوده القياض ومستحيماً من جوده المتزده عن الاغراض : الموجود امامكان أو مكافى ، أو زمان أو زماني ، أو مكافى وزماني مما ، أو خارج عنها . اما المكان فهو ما ينسب إليه الجسم بـ (فى) ومن أحكامه أنه لايجوز أن يكون

هذه صورة الدائرة



وهذه هي صورة الجدول

ما بينه التنسيب	ما انفرد به التنسيب الايسر	التنسيب الايسر	ما اجمع فيه التنسيبان	التنسيب الايمن	ما انفرد به التنسيب الايمن	ما بينه التنسيبان
صع	ل	قد	ب	قذ	.	هد
ت	ه	قز	.	قذ	ب	لد
ت	لهسد	حذ	.	قذ	ب	.
ت	سد	حد	.	قذ	ب	له
ت	د	حز	.	قذ	ب	لهسد
عص	.	قز	ه	قد	بل	سد
جه	سد	حذ	له	قد	ب	.
ت	سد	حد	.	قد	بله	.
ت	د	حز	.	قد	بله	س
صع	لسد	حذ	ه	قز	.	ب
ت	سد	حد	.	قز	ه	بل
ت	د	حز	.	قز	ه	بلس
عص	.	حد	سد	جذ	له	ب
عص	.	حز	د	حذ	لهس	ب
عص	.	حز	د	حد	س	بله

غير منقسم ولا أن يكون منقسماً في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة أو الخط فهو إما منقسم في جهتين فقط فيكون سطحاً، أو في الجهات الثلاث فيكون بعداً. فإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في الممكن والانتقال بانتقاله فهو حال في الجسم الحامى للممكن. ولا بد أن يكون مماساً للسطح الظاهر من الممكن من جميع الجوانب والا لم يكن مماساً به وهذا مذهب المشايخ. وعليه فالجسم الكلي ليس في مكان كأنه ليس في زمان وهو الأصح لأن الزمان والمكان رضيعان في غالب الأحكام، وإذا كان بعداً لم يجوز أن يكون عدماً موهوماً لأنه متقدر لأن البد بين جوانب البدن أعظم من البد بين جوانب الكوز وكل متقدر متعين في نفسه متميز عن غيره ولا شيء من العدم يمتين ولا يتميز فلا شيء من المكان بعدم فهو بعد موجود، وإذا كان موجوداً لم يجوز أن يكون عرضاً لتوارد الامتكنات عليه وسريان أبعادهما فيه. ولا شيء من العرض كذلك فهو جوهر، وإذا كان جوهرًا لم يجوز أن يكون مادياً والا لزم تداخل الجواهر المادية وهو بين البطلان ومبين في محله فهو جوهر مجرد، وإذا كان مجرداً لم يجوز أن يكون مفارقاً للمادة ذاتاً كالمقل والنفس والا امتنع سريان أبعادهما فيه فهو واسطة بين الجرد الصرف والمادى المحض والتداخل لا يمتنع بين مجرد ومادى. ولا استحباب في وجود البد الجرد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والنامية العلوية بالضرورة وهذا مذهب الاشراقين وعليه فالجسم الكلي في مكانه. وأما المكاني ويسمى الممكن أيضاً فهو الجسم المذكور. لأن حيث أنه موجود أو جوهر أو نحوهما بل من حيث أنه متصل قار يمتد في الجهات الثلاث. ومن أحكامه أنه يصح انتقاله عن مكانه بالكلية بالحركة التيسرية كما في الجداد، والنبات وأجزاء المنصر الثفسانية كما في الحيوان، والانسان، أو بصح الأبنية إلى مكان آخر فتبدل نسب أجزائه إلى أجزائها فداخله أو أجزاء مكانه بالحركة الوضعية. كما في الفلكيات أولاً ولا كما في كل المنصر.

د تبيه : بما ينسب إلى المكان (برف) نوطان حقيقى ومجازى . فالحقيقى ليس إلا الجسم من الحيثية التى ذكرناها ، والمجازى أقسام .

الاول : جزؤه المقدارى المتميز عن جزء آخر في الوضع كآحد جوانبه .

الثانى : جزؤه الغير المقدارى الذى لم يتميز عن جزء آخر في الوضع كالميلوى والصورة .

الثالث : حدوده كالسطح والخط والنقطة بالقوة كانت أو بالفعل .

الرابع : أعراضه القارة السارية فيه كاليابض ونحوه

الخامس : ما في جوفه كفلك زحل بالنسبة إلى الفلك الأطلس . وما عدا هذه الأشياء لا ينسب إلى المكان (برف) لاحقيقة ولا مجازاً . وإنما ينسب إليه مع التى هي أعم من (برف) إذ كل ما في الشيء فهو معه وليس كل ما هو مع الشيء فهو فيه فأتانا مع البرة والخردلة ولست فيهما .

وأما الزمان فله معنيان أحدهما الآن السيال وهو مكيال الحركة التوسعية وما تنطبق هي عليه غير مفارقة إياه مادامت موجودة، والآخر الزمان الممتد المتصل . وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد

هي منه وتطبق عليه وكما أن الحركة التوسيطية السيادة غير الآن الذي هو طرف الزمان والتصل المشترك بين قسميه الماضي والمستقبل وغير قائم به بل راسم اياه ، وقائم بحرم الفلك الاقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي هي عمل الزمان والحركة التوسيطية الدورية التي هي ملزومة للآن السيال، وبالآن السيال تكال الحركة التوسيطية الدورية والاستقامة جميعاً . كما بالزمان بقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة . والآن السيال والحركة التوسيطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح والآتات الموهومة التي هي أطراف الأزمته والاكونان في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع في ازاء النقاط التي هي أطراف الخطوط بالنقل ، والنقاط المقروضة في الخط المتصل بالتوم الا أن الآن (١) الوهمي في الزمان لا يكون الا واصلا والنقطة منها موهومة واصلة ومنها موجودة فاصلة كما في حدود الحركات القطعية وأطرافها .

وأما الزماني فهو الهيئة الغير القارة وليست الاالحركة . ولها معنيان .

أحدهما : حالة بسيطة شخصية هي كون المحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى كوننا شخصا سيالا مستمر الذات الشخصية مادامت الحركة باقية غير مستقر بالنسبة الى حدود مافيه الحركة فلاحالة من أن يفرض في زمان الحركة أن يكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا يبعده فلا يكون له ذلك الحد في آئين كما يكون في كل من حدى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطة بحسب نفس ذاتها السيادة الغير القارة بحسب نسبتها للآزمة لها الى حدود المسافة بالموافاة يقال لها الحركة التوسيطية وليست هي بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ولا الوجودات التدريجية الحصول بل هي من الموجودات الزمانية التي يستلزم وجودها زمانا تكون هي موجودة فيه لاعلى سبيل الانطباق على امتداده بل على أن تكون بتام هويتها موجودة في كل جزء من أجزائه ، وفي كل حدى من حدوده على خلاف الأمر في الموجودات التدريجية ولا يصح أن يتوم أن مفروض يقال له انه أن أول الوجود . وابتداء الحصول على خلاف الأمر في الموجودات الدفعية فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ما متصلة ولا على زمان ما ولا على أمر ما تمتد الهوية أصلا انما تكون منقطة الذات انطباقا سيالا أبدا على حد غير منقسم من حدود المسافة وعلى أن غير منقسم من آتات الزمان .

والثاني : هيئة متصلة هي القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها الحركة القطعية . وهي تدريجية الوجود غير قارة الاجزاء . انما وعاء هويتها وظرف حصولها الزمان وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكونان مفروضة في الوسط بحسب حدود مفروضة في المسافة ، وآتات موهومة في الزمان . فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى غير قائمة بها بل راسمة اياها وقائمة بموضوعها ، وملاك واسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية

السيالة وعدم استقرار نسبتها إلى المفرد الموصوف في المساق . وأما الذي هو مكاني وزماني سابقاً فهو الأشخاص المشكوة المنصورة الواقعة تحت نوع من الأترواح كالأفراد الانسانية فانها باعتبار جسميتها في مكان وباعتبار تغيرها بالمركبات الكلية والكمية في زمان ، بخلاف أجسام الافلاك فان حركتها الزمنية لا تستدعي تغيرها في فاتها . وأما الخارج عن هذه الأقسام الخمسة فهو الواجب تعالى ، والمجردات المرتفعة عن أي الزمان والمكان (١)

و انتهى . :- ما ينسب إلى الزمان بدو في زمان حقيقي ومجازي . فالحقيق ليس إلا الحركة كما قدمناه بالمجازي أترواح .

الأول : جزؤه وهو الماضي والمستقبل اللذان مما جرت أن من الزمان بمعنى القطع .

الثاني : طريقه بالقوة وهو الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل .

الثالث : الآن السيل الراسم للزمان بمعنى القطع .

الرابع : المتحرك فانه في الزمان باعتبار حركة .

الخامس : السكون فتكون الماضي والمستقبل فيه ككون جسم المعد فيه ، وكون الآن الفاصل بينهما فيه ككون الثقل الموصوف في حدود الخط فيه ، وكون الآن السيل فيه ككون القصة المروا في العبارة الثابتة . وكون المتحرك فيه ككون المعدود في العدد وكون السكون فيه لتلقاها بالحركة وباعتبار هذه الأشياء لا ينسب إلى الزمان بدو في لاخترية ولا مجازاً ، وإنما ينسب إليه بيج إلى آخر ما قدمناه في المكان فاننا انقضينا هذا في صحيفة خاطرك وانقطع في ولم جومرك . فاعلم أن من التابع الصحيح بالمثل المترار الدائر على الأرض ، والتأنيب في الصفا في طبقات الأسماء والأحوار أن في حدوث العالم خلافاً تاماً بين الحكمة وغيرهم . فلتعب أهل الحق من القائل أن العالم حدث خلق ، له أول أصله القاري تعالى وأبديته بعد أن لم يكن وكان (٢) انه ولم يكن منه شيء وهو السيل المستقيم وعليه اجتمع السفراء السابقين من الأنبياء والمرسلين وأطباق أهل القراني الذين جرحوا بالوحى والوصية في الأولين والأخريين . وواقفهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة منهم امام الحكمة افلاطون الاكبر ، والرسالة السابقون عليه . وهم فاليس (٣) ، وانكساروروس (٤) ، وانكساريس (٥) من أهل ملطية ،

(١) أي عند الفاعلين بها . د .

(٢) وانظر الحديث « كان الله ولا شيء معه » أخرجه ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن بردة بن أبي سفيان حديث البخاري « كان الله ولا شيء غيره » . د .

(٣) توفي قبل الميلاد سنة ٤٤٥ هـ وهو القائل بأن مادة الكون هي الماء . د .

(٤) كان موجوداً سنة ٤٢٢ قبل الميلاد وهو كان يقول ان العقل مبدأ الوجود . د .

(٥) توفي قبل الميلاد سنة ٥٢٨ هـ وهو القائل بأن مادة الكون هي الهواء . د .

وابناذليس (١) وفياتاغورس ، وسقراط من أهل اثينة ويونان . وم السبعة الأصول . وغيرهم ممن على ستمهم من الاوائل والعصراء والتسالك .

والقول بقدم العالم ، وأزلية الحركات انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف التقدم صريحا وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ففسح على منواله من كان من تلاميذه . وصرح القول فيه مثل الاسكندر (٢) الافروديسي ، وتامسطيوس ، وفرغوريوس ، وصنف يرقلس المنسوب الى افلاطن في هذه المسألة كتابا (٣) وأورد فيه هذه الشبه .

قال الامام القناري في « كتاب الجمع بين الرايين (٤) » وما نظن بارسطاطاليس أن يرى أن العالم قديم وأن افلاطن على خلاف وأيه . فأقول ان الذي دعا هؤلاء الى الظن القبيح المستكر بارسطاطاليس الحكيم هو مقالته في كتاب طونيكا أنه قد تؤخذ قضية واحدة بينها يمكن أن يؤق على كلا طرفيها بقياس من مقدمات دائمة مثال ذلك . هل العالم قديم أم ليس بقديم . وقد ذهب على هؤلاء المخالفين أمور أما أولا فإن الذي يؤق به على سبيل المثال لايجرى مجرى الاعتقاد . وأيضا فانه ليس غرض ارسطاطاليس في كتاب طونيكا هو بيان أمر العالم لكن غرضه بيان أمر القياسات المركبة من المقدمات الدائمة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في القنة هل هي خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة منهما بقياس مقدماته دائمة ، وقد بين ارسطاطاليس في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لايراعى فيها الصدق والكذب . لان المشهور ربما كان كاذبا . ولا يطرح في الجدل لكذبه . وربما كان صادقا مستملا لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان . فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب . وما دعاهم الى ذلك الظن أيضا ما يذكره في كتاب « الساء والعالم » أن الكل ليس له به زمان فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك اذ تقدم قياس في ذلك الكتاب . وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية . أن الزمان انما هو عدد حركة القلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لايشمل ذلك الشيء . ومعنى قوله أن العالم ليس له به زمان أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزاء كما يتكون البيت مثلا . والحيوان الذي يتكون أولا فأولا

(١) يده الشهير سقراط تلقى العلم من داود عليه السلام وتبعان الحكيم كما يعد فياتاغورس تقامه من سليمان عليه السلام ويعد سقراط تلميذ فياتاغورس لكن التاريخ بعيد عن تصديق ذلك كله الا أن هذا ليس بموضع توسع لبيان ذلك بل فيما عراه الشهير سقراط والقنطلي من الآراء الى هؤلاء الفلاسفة في العالم مأخذ تبعدها عن عزيت اليهم . وحده رجال القرون المتباعدة في صعيد واحد ليس بجيد وكذلك عزو عالم بيت عنهم اليهم . ز .

(٢) في عهد ملوك الطوائف بعد زمن اسكندر بن فليبيس . ز .

(٣) قال القنطلي تمرد الرد عليه يحيى النحوي بكتاب كبير صنفه في ذلك . ز .

(٤) يعني رأي افلاطن وتلميذه ارسطو وكان ارسطو وزير اسكندر القاتح المشهور . ز .

بأجرامه فإن أجرامه يندمج بعضها على بعض بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك . فقال أن يكون لمفهومه يد زمانى . ويصح بذلك أنه إذا يكون عن ابداع البارى جل جلاله آياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر في آثاره في الزمنية في كتابه المعروف بالتولجيا لم يشبه عليه أمره في آياته الصانع المبدع بهذا العلم فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى وهناك بين أن الميراث أيضا البارى جل تناؤه لآمن توبه وأنها تمسست عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم زويت وقد بين أيضا في « السباح الطيبى » أن الشكل لا يمكن أن يكون حدوده بالمشة والافتقار وكذلك يقول في العلم حلة في كتاب « السباد والمعلم » ويستدل بالنظام (١) البديع الذى يوجد لأجرام العلم بعضها مع بعض وقد بين هناك أمر المثل كرهى وأثبت الملة القاطعة وقد بين هناك أيضا أمر المكون والحرك فانه غير المكون والمحرك وكما أن الأطلاق في كتابه المعروف بطيارس بين أن كل مكون يكون من ملة لتكونه كذالك أرسطاطاليس حين قولجيا أن الواحد موجود في كل كثيرة ثم ترى إلى القول في أجرام العلم المسماة والروحانية وبين أيضا شائها أنها كلها حدثت عن ابداع البارى لما رآه عز وجل حو الملة القاطعة والواحد الحق مبدع كل شية على حسب ماينه الأطلاق في كتبه في الزمنية هذا ما قاله بالفاضة ثم قال : ولولا أن هذا الطريق الذى نسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط ومن ما كتبه كنا كنا من غفوة أى غفلة لأخرضا في القول وبما أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرايع وسائر الطرق من العلم يحدث العلم وآيات الصانع ولتخص أمر الابداع بالآرستاطاليس ولله الأطلاق وإن يسلك سبيلها انتهى كلام القاراي .

قال في القديسات (٢) ونحن نقول كذلك بما أوجبت من صريح النقل لا يريك الزم أن حدث العلم بالأمر بمعنى حدوده الدقيق واستناده في فلية الثبات إلى الملة القاطعة الموجود توبه بالبرهان اليقيني اجسامى عند الحكماء لا يستكر كونه من البرهانيات بأمرى البراهين أحد عن يسلك سبيلهم فضلا عن أرسطاطاليس واخرابه وأصحابه وبمعنى الحوادث الزماني أى أن يكون لوجوده يد زمانى مسبق بزمان سابق وعدم مستمر فيعوم كاتبه ، أيقانه بسلامة الوجدان من ظلمات عقول خلق المعتلا ومن يسير مسيرهم فضلا عن الأطلاق وأسماذته أو شركاته فليس من ذلك المنعون

(١) ومن جملة ما كان يقوله أرسطاطاليس « كل نظام يدل على وجود النقل » فثبت علم العبدية جمعها فلاسفة اليونان على القول عن رأى السوفسطائيق عن رأى الفيلسوفين أن حادثتهم فليقة الاسكندرايين التي هي طور تكامل فلسفة الأطلاق . ولما كتبه الفيلسوفان والتمطلي وابن أي أصيبعة من آياد ففلسفة اليونان ما يماضي المقتضيات من أوقات التنوير على كتب السريان التي ترجعها حين بن اسحاق فلا بد للباحث من مراجعة ما كتبه الفيلسوفون أيضا في هؤلاء الفلاسفة ولقد قسمهم لستخلص من بين الأقوال المتخالفة ما يمين بالتنوير عليه . د .

(٢) الحكيم البارح مير محمد باقر الهاماد الحقيق المشرق سنة ١٠٤١ . د .

لا يصلح لان يتخذ حريماً للخلاف ويؤتى به مثالا للمسألة الجدلية الطرفين الفارقة في كلا طرفيها للجهة البرهانية كما نقل عن التعليم الأول في طونيقا الشفاء (١) فاذن لا يحقل الا أن يكون حريم الخلاف ومثال المسألة الجدلية فيما أورده أرسطاطاليس ومن يقيس به هو المعنى الثالث أعني الحدوث الدهرى والاستناد إلى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بجملة من العدم الصريح الى الوجود في الدهر بابطال العدم وابداع الوجود دفعة واحدة دهرية لا بمدة ولا عن مادة ولا بألة واداة وحركة فهذا لم يتظم عليه برهان من سيل العقل الى زمنا وعصرنا والظانون بأرسطاطاليس هذا الظن دعاهم الى ظنهم هذا تصريحاته في كتبه الالهيّة والطبيعيّة بأن الايات الشريفة المبدعة لم يسبقها في الاعيان عدم بل اتما مسبوقيتها بذات الفاعل الاول لاغير واتما تأخرها عن الحق سبحانه تأخر بالذات في المرتبة العقلية وازاحة الفاعل الحق اليها بالابداع والايجاد والكاتبة كاتبة عن الفاعل الحق من بعد « لا كونها » في الاعيان الخارجية وتأخرة عنه سبحانه تأخراً بالذات ، وتأخرا بالوجود في الاعيان وازاحته جل ذكره اليها بالصنع والتكوين والمبدعات في حين الترمذ والكاتبات بالقياس الى عالم الثبات في حين الدهر: وقياس بعضها الى بعض في حين الزمان وأن الروس الثلاثة التي عنها الكون سوى مبادئ الكاتبات هي الهوى ، والصورة ، والعدم ، والعدم لا زمان ولا مكان ولا اختلاف عليه في شيء من ذلك أصلاً . نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلم (٢) كانا نص على أنه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه كما هو سيل شيخه الامام أظلمن الالمى . ونقل مثل ذلك منه أيضاً بعض الناقلين لأقاويل الأرائل فاذن كلمات أرسطاطاليس في هذه المسألة متافضة متضادة ، والعالم بمضمرات القلوب ومكونات العنماز عالم الغيب والشهادة .

إذا قرر هذا فاعلم أن الزمان هو المتغير ويبر عنه بالحادث اليومي وهو نسب الحركة التوسعية الوضعية الفلكية ، والاضاح الجزيئية ، والفلكية والصور النوعية للعناصر والمولدات وحركاتها التوسعية ونسبها الى حدود المسافة ، والحركة القطعية وضعية كانت أو أينية ، أو كيفية ، أو بنية أعراضها ويسمى بالكاتبات ، والمكونات أيضاً . وما عداها ثابت غير متغير وهو العقول والنفوس والاجسام ، والهوى ، والصور الفلكية والحركة التوسعية الفلكية من حيث ذاتها الشخصية الغير المستقرة والقطعية ، والآن السيل ، وجملة الزمان وتسمى بالابداحيات . ثم اعلم أنه لا امرأه في أنه لا يصح لذى بصيرة ما أن يتوهم أن الحادث الدائى هو حد حريم التنازع فقد استبان أن الحدوث ثابت بالبرهان للممكنات بأسرها ومتفق على اثباته لكل ممكن عند الحكام عن آخرهم فكيف يسوخ استاد تقي ذلك الى أرسطاطاليس ومن في طبقة من العقلاء المراجعين وأيضاً ذكر في التعليم الاول في فن طونيقا أن مسألة حدوث العالم وقدمه جدلية الطرفين لفقدان الحجج البرهانية في كلا طرفيها

(١) كما سياتى نص ذلك قريباً . د. (٢) يعنى ابا نصر الفارابى وهو المعلم الثانى كما أن أرسطاطاليس

يعد المعلم الاول فيتشارك في الاعتراف لكل منهما بأنه معلم . ز .

فلا يصح أن يبنى بهما القدم والحدوث الذاتيان بـ(١) ولا أن يتوهم أن حريم النزاع هو الحدوث الزماني أما يشعر أن من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان وعمله ، وحامل عمله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن رأساً فكيف ننظر بأفلاطون وسقراط ومن في مرتبتهما من أفاخم الفلاسفة وأتمتهم أنهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الأكبر ويقولون أن نفس الزمان وعمله وحامل عمله والجواهر المفارقة مسبوقه الوجود بالزمان وحاصلة الذات في الزمان وليس يتفوه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصلين (٢) فلقد أصاب الشيخ الرئيس ابن سينا إذ قال في التلميحات تعليق السؤال الذي يسأل في الأشياء السرمدية . وهو هل كان وقت لم تكن موجودة فيه ، فهو كما يقال: هل كان زمان لم يكن فيه زمان . فأذن انما المقول من مذهب أرسطاطاليس أن الباري الأول جل ذكره انما يتقدم على بعض أجزاء العالم الأكبر أعني المبدعات تقدماً بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط لا تقدماً انشكائياً في الوجود بحسب حاق الواقع البات فهي متخلفة عن الباري سبحانه في المرتبة العقلية بحسب حلولها الذاتي لا في متن الأعيان الخارجة عن لحاظ الدهن وحاق الواقع الصريح بحسب الحدوث في الدهر وعلى البعض الآخر أعني المكونات تقدماً ذاتياً بحسب المرتبة العقلية لئلا من الحدوث الذاتي في حد جوه الذات من تلقاء نفس الماهية المحلولة في الوجود بالقياس إلى باريها التوهم . وتقدماً آخر أيضاً انشكائياً في متن الواقع البات وحاق الأعيان الخارجة لئلا من الحدوث الدهري من سبق عدم الصريح على وجودها في الدهر فهي متخلفة عن سبحانه في المرتبة العقلية وفي حاق الأعيان الخارجة جميعاً . والمستبين من سبيل الأفلاطونيين أن التقدمين الذاتي والانشكائي والتخلفين بحسب المرتبة العقلية وبحسب الواقع البات في ظرف الأعيان يمان التبيين جميعاً . فالعالم الأكبر بأسره وبجميع أجزائه من على الخلق والأمر ، وأقلىم النيب والشهادة بالإضافة إلى الباري الحق سبحانه بحسب التأخر بالذات ، والتأخر التخلفي في منزلة هذا الحادث اليومي مثلاً ، وإن هذا الأمن من جهة الحدوثين الذاتي والدهري لكل مافي عوالم الخلق والأمر وأقاليم النيب والشهادة على الإطلاق العمومي والاستيعاب الشمولي .

وإذ قد تبين لك أن حد حريم النزاع هو الحدوث الدهري لجمع الممكنات من المبدعات والكائنات وأنه الذي عول عليه جل العقلاء وأفاضل البشر قد حان الشروع في نظم البرهان اللمى على هذا المطلب الشريف فنقول :

من المتصرح لديك أن كون تقدم ذات الملة ولا سيما الملة الجماعلة الفاعلة في ذات المجمول تقدماً

(١) أي قطعاً مثل البتة . ز . (٢) بالنظر إلى رأى من يرى أن الزمان عبارة عن حركة الفلك وأين تكون الحركة قبل ابداع الفلك ؟ . ومن المعلوم أن اعتبار أحوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء المتغيرة هو الدهر ، واعتبار أحوال الأشياء الثابتة مع الأشياء الثابتة هو السرمدي في مصطلحهم . وذكرى ذلك تنفع في مواضع شتى من الكتاب . ز .

بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات العقول الصريحة والأذهان المستوية وعليها جماع الحكماء والعقلاء كافة . والمعلول لا يكون موجودا في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجامعة إذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات العلة وانما يكون بين العلة والمعلول مية في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول (١) وبحسب متن الاعيان لا بحسب مرتبة ذات العلة فالعالم الاكبر بجميع أجزاء نظامه الجلي متأخر عن مرتبة ذات الباري القعال جل ذكره بـ (٢) واذ تبين أن الوجود (٣) الاصيل في متن الاعيان عين (٤) ماهية الباري الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية وحق الوجود المعنى هناك واحد وموجوديته سبحانه في حاق كبد الاعيان ومن خارج الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقمن كل جهة لأن وجود الموجود المعنى في الذهن انما يكون بانسلاخه عن الوجود المعنى وتمثله في الذهن بوجود ظل غير معني اذ لو كان موجودا في الذهن بوجود معني مع الوجود الظلي لزم المحال لامتناع اجتماع الوجودين لماهية واحدة معا فانها متباينة الذات متباين بالخواص والاحكام فيمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه . فاذا كان الوجود المعنى بعينه نفس جوهر الحقيقة وليس في قوة العقل واستطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها وسنخ نفسها وانحاء الوجود غير مبدلة لقوام جوهر الذات وحقائق جوهرياتها أصلا . فاذن يكون بمصولة الذهن موجودا في الاعيان ومخلوطا بخواص الوجود المعنى ومحفوظا بأحكامه بالضرورة القطرية والا لزم أن يكون الشيء في الذهن منسلخا عن جوهر ذاته وسنخ ماهيته وذلك خلف محال فلذلك يمتنع حصوله في الذهن فوجوده المتأصلة في حاق الاعيان ومن الخارج بمنزلة مرتبة ذات الانسان أو ماهية العقل مثلا من حيث هي في عالم الامكان . فاذن تأخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحق جل سلطانه تأخرا بالمصلوبة هو بعينه التأخر الانفسكا كى عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الاعيان وتقدمه سبحانه على العالم تقدا بالمعية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادى في متن الاعيان وكذلك القول منالك في التقدم بالماهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذن التأخر بالذات عن الباري الحق الاول سبحانه مطلقا سواء عليه أكان تأخرا بالمعلوية ، أو تأخرا بالماهية ، أم تأخرا بالطلع يرجع الى التأخر

(١) فتكون مية المعلول بالصلة في الوجود من أن إحداث المعلول لاقبله فيكون المعلول محتاجا الى العلة حدوثا ويقاه . ز . (٢) أى البتة . ز .

(٣) أى الوجود الذى يكون مبدأ الآثار الخارجية لا الوجود بالمعنى المصدري الذى هو من المفقولات الثانية لأن نزاع القوم في الأول دون الثاني . ز .

(٤) وعينية الوجود بهذا المعنى للذات مذهب الفلاسفة ويوافقهم الأشعري في الواجب ويفرد عنهم في الممكن قائلا : ان الوجود عين الذات في الممكن أيضا . ولعل الحامل على القول بالعينية في الواجب التحاشى عن اجهام التركيب فتج من ذلك القول بأنه الوجود البحت . ومال اليهم في ذلك كثير ممن يقال لهم المحققون من المتكلمين لكن يلتبس هذا الرأى برأى الصوفية في الوجود وكم ضل في هذه المهامه من طوائف تسكبوا التيب عن الخوض في ذات الله وصفاته . ز .

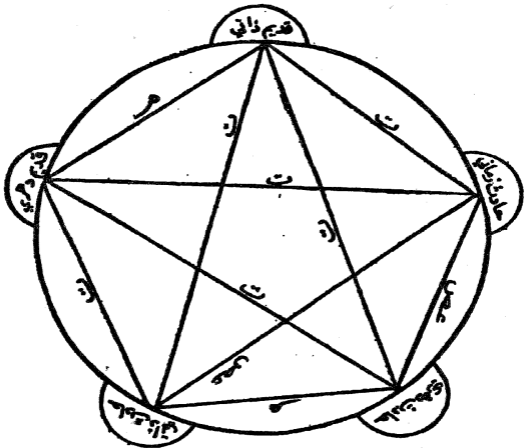
الإنشكاكي الدهرى . وقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء كان قدما بالمية ، او قدما بالماهية او قدما بالطبع يرجع الى التقدم الاتردادي السرمدي . وليس صحح أن يقاس ما هناك بالشمس وشعاعها وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية والمية في الوجود بحسب متن الاعيان كما تجور به الألسن مورا وتثور به الافواه فورا لما علمت أن المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ليست بينها هي الوجود في متن الاعيان كما هو سبيل الأمر في لآله العالم جل جلاله ، وكذلك الأمر في حركة اليد وحركة المفتاح مثلا .

وأينا لو كان الصادر الاول سرمدي الوجود في متن الاعيان مع جاعله التام الواجب بالذات الذي الوجود في متن الاعيان عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهيته لزم أن يكون المحصول في مرتبة ذات الجاعل وممة في متن الاعيان ممية ذاتية بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهيته ولا يتصور لنفس ذات الجاعل بما هي هي مرتبة عقلية متقدمة قدما بالذات على ذات المحصول ووجوده أصلا ليس وجود الجاعل في متن الاعيان الذي بحسب المية على هذا التقدير هو بينه نفس مرتبة ذات الجاعل وصرف سنخ ماهيته وقوام بحسب حقيقته بما هي هي فكيف يتصور اذن لذات الجاعل ونفس ماهيته مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الاعيان الذي هو ما بحسب المية فاذن يلزم أن تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل من حيث هي هي بينها هي ماهية وبحسب مية الجاعل والمحصل بالسرمدية في حاق متن الاعيان كما أن مرتبة حصول الوجود في متن الاعيان كذلك فيصل تخدم ذات الجاعل على ذات المحصول قدما بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاق متن الاعيان لذات المحصول مع مرتبة نفس ذات الجاعل التي هي بينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الاعيان ممية بالمرتبة الذاتية غير متأخر عنها تأخرا بالذات وتأخرا بالمعلولية وأيضا يكون الممكن الذات الباطل في حد ذاته موجودا ثابتا في مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة ، وتسوخ ذلك كله ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والميود عن سميت سيئه وخرق اجماع كافة العقلاء وشق عصام وبالجملة ما هو الا التنخلع من القرينة العقلانية والانسلخ عن القرينة الانسانية فاذن قد استبان أن تخدم الجاعل الواجب السرمدي بالذات على مجوره الاول ، وعلى العالم الكبير الذي هو جملة مجسولاته بحسب الوجود في متن الاعيان قدما سرمديا انشكاكيا من اللوازم المتضمنة لخصوصية الحقيقة الوجودية الذاتية التي هي بينها الوجود المتأصل في حاق متن الاعيان والا لزم أن يكون المحصول من جوهريات ماهية الجاعل من حيث هي هي وان يكون الممكن بالذات من ذاتيات حقيقة الواجب بالذات ضرورة أنه لا يكون في مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها وأما لوازمها وعوارضها فانما تكون في مرتبة متأخرة عنها بالضرورة النظرية واذا اطلع في صحيفة خاطرك صور نتائج المقدمات البرهانية، واستار صقيل جوهرك بلمعات التقضايا الحدسية والوجدانية وأن الواجب القلوس مختص في أوج أزيلته بالقدم وان ما سواه نحو (١) في

حقيق أهدية (١) سبق العدم (٢) ثم من ذلك أن يستط من المواد الحس الممكن القديم الغير من وجه التي مثلهما فيا تقدم بالمركة والثابت القديم التي مثلهما بالمتل من الأسماء التي القديم الزمان فتكون الصور الزمانية التي بين كل اثنين من هذه الأقسام المستحضر كلها تباين حسب التيوم وأما باعتبار الاحتاج في موضوع لغة منها كذلك وهي قديم ذاتي أو دعوى مع حادث حلقا واكتان محرم ومخصوص حلقا ومما حادث زمان مع حادث ذاتي أو دعوى وما قبل ومع هو الاخص واكتان مساواة ومما قديم ذاتي مع قديم دعوى وحادث ذاتي مع حادث دعوى ومماها ثلاثة الزايب حل اسمه والممكن الثابت الحادث والممكن الغير الحادث، وفيه الكلام تلم ما تقدم في الكتب البتلة الالفة السور والمخصوص من وجه لاتها غير موجودة هنا ، ووجه بدلا نسبة المساواة الغير الموجودة فيا تقدم وحلقا زمرا الميم في الجدول الآتي وإنما رحله هنا مع الدائرة مع أن ما تقدم بيني فيها احتال. بشأن تصور القديم والحديث الدعوى. والقرن بينهما وبين الثاني والزمان منها لغة ورودها على الأذعان .

(١) أي استمرار وجوده في المستقبل. د. (٢) وما يكون مسبوقا بالعدم يكون حادثا بعد أن لم يكن بالتمام وحل هنا الحديث دلالة الكتب المتوالة . وكونه مسبوقا بالزمان ما يتوقف فيه الرأي على اختلاف تفسير الزمان ، وقد أجاد المصنف في إسقاط ما استقطه من المواد الحس فتكون كلمة أهل الحق من العليا ومن دهم أن العالم لا أول له شمساً أو نوعاً غير تلك الصالح سنه ، فسد المزاج معراج الشرايح فانه البصيرة بطورس الفكر . د .

هذه صورة الدائرة



وهذه صورة الجدول

ما ياتي المتجان	ما انفرد به المتجان الاخير	المتجان الاخير	ما اجتمع فيه المتجان	المتجان الاخير	ما انفرد به المتجان الاخير	المتجان الاخير
سـ	.	قـ	بـ	قـ	.	سـ
.	سـ	حـ	.	قـ	بـ	.
.	سـ	حـ	.	قـ	بـ	.
سـ	دـ	زـ	.	قـ	بـ	سـ
.	سـ	حـ	.	قـ	بـ	.
.	سـ	حـ	.	قـ	بـ	.
سـ	دـ	زـ	.	قـ	بـ	سـ
بـ	.	حـ	سـ	حـ	.	بـ
بـ	.	زـ	دـ	حـ	سـ	بـ
بـ	.	زـ	دـ	حـ	سـ	بـ

— المقالة الثانية —

وأما المقالة الثانية فقبيا فصلان :

الفصل الأول في القضاء والقدر . أما القضاء بلمد ويقصر فله معان كثيرة في اللغة منها الاداء ، والقراخ ، والفصل ، والامضاء ، والايام ، والمخلق والانهاء ، والموت ، والامامة ، وإحكام العمل ، والاقاذا ، والايجاب ، واتمام الرطر وبلوغه وغير ذلك . وعند أهل الشرع قطع المحصومة ، أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة . وقيل (١) هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو اتقضاء الشيء واتمامه . وأما القدر بفتح الدال وتسكن فهو تعيين كمية الشيء ، والتقدير ، والحكم . وأما معناها اصطلاحا ففيه عشرة (٢) أقوال :

القول الأول للاشعري وجمهور أهل السنة : وهو أن القضاء إرادته (٣) تعالى الأزلية المطلقة بالأشياء على ما هي عليه فيها لا يزال ، والقدر إيجاده إياها على قدر مخصوص في ذواتها ، وصفاتها ، وأفعالها ، وأحوالها ، وأزمتها وأسبابها العادية .

القول الثاني للصوفية : وهو أن القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذي به حصلت الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم الأزلي ، والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي به حصلت تلك الاعيان في الخارج بلوازمها ولواحقها . ويانه اجمالا أن الذات العلية من حيث هي هي ليست

(١) وفي التلويح ان الامام هو المعنى الوحيد لفظ القضاء في اللغة وباق المعاني مخرج منه .
 (٢) ويؤاد عليها قول النزالي في الأربعين « والقضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة والقدر هو توجه الاسباب الكلية بمركاتها المقدرة المحسوبة الى مسياتها المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص » وقول الاصمعي في شرح الطوالع « القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين بجمعة ومجمل على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن تفصيلها » ولعل المصنف عدما راجعين الى القول السادس ترك ذكرهما . ز .
 (٣) أول من قام بنى القدر هو معبد بن خالد الجهني البصري أراد به الرد على من سمه بتعلق في المعاصي بمشيئة الله وتقديره . لكن ضاقت عبارته وحثت كلفه حيث قال : « لا قدر والامر أظف » فبدأ منه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وجمهور أهل العلم . وقالوا : ان تقي القدر كفر اذا أدى الى تقي علم الله . والحق ان تعلق علم الله سبحانه بأفعال البعاد الاختيارية لا يكون إلا بحيث يحقق اختيارهم فيها والتقدير فيها انما يكون على طبق علم الله سبحانه وتعلق العلم بالافعال الاختيارية لا يكون الا باعتبار انها اختيارية والا لخالف العلم المعلوم ومثله لا يكون علما ، والوجوب بتعلق العلم كالوجوب بتعلق الارادة لا يفيد غير الضرورة بشرط المحمول التي ليست من الضرورة في شيء فلا يتصور أن يحول القدر دون اختيارهم فيما كلفوا به من الاعمال . لكن اتسع الحرق وكادت بدعة القدر تمع أغلب أهل البصرة حتى محدثها على توالي القرون مع أن قدرة الله سبحانه وإرادته وتقديره عامة شاملة بلدون أن يحول عموم إرادته دون الاختيار . والله سبحانه

متعلقه بشئ من الاشياء لاستغنائها التام وفوق التام ، وأما أسماء التسمية فإلّا من حيثها مطلقا بل من غير أيضا لا يتعلق له بشئ من الاشياء ولا يتعلق به أيضا ادراك مدرك ولا علم عالم سوى العلم الأزلي ، وأما الظاهر منها فبما لا يتعلق بشئ من الاشياء أيضا كالمثل ، ومنها ما يتعلق كالعلم المتعلق بالمعلوم بمراد التعلق بالمتصور . ثم إن هذه الأسماء الأكليما صورا (١) في العلم الأزلي لأنه علم بذاته لقائه وأسمائه وصفاته وتلك الصور من حيث أنها عين الذات المتجلية بتبين خاص وأية نسبة تسمى عندهم بالأعيان الثابتة كلية كانت . وتسمى بالعيان وحقائق أو جزئيات وتسمى عوالم .

ثم إن الأعيان الثابتة اجزائين أحدهما اجزاء أيها صور الأسماء والآخر اعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية ، فهي بالأجزاء الأزل كالأبدان للأرواح وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان والأسماء أيضا اجزائان أحدهما اجزائا كثرتها ، والثاني اجزائا وحدة الذات السببية بها فاجزائا كثرتها بحاجة ال التعويض من الحضرة الالهية الجاهل مطلقا وقاية له ، وباجزائا وحدة الذات الموصولة بالصفات مفعلة على صورها وهي الأعيان الثابتة ، وكذلك الأعيان الثابتة مستبعدة من الأسماء وتلحق على الأعيان الخارجية .

إذا عرفنا هذا ظهر لك صحة فهم المعاني بصورة . وتفصيل المقام ، أن بعضهم قال للمعاني بصورة مطلقا لأنها ممكنة وببعضهم قال : غير بصورة (٢) مطلقا لأن الجمل يتضمن شيئين ولا شيئين في البسيط ، والمركب ينحل ال البسيط لوجوب تنافي أجزاءه الكلية ، وببعضهم قال : المركب يعجز لا يحتاجه ال الأجزاء دون البسيط لتدليل القول الثاني وأنت غير بأنه لم تتوارد الأقوال على حل واحد .

هو القائل في الحديث القديس : يا عبادي كلكم خال إلا من هدته فاستهدوني أهدكم هو ما الاستعداد الا طلب الهداية وإرادتها . فالجواب إذا أراد الهداية فله سبحانه يريد بها له يقتضى وعده الكرم . وفيه القدر على خلاف هذا فيما يتعلق بأفعال العباد ابتداء عن الجادة واستسلام للأوامر وسوء تدبير لمسائل القضاء والقدر . ز .

(١) أي عند هؤلاء الصوفية وكذا كل ما في هذا البحث من البيان كما هو عادة المؤلف في شرح آراء الطوائف . ز . (٢) والمثل في غير الجبر بل الجبر والشر من مقتضى الاستعدادات الثابتة للمعاني التي هي غير بصورة ، كالاستعداد من الرضاء بالتار . لأن القائل بذلك إن أراد يكون للمعاني غير بصورة كونها قديمة فقد تعدت هذه القضاء ، وإن أراد يكون غير بصورة أنها لم يكن لها وجود غير الوجود المسمى في علم الله سبحانه قبل اغضته الوجود طليا في الخارج يكون القول بالاستعداد بما لا معنى له وهذا مع ظهوره قد يعنى على بعض من يتناول الجمع بين التصرف والكلام ، والفلسفة . ز .

وتحقيق المقام ، ان الجمل قسان ، بسيط وهو الذى يمدى الى مفعول واحد نحو « وجعل
الظلمات والنور » ، ومركب وهو الذى يمدى الى مفعولين ، وهو قسان أحدهما أن يكون الجمل
بين مفعولي صحيحاً مفيداً نحو جعل الله الانسان موجوداً . والثاني أن يكون غير مفيد نحو جعل
الله الانسان انساناً والأولان ثابتان لجميع الماهيات بسيطة كانت أو مركبة عند المحققين ، وعليه
يحمل قول الثبت على الاطلاق ، والمنفى عدم انما هو الجمل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول الثاق
على الاطلاق .

وأما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولاوجه له في ذوق التحقيق وقد شرب هذا المشرب
المنفى من منبع الزوراء عند باب مدينة العلم نابتة (١) دوان فقال العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سبباً
لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا ظليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو ظاهر ،
وكون الماهيات غير مجسومة بمعنى أن كون الانسان انساناً مثلاً غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ
نفى به انها بفواتها أثر للفاعل وبمد ذلك لا محتاج الى تأثير آخر في كونها هي ونفى الاحتياج اللاحق
لا ينافي الاحتياج السابق انتهى . وانما كانت مجسومة لانه يستحيل كونها ليست باقضية مقيض في العلم
واختراعها الا لزم أن لا تكون حادثة بالحدوث (٢) الذائق هذا خلف نعم ليس اختراعها في العلم الأزلى
كاختراع الصور الذهنية التي لنا اذا أردنا اظهار أمر لم يكن يلزم تأخرها عن الحق تأخراً دهرياً بل عليه
تمالي ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تمالي والحاصل أنها أزلية الثبوت في العلم والا لزم الجهل
كما قدمناه مستوفى في المقالة الأولى ومتأخرة عنه تمالي تأخراً ذاتياً لامكانها الذائق لازمانياً ولادهرياً
القول الثالث : ما اختاره المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي سماها اثبات الباري وهو
أن القضاء اقتضاه تمالي في الأزلى لما سيكون من الأشياء على وجوده معينة مخصوصة منطبقة على
ما هي عليه في الوجود ، والقدر حصول الأشياء في الكون على وفق ما في القضاء .
القول الرابع: ما ذكره الامام الرازي في شرح النمط السابع من الاشارات ونصها الواجب يجب

(١) هو العلامة الحكيم المتكلم جلال الدين محمد بن اسعد الدواني صاحب المؤلفات المعروفة
المتوفى سنة ٩٠٨ على الصحيح . ووزرواه جامعة بين منزع الاشراقيين ومشرّب الصوفية وهو من
المضطربين بين مسالك المتكلمين ، والفلاسفة ، والصوفية وكان شيخنا العلامة محمد خالص الشرواني
يلتص النظر الى كثير من المسائل المتضاربة في كنه . وصمى الدواني كتابه هذا بالزوراء - وهي اسم
دجلة - لبشرته رأى فيها على بن أبي طالب كرم الله وجهه في شاطئه . دجلة فسما رسالته «الزوراء»
تسمية لها باسم النهر المذكور . ز .

(٢) هذا مصطلح للفلاسفة سرى الى بعض متأخري المتكلمين القول به في مواضع حذراً من
القول بالتقدم الذائق في غير ذات الواجب جل جلاله لكن قبولهم القول بالحدوث الذائق في
مواضع يجرم الى القول به في مواضع اخرى فيختل نظام التقدم والحدوث عندهم بما ليس هذا موضع
شرحه . ز .

أن يكون عالمًا بكل شيء لأن كل شيء لازم عنه بوسط أو غير وسط يتأدى إليه بعينه قدرة الذي هو تفصيل قضائه الأول ناديا واجبا اذا كان مالا يجب (١) لا يكون انتهى. فقال الامام: القضاء هو العلول الاول لان القضاء هو الامر الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر العلولات الصادرة عنه طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الى العلول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة (٢)

القول الخامس : المحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع في شرح الاشارات فقال: لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقل بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع متمما اذالمادة غير متأينة لقبول صورتين مما فضلا عن تلك الكثرة . وكان الجود الالهى مقتضيا لتكبير المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمت زمانا مستمر التجدد غير مستمر الاتصال فتخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها . واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقل مجتمعة وعملة على سبيل الابداع . والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل « وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم هو الجواهر العقلية واممها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسائية وما ممها موجودة فيهما مرتين .

القول السادس : لجمهور الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندم بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جللتها على أحسن الوجوه وأكملها ، وقدره خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء .

القول السابع : لبعض الحكماء وهو أن قضاءه تعالى عليه الاجمالي وقدره التفصيل .
القول الثامن : ما ذكره أبو البقاء في الكليات وهو أن القضاء ثبت صور جميع الاشياء في القلم الاعلى على الوجه الكلي وهو الذي تسميه الحكماء بالعقل الاول ، والقدر حصول صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ على وجه التفصيل وهو الذي تسميه الحكماء بالنفس الكلية .
القول التاسع : الماتريدي وهو أن القضاء هو الخلق الراجع الى التكوين والقدر هو التقدير

(١) أي وجوبا عن الله يتعلق ارادته سبحانه به . ز . (٢) هذا شرح منه لمذهب الفلاسفة لايان منه لمذهب الذي هو مذهب المتكلمين . ز .

وهو جعل كل شيء على ما هو عليه كذا في اشارات (١) المرام .
 القول العاشر : ما اختار (٢) صاحب القينات وبلغ في تفصيله وتحقيقه أقصى الغايات ولا بد
 من نقل عبارته بتامها لما احتوت عليه من رصانة المعنى واتقان وجراقة اللفظ وباهر التحرير وهي :
 « من المستبين أن نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدأ البدن إلى منتهى الوجود صادر عن الواحد الحق سبحانه
 على سبيل الوجوب (٣) بما في متن الدهر (٤) بحسب حاق الواقع وكبد نفس الأمر دفعتوا خدعة هرة لافى
 مرتبة واحدة عقلية بل في درجات عقلية مترتبة بحسب حيثيات متكررة متضاعفة على الترتيب العقل المتنازل
 من لدته طولا وعرضا فقد استبان لاعماله أنه يجب أن يكون النظام الوجداني الجملي متنسق الطبقات
 مرتبط العوالم بعضها ببعض اتساقا طبيعيا وارتباطا لرويا بحسب الوجود في كبد الدهر والصدور عن
 القاطر التعمال في متن الواقع فاذن عالم النفس ، مرتبط بعالم العقل . وعالم الطبيعة الخامسة ، مرتبط
 بعالم النفس . وعالم الطبايع الأربع مربوط ، بعوالم الطبيعة الخامسة . وبالجملة عوالم نظام الكل
 متلازمة في الوجود متطابقة في الحدود والموازاة .

وحامل طباع ما بالقوة في عالم الطبايع الأربع جوهر ذات الهول (٥) المشتركة بالاشخص
 وفي عوالم الطبيعة الخامسة طبيعة الحركة المستديرة الارادية الشوقية الابتهاجية المتصلة المشتركة وكل
 مافي أحد العوالم قوى ازائه طلسم ومثال او ظل وعكس في العالم الآخر .

ففس ذات الهول الشخصية المبهمة هنا مثال الحركة المستديرة المتصلة هناك والحوادث الكيانية
 من الكالات والصور والاعراض المتواردة على ذاتها المتحفظ لوجودها بوحدتها الشخصية المبهمة
 الحاملة للقوة الاستعدادية هنا أمثلة الأوضاع الخارجة من القوة الى الفعل وضما فوضما هناك .
 والحوادث الزماني مطلقا تنور رحاء على الخروج الى الفعل بعد القوة الاستعدادية . والهولي
 الشخصية الثابتة ، والحركة المستديرة المتصلة هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة والقابلتان للخروج الى
 الفعلية بأذن الله سبحانه فاذن عالم الملك على الاطلاق بما فيه من امتزاجات النسب الهولانية

(١) وهو كتاب مهم العلامة الياحوي وسأتي من المصنف ذكره بوهذا البحث مستوفى في نظم
 القرائد . ز . (٢) وخلاصته أن القضاء هو نسبة فاعلية البارئ سبحانه على حسب علمه وعنايته الى العالم
 في مرتبة شخصية الوجدانية الجلية ، والقدر نسبة فاعلية سبحانه الى العالم في مرتبة تشريح أعضائه
 وأجزائه وتفصيل أركانه . وغير القول الأول والقول التاسع من الأقوال من نبع واحد . ز .
 (٣) ان كان المراد بالوجوب الوجوب عن الله فهذا لا ينافي الاختيار بل يحققه وان كان
 الوجوب على الله هو المراد به يكون هذا القول قولاً بالايجاب المتأني للاختيار كما هو المشهور
 من مذاهب الفلاسفة . ز . (٤) أي قبل الزمان الذي هو عبارة عن حركة الفلك في المشهور عن
 أرسطاطاليس واتباعه ، وردبان الحركة توصف بالبطء والسرعة بخلاف الزمان فيكون الزمان
 مقدار تلك الحركة لا الحركة نفسها عند طوائف من أهل المقول . والكلام في ذلك متشعب
 فليراجع (الشمس البازغة) . ز . (٥) عند القائلين بها . ز .

واعتاقات الميتات الجرمانية من خصوصيات الاعتقاد والكيفيات والأوضاع والاحاطات كقول
لعولم الحد في قبول القبح من جود اتصال الخبز ورجحه بما فيها من تلذجات نسب الاشتراكات
الأكوية والشروطات الضمنية وما عادت حكوم الأسماء الجدية والأضواء المنكوبة بالقدسية
لذواتها ودوحانية بين ابتهاجات الكرويين والقربين من اللاتسكة التورية .

ثم علم الطبايح الأريج الأسطيفية بما في أظفاره وأكافه من نسب المنزجة والميتات المردوية
كزائم مستعصناس (١) بهولم الطيبة الخالصة بما فيها من سوانح لسب الحركات الشريفة المستديرة
واحاطات الأوضاع الموقفة البهجة .

وكل جرم سماوي فهو حيوان مطيح قد جعل ذكره وهو سلطانه متصرف في نظام الكون بالتحديد
متعل بتقدير لقط دوحته ونصاب مرتبه بانتقاش صور الموجودات الكلية والجوئية وأحوالها
وأحكامها العينية والتمثلية في لوح نفسه ورقيم ذهنه وكتاب خلقه .

ولقد أحسن النصارى في التصور حيث قال «صلى الله عليه وسلم» هو إلهنا وإله الأرض ورحمتهما وإله
بسيلاطه والظلم بطلانه ، وقد جعل له ولا يصره ، ولذا ذكره أفك أكبر ، وأشار بقوله ولا يصره إلى أن
كل موجود قائم بلسان مطوية وبهجوم مرتبه بسبب حال ما فيه فذكره ويصل لصفاته القياض
شعر بذلك أو لم يصره ولسان الخيال أطلق وألغى من لسان القائل وإليه يشير قول الله عز وجل في
التنزيل الحكيم «وان من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» ونظام الكل بتخصيه
الجلية هو الإنسان الكبير الطبايح المطيح قد عز وجل والنائل أقصى الكمال وقصبا التامة في النظرة
الأولى وهو أسمى بقوله سبحانه « وقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم »

فعدل النهار ، بمنزلة لم الدماغ ، والليل الأضوى ، بمنزلة الرأس والشمس ، بمنزلة القلب وسائر
سائره ، بمنزلة سائر سائر الإنسان الصغير من بطون الدماغية والأصحاب والرباطات والشرابين
والأوردة والشحلات والعضلات والشرابيف والأعضاء والجوارح . والحيويات بمنزلة النظام
وهيول عالم الكون والقصد ، بمنزلة عجب الذاب والقول والنفوس بمنزلة القوى العاطلة والعاملة
التي هي مبادئ الأفعال والحركات ، والنفوس الشيطانية بمنزلة الأرواح النفسانية والحيوانية
والطبيعية التي هي في الدماغ والقلب والكبد .

وكان أن القول ما هيئات مختلفة التسمية كل منها تروعه في شخصه فكذلك الحيويات وهي بعد
القول الأكل عطل واسطة وجود حولي فكل جرم سماوي هيولاء مختلفة لحيويات سائر الاجرام
بالمعنى التسمية وكذلك هيول عالم الاستقناس واحدة بالتخصيص ومباينة لحيويات السوايات
بالروح ، والعقل الذي في لزانها هو العقل اتصال المتصرف في العالم الأسطفي وعند التصريح في
التنزيل مجربيل وشديد القوى وروح القدس والروح الأمين القبح على النفوس الناطقة الإنسانية
بأن الله سبحانه وتعالى .

(١) يقال التماسه به اذا لعدوه على مثاله . د .

وقال بعضهم ان العقل الذي هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجردة ومبدأ حركتها على سبيل التشويق والتشويق هو الذي يقال له جبريل وروح القدس وشديد القوى وأما العقل الفعال الذي هو ملاك أمور عالم العناصر ومبدأ هيولاء الباقية بوحدها الشخصية في الأطوار المختلفة فهو العقل الأخير في السلسلة الطولية وهو عقل فلك القمر . وفي الحديث عن سيدنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم . « كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب » هو كناية عن الميول الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد .

قال معلم الصناعة أرسطوطاليس : أن الباري عز وجل سبق بالأزلية وعلا بالتميز عن التغير بجرى ملكه دائماً وبه يقوم الفناء جعل الخلائق مراتب خلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور والحق به من الأرواح ماشا كلها ابدية لا تضل جرت قبل الزمان وقيل أين وخلق بالأبد لا بالزمان الطبيعة الحامسة وزيتها بأكرم الصفات فمن هنا لازم أن تعظم خليقة (١) الفلك ويشكر ما هناك للزومه امر الخالق وجريه على ماشاء الباري جل وتعالى فجزى الواحد متصل والطابع منفعة والفلك فاعل وقد أحسن مرسى المقدم في العلم حيث يقول: الانسان عالم صغير ، والفلك عالم كبير وكل ما كان (٢) من ضرب الصورة فهو أكرم مما كان من ضرب الميول انتهى كلام ارسطوطاليس فلك (٣) فاذا أنت لاحظت الانسان الكبير الذي هو كل نظام الوجود بشخصية الجملة بزغ لك أنه لخالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدير الا الله سبحانه اذ لا موجود وراء نظام عالم الامكان بملكه الا هو والنفس المجردة انما سلطانها على البدن بالحكم والتدبير باذن الله تعالى بالخلق والايجاد فأما سلطانه عز شأنه على شخص الانسان الكبير فبالعناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم والتدبير فاذن نظام الكل أفضل (٤) مافي الامكان من النظام الممكن وأتمه وأكرمه فهو بلسان كاله وتماهه يذكر طبقات كمال باره وصانمه ويشهد أنه الموجود الحق من كل جهة ويصفه بأنه التمام وفرق التمام والمد انما هو حقيقته الوصف بالجميل والتناء على جهة التجليل والذكر بأوصاف المجد وصفات الكمال فاذن نظام الوجود هو بعينه حمداته سبحانه على أتم الوجوه وأبلغ الجهات فلعل الحد في قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصية الجملية وهويته الكلية ونظامه الوجداني فاقه سبحانه حمد نفسه بنظام الوجود المتنجس من عتايبه والصادر عن افاضته أتم الحمد قد ظهر أنه مامن مقال ذرة في سماوات عالم الامكان وارضيه الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء في سلسلة الاستناد لاعماله الى الباري الفعال الواجب بالذات ولا يتصح وجوب لوجوده الا بالاستناد الى الوجود الحق الواجب الوجود بالذات في مرتبة كنه ذاته وان علمه سبحانه بكل ما هو الخبير في نظام الوجود والدخيل في نصاب كاله وتماهه

(١) وما يجب ان لا ينسى هنا أن أغلب الفلاسفة اليونانيين كانوا من الصابئة . ز . (٢) وفي الاصل (من) . ز . (٣) القائل هو صاحب التنبؤات . ز . (٤) وقد أثر عن الغزالي : ليس في الامكان أبدع مما كان . وقد طال الكلام بين أهل العلم حول هذه الكلمة المأثورة عنه . ز .

تفيسه فاعلمه سبحانه لذلك الخبر على جهة خبره ويثبت عنه صفوه ووجوده من غير افتقار
 الى سماع امر آخر أصلاً وأن علمه برجه الخبر ونصاب الكمال هو عينه اولادته ورحاه لا يتصرف
 وعلمه ، وعنايته واختياره لا يتصرف واختار فلان كل ما في دائره تافهات الوجود وأقل عالم الامكان
 ليس يمكن لاعلمه الا أن يكون هو غيراً في نظام الوجود ومتصفاً لنصاب كماله (١) فانه يدخل في
 نصاب علمه سبحانه به لخروجه من القوة الى الفعل بالضرورة البرهانية فبسبب علمه تعالى للاشياء
 وانبات الاشياء عن عاقبه سبحانه على سبيل الاجتناع والتوحيد (٢) والاحمال ، هو القصد وحمل
 سبيل التفصيل والكثرة والتدرج ، هو القدر ، ولست أقول علمه الاحمال سبحانه هو صفوه وعلمه
 التفصيل هو قدره كما تعلمه عامة المتفحصين وهو القدرين فان ذلك فرض علمي وقول تحقيقي .

أما اولاً فلان العلم اعتبار الشيء من حيث انكشافه وظهوره من غير غروب واحتجاب
 والقضاء والقدر اعتبار الشيء بحسب تعلق القاطبة به وهو جريان الأمر بوجوده فالتفصيل هو ابداع منبج
 جوهر الشيء وصفه وجريان امره في بقره ووجوده في ضمن مدة المبدعات والمصنوعات بنظامها
 اهل الوضوح على حسب العلم بكونها خبرات نظام الوجود الشام الكامل ومتصفاً لنصاب
 تكملة وكماله .

والقدر هو اجمال الشيء والمحدث باخبار خصوصية ذاته وعمرته من جهة تأدية الاسباب القدرية
 التأدية اليه بخصوصه على حسب العلم السابق بتغيره والعناية الواجبة له بشئ . فالقدر تفصيل اجمال
 التفصيل الاول وهما اعتباران لوجوب الناطقة للجهة عن العلم والعناية والأمر الاجمالي المنبج
 عن الارادة والشئ .

وأما ثانياً فلان الاحمال والتفصيل في علم النفس ، نحو ان من الانكشاف بحسب كون الصورة
 العلمية المتطبقة في لوح جوهر النفس لعلوم واحد بعينه واحدة بسيطة جملة أو متشككة مركبة
 مفصلة .

فالانكشاف في صورة التفصيل أشد وأعم وأزيد وأكثر والتفاوت في صورتي الاحمال والتفصيل
 اما هو بالعدد والخصف والزيادة والنقصان في الظهور والانكشاف . وذلك وصف لسو الادراك
 ومرتبته لا بأمر مامن حقيقة المدرك يكون داخل في حقيقة المعلوم في صورة التفصيل دون الاحمال
 والا لم يكن الاحمال والتفصيل اعتبارين لحقيقة واحدة بينما بل كان هناك امران مختلفان بالماهية
 لاعلمه فيتفرق الفرض فلذلك يجب أن يكون المعلوم في الصورتين واحداً بالحقيقة به وانما الاختلاف
 في الصور العلمية والتفاوت في نحو العلم لان المعلوم والصورة الواحدة البسيطة في الاحمال مستقلة (٣)
 للصور المتكثرة في التفصيل .

والعلمان الاحمال والتفصيل المختلفان في مرتبة الانكشاف بالعدد والخصف أو بالزيادة والنقصان

(١) أي كمال النظام . ذ . (٢) وفي الاصل ذ والتأدية . ذ . (٣) وفي الاصل (علاقة) ذ .

كلاهما علم بالفعل لا بالقوة كما ظنه صاحب (١) الاشراف والمطارحات وقلده فيه الامام الرازي (٢) ومن المستبين بالبرهان أن ذلك لا يصح اجراؤه في علم الله سبحانه . ألم يستن بالبرهان اليقيني من سبيل العقل المضاعف أن علمه تعالى بما عدا ذاته من جهة علمه بذاته الذي هو عين مرتبة كنه ذاته فذاته الأحد الحق من كل جهة عين العلم التام وفوق التام بجميع الأشياء ولا يتصور هناك اشتداد في العلم وازدياد في الانكشاف اذ ملاك ظهور كل شيء وانكشافه هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته وعدم غروب ذاته عن ذاته الذي هو بعينه عدم غروب شيء من الأشياء عنه تعالى سلطانه ولا مدخل لوجود الأشياء في ذلك بوجه من الوجوه أصلاً فعلمه الخصوصي بكل شيء قبل وجود الأشياء عند وجودها على سبيل واحد فأذن لا يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التام المحيط بكل شيء . أزلا وابدأ قبل حدوث الأشياء في الدهر ويعد حلوها بل انما الصحيح استنادها الى معلوماته التي هي الأشياء فهي بحسب ذواتها توجد بحملة تارة ومفصلة أخرى وعلمه التام سبحانه بها في مراتب وجودها الاجمالي ووجوداتها التفصيلية غير موصوف بشيء من الاجمال والتفصيل الا اذا ما أطلق العلم ويرسم به (٣) المعلوم فقد جرى ذلك في تضاعيف الاطلاقات كما في قوله عز من قائل : (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) .

وبالجملة قدره تعالى في الموجودات بحسب تأدية الاسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تعيينه وخصوصية هويته ، تفصيل قضائه الأول فيها بحسب تسبب علمه سبحانه بوجه الخبير في نظام الوجود لوجودها في الدهر مجتمعة جملة في شخصية علم الكل الوجداني بامكانه ووجوده بالفعل فأذن القضاء نسبة فاعلية الباري الحق سبحانه على حسب علمه وعنايته الى الانسان الكبير في مرتبة شخصيته الوجدانية الجمالية . والقدر نسبة فاعلية سبحانه الى هذا الانسان الكبير في مرتبة تشريع أعضائه وأجوائه وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه بحسب تأدية الاسباب المترتبة المتأدية الى خصوصيات تضاعفها .

اذا عرفت هذا : فاعلم أن القضاء والقدر على ضربين علمي باعتبار وجود الأشياء في العلم وعيني باعتبار تقررهما بالفعل في الأعيان .

ثم الامور المتردد دخولها في القضاء والقدر على ثلاثة أضرب أحدها : كل نظام الوجود المتسق أعني الانسان الكبير المتطور اليه من حيث شخصيته الكلية

(١) يعني الشهاب السهروردي المقتول بقلعة حلب سنة ٥٨٧ هـ وهو الحكيم الاشرافي يحيى بن حيش مؤلف كتاب حكمة الاشراف وغيره من الكتب المهمة في الفلسفة ، والصدر الشيرازي يكثر النقل من كتبه جداً وكان الشيخ المقتول تلقى المقول من المجد الجليل مراقفا للفخر الرازي وقتل قبل أن يبلغ الاربعين . ز .

(٢) والحكيم الشيعي كلما ذكر الرازي الصديقي يصفه بامام المتشككين بنياً وعدواناً والمصنف لا يستسخ بزبه بمثل هذا اللقب فيستبدل هنا لفظاً بلفظ . ز (٣) أي قصد به . ز .

ووجدانيه الاتساقية .

والثاني : [إجماعات عالم الأمر من أجزائه اذا نظر اليه نظر المترحمين .

والثالث : تكونات عالم الحقائق منها في لحاظ الشرح .

فالنظام الكبير الواحد المنسق اتما القضاء المنبج بالنسبة اليه على قطب بحسب ظهوره في علم الله سبحانه به من جهة علمه سبحانه بذاته الاحدية التي هي الة النفاة التامة له وتبب علمه التام به ويكرهه أهم نظام كامل وسنه طباع الامكان لتقاطع سبحانه اياه . ووجوده القضي متأخر عن هذا القضاء العلمي المنساق به نحوين من التأخر اعني تأخر اذاتياً بحسب المرتبة وتأخر ادهرياً بحسب الحسوث في الدهر . والقدر المنبج بالقياس اليه عيني قطب بحسب ترتيب وجوده في متن الدهر وطاق الواقع بعد ليستة في مرتبة الذات وبعد عهده الصريح في الدهر على علمه وعنايته قبال سلطانه ولا قضاء ولا قدر وراهما بالقياس اليه أصلاً فوجوده العيني في الدهر كأنه تفصيل لوجوده العلمي الفطن في علمه التام سبحانه بذاته الاحدية الحققة التي هي الصورة العلية لمجج الموجودات . والجواهر الامرية وما معها من سائر ما عتده الباري الحق لان مادة وطرفة في متن الدهر بالابدلا بالزمان ينطق بها القضاء العلمي بحسب وجودها في علمه سبحانه . وتبب علمه وعنايته لا يداعها ومنها وانحارجها من القسية المعلقة الثانية الى فلية الآيس والتفرد ومن كتم الدم الصريح الى الوجود في متن الدهر . والقضاء العيني بحسب اعتبار صدورهم عن الباري القاطر وخروجها من القيس المطلق الى الآيس بالفعل وعن عدم الصريح الى الوجود في الدهر من ثقائه سبحانه في ضمن نظام كل الوجود الخلي المنسق الرشداني جملة . والقدر العيني بحسب اعتبار صدورهما ووجودهما عن بارتها في الدهر من حيث خصوصيات هوياتها على التفصيل لان حيث اعتبارهما في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة فهذا معنى وجود الجواهر العتلية وما منها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين .

فأما الكيانات الزمانية من الجهاتيات الميولانية وما معها فاذلما وجود في الدهر ووجود في الزمان ووجود في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي على التفصيل ، وكذلك وجود صوري كل انطباع في الواح العقول العالية التنسية التي هي الشرب الاكزم والملا الأعلى من الهرة الكرويين والملائكة القربين ووجود صوري أيجان كل جزئ انطباعي في أذهان النفوس السارية وتولعا التي هي ضروب من الملائكة الهرة الهرة والجهانية فلا حالة تتكرر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر بالقياس اليه هذا التليل من الموجودات فاذن أخيرة المراتب هي القدر المتحضي الذي ليس بهذا أصلاً لكونه التفصيل المحض الذي لا تفصيل في الوجود بده وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة في أزمنتها وأوقاتها على التدرج والتعاقب والقضي والتجسد على حسب الاستعدادات التدرجية المتعاقبة الحصول في امتداد الزمان من خلق

الاسباب المترتبة المتأدية اليها .

والمرتبة التصوي الوجودية الاجمالية من القضاء الاول الالهي بحسب التفرق في حاق الابعان جملة هي القضاء المحض الوجودي الذي ليس هو بقدر بالنسبة الى قضاء وجودي قبله أصلا لكونه الاجمال المطلق الذي لا اجمال في الابعان قبله وان كان هو قدرا بالقياس الى القضاء العلمي بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكل شيء من جهة علمه بذاته الاحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والتدرج تقدما ذاتيا في المرتبة وتقدما سرمديا انشاكيا في الوجود .

فهذا القضاء الوجودي الاول الاجمالي بعد القضاء الاول العلمي ، هو الكتاب الالهي المبرر عنه تارة بأمر الكتاب وتارة بالوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين الذي فيه كل رطب ويابس من رطب الوجود ويابس وقضيه جميعا وان هو الا جميع الموجودات من مبدأ الازل الى أقصى الابد بحسب وجود الجميع في متن الدر فهو كتاب الله الاعظم . وفيه كل جوهر من الجواهر حرف من الحروف أو كلمة من الكلمات . وكل عرض من الاعراض نقطة وعراب لذلك الحرف أو لتلك الكلمة والاجمال في هذه المرتبة من حيث انتفاء التدرج والتعاقب ومن حيث الانتظام والاتساق لجميع الموجودات بحسب ذلك الاعتبار في حكم موجود واحد وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة بين المرتبتين التصوي الاجمالية المتحضرة والاخيرة التفصيلية المحضنة كل واحدة منها قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتأخرة ، وقدر بالقياس الى ما قبلها من المراتب المتقدمة .

ثم أعلم أنه وبما يقال للعقل الاول ولعلم العقول جملة اللوح المحفوظ وام الكتاب والكتاب المبين لكون كل ما فيه من الصور محفوظا عن التغير والتبدل ولكونه كتابا إلهيا مشتقلا على صور الموجودات من غير تدرج وتعاقب كما أن الكتاب الاعظم الوجودي كذلك بالنسبة الى أعيان النوات والهويات جميعا ويقال للنفوس الساهرة كتاب المحو والاثبات لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر من صور ما يكون في المستقبل من الحوادث المتعددة الزمانية وربما يقال كتاب المحو والاثبات للزمان لكونه عالم التغير والتبدل والتصرم والتجدد فهو كتاب القدر المعنى بحسب أخيرة مراتب الوجود في الابعان .

وبالجملة الامر في كتاب القدر على خلاف الامر في أم الكتاب الذي هو القضاء الاول اذ لا تغير ولا تبدل ولا محو ولا اثبات فيه أصلا وهذا معنى جواز البداء (١) في القدر لاني القضاء فليعلم .

ولما كان الواجب تعالى ذا قوة فعالية غير متناهية العقل خلق لقبول الفيض مادة ذات قوة منقطعة غير متناهية الانفعال واذا كان الجود الالهي مقتضيا لتكثير المادة بابداع الصور الغير المتناهية

(١) هكذا في الأصل والصواب استبداله بالتبديل اذ لا ينسب البداء الى الله سبحانه بالمعنى

فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصورة من القوة الى الفعل وكانت المادة الواحدة غير متأية لقبول صورتين مختلفتين مما فضلا عن تلك الكثرة قدر بلطيف حكمته زمانا متصلا فيه تخرج تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد قصير الصور في جميع الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة الجوهر بها وخلق فلما تختلف أحوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته فترد الصورة على المادة بحسب استعدادها وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده وهو تفصيل ما كان مجمل الوجود في القضاء الاول .

واعلم انه تمتع في القدر اللانهاية بالفعل بحسب العدد لنهوض البرهان على استحالة اللانهاية العددية ، وانما الصحيح فيه هو اللانهاية اللاثفية (١) على اتصال الحدوث المستمر السبيل على التدرج لاستحالة انقطاع التيقن من الفيض الفعالي ووجوب كون الجود الاكهي ابدى الحياه غير مجنود السطاه على المادة القابله .

وأما القضاء الاول الاكهي فاللانهاية العددية فيه ثابتة فان رب القضاء والقدر وراء ما ينتهي بما لا ينتهي بل وراء ما لا ينتهي بما لا ينتهي جودا ورحمة وقدرة وعلما وانه لا يضيّق عن الاحاطة بما لانهاية له عدداً بجملة ومفصلة « وانه واسع عليم » . وان التسلسل الى لانهاية من جانب الملول غير مستحيل فان الموجودات بحسب الوجود في الدهر ليس بينها (٢) ترتب حتى تستحيل فيها اللانهاية العددية .

والعدد نفسه متألف من الوحدات لامن مراتب الاعداد فليس ينصحح في العدد ترتب أصلا على أنه لو صح أيضاً لم تكن اللانهاية فيه في جهة الترتيب للاتهاء الى الواحد في تلك الجهة فاذن نسبة القضاء الى القدر تشبه أن تكون من وجه كمنسبة القسمة القرضية العقلية الكلية في الجسم الى القسمة الوهمية الجزئية . وكمنسبة العلم العقلي الواحد البسيط الاجمال للنفس الناطقة الى علومها المتكثرة التفصيلية .

فالوجود المعنى للشيء الزمني بما هو محقق فعلي في كتاب الدهر ويمثل حضورى عند البصير الحق قضاء إجمالى ، وبما هو كون بالفعل في أفق امتداد الزمان ووقوع تكوينى في حدود قطر التقضى والتجدد قدر تفصيلي . وان احق ما تسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقم القضاء المثل العينية والأرقام القضائية ، والصور الوجودية والحروف الدهرية وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة القدر ، الأعيان الكونية والكيانات القدورية . واجمال القضاء هو

(١) وعادة اهل المعقول ان لا يقفوا عند المسوع في اللغة بل يسكون ماشاوا من النسب المصطنعة بالحاق الياء المشددة بالأفعال المنفية التي معها اداة النفي فيقولون لا يزال ، ولا يقضى الى غير ذلك يريد هنا اللانهاية بمعنى انها لا تخف عند حد ليس وراءه حادث . ز .
(٢) لتكون وجود الموجودات في الدهر دفنيا وابداعيا من افسبحاته والترتب شرطا استحالة التسلسل . ز .

اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الإتصالية الإقتراقية .
 ثم اعلم انه ليس في طباع الامكان . ان يتصور نظام الوجود أفضل وأتم مما هو عليه وان
 مفهوم نظام أتم من هذا النظام انما هو كنهومات سائر الممتعات الذاتية التي لا مطابق لها في التصور
 الا باختلافات الأوهام الكاذبة وتميلات الأذهان المنكوسة فانه لا كان علم الباري الحق بنظام
 الخير في الوجود علما لانقص فيه ، ورحمته القعالة بالجود رحمة لا ضنائة فيها . وكان ذلك العلم
 سيبا يثبت عنه معلومه ويبرعاً ينبس منه متعلقه ولم تكن لنظام الكل مادة تتمعه عن تمام النصاب
 وامكان استمدادى بعوته عن غاية الكمال فلا محالة وجب أن يكون الكل قد وجد في غاية من الاتقان
 ولا يمكن أن يكون الخير فيه الا على ما هو عليه ولا شيء مما يمكن أن يكون لكل من قرائض
 الكمالات ونواظرها الا وقد كان له بالتفصل . فكل شيء من نظام الكل بما هو داخل في قوام نظام
 الكل فهو على جوهره الذى يبنى له بحسب نظام الكل فان كان قاعلا فكل فعله الذى يبنى له وان
 كان متفعلا فكل انفعاله الذى يبنى له وان كان مكانياً وزمانياً فكل مكانه الذى يبنى له وزمانه
 الذى يبنى له

وقد استمر في مقره أن التور المفارق أعنى الجوهر العقلي مطلب (ماهو) ومطلب (لم هو) فيه
 واحد وان علة التفاعلية هي بينها علة الغائية ، وأيضاً علة بدته هي بينها علة تمامه اذ ليس يتصور
 هناك بدأ متقادماً وتاماً متراجاً فكذلك النظام الجلي الذى هو الانسان الكبير مطلب (ماهو) ومطلب
 (لم هو) فيه واحد .

فإذا علم ما للنظام الجلي علم (لم هو) وعلم أن بداه هو بعينه تمامه وعلم أن وجوده هو بعينه
 غايته وليس يعقل له خير يمكن يرعى ولا كمال له متظن يبنى اذ لا يصح ذلك الا لا تكون له مادة
 ويعوزه استمداد مرهون بأمد واستحقاق مربوط بأجل . فأما ما ليس تقرر في المادة ووجوده
 للبهول فانه لا يصح أن يوجد متنوعاً عن كماله مقطوعاً عن خيره وتامه .

فالنظام الجلي أفضل ما يمكن وأتم ما يتصور ولا يدخل في الوجود شر بالقياس اليه أصلاً والجماعل
 الجواد الحق بذاته قاعله وغايته ومبدأ بدته الذى هو بعينه نصاب تمامه ونظام كاله بالأبد لا بالزمان
 والجود الالهى هو المعطى لكل موجود مافى وسع قبوله ومئة امكانه انتهى كلام التنبات .
 وهو لم يرد قد طبق المفصل وأصاب المحز فيما أجمل وفصل وأقرب بلباب ما عليه أرباب العقول
 القدسية الجامعين بين التوتين الصكرية والحديسية من أفاضل الصوفية والحكماء والمتكلمين المتقين
 راية مجد الحقائق باليمين من عدم تصور نظام أتم من هذا النظام البالغ فيما يمكن له مرتبة التمام
 بل فوق التمام .

ومن جملة من قرع به آذان الأذهان ، ونوره يقدره على تعاقب الازمان من كسائه حلة الاشتهار
 والبيان حيث قال « ليس في الامكان أبعد مما كان » الا وهو حجة الاسلام ومقتدى الخاص والعالم
 الفقيه المتكلم الحكيم الصوفي المحقق أبو حامد الغزالي قدس الله نفسه وعطر ربه .
 ومن أعظم الأدلة وأوضحها على هذا المطلب الخطير أنه ما من صفة من صفاته تعالى إلا وهي

حاصلة له على أعلى درجات التمام وأقصى نهايات الكمال والحكمة من صفاته .
ومن جملة معانيها اتقانه الفقل كما في القاموس فيجب أن يكون هذا العالم في غاية الاقن ونهاية
الاحكام ولذلك قال أعر قائل : « صنع الله الذي أتقن كل شيء » ، وقال أيضا : « الذي أحسن
كل شيء خلقه » وقال في الفتوحات في معرض ذلك : اذ ليس في الجود بخل ، ولا في القدرة نقصان
وبين ذلك الشيخ علام (١) الدولة في بعض رسائله بضرب مثال . « والله المثل الأعلى » حيث قال :
ان القائل بأن الاصلح واجب على الله تعالى لا يجوز تكفيره لانه متمسك بقوله تعالى : « كتب
ريكم على نفسه الرحمة » .

والقائل بأنه لا يجب عليه تعالى شيء ، انما هرب من لفظ لا يجب هية من سطوات رب الارباب
فلا يجوز تصنيفه لانه سالك مسلك المتأدين ، والقول الفصل في هذه المسألة أن يأتي هذه الدار
الملك التقدير الجبار لم يخلق لداره ما هو شر مطلق لانه مخالف لحكمتك وأنت مع كونك عاجزا جاهلا
تبنى لنفسك داراً تدين منها خطوة لحاصتك ، ورواقا لأصحابك ، وغرفة لندمائك ، وسجرة لحرملك
وعزونا لجواهرك الغالية ، وبيتا لروائح العطرة والأشربة الطيبة ، وعمرزاً للأدوية المرة والأشربة
البضمة ومخبزاً للخبز ومطبخاً للطبخ ومبرزاً للفضلات وبالوعة تصب الفضلات بوركننا لالتقاء القمامات
ومستحيا للفسل واصطبلا للرواب وتين تين بعض غلمانك للملازمتك ومرافقتك ومجالستك ومناذمتك
وبعضا لصيانة حوائجك المرغوبة وأطمعتك وأشربتك الشمية وبعضا للطبخ والتجذ وبعضا للكس
والقرش ، وبعضا للاتون ، وبعضا لخدمة الدواب ولو اعترض عليك ممرض بأنك لم يبت هذا
المقام للدخان . ولم جعلت ذلك المكان مصابا للقاذورات ولم ملأت هذا البيت من الأدوية الكريهة
المرة . وملا جعلت غلامك الفلاني لكس والأتون . ولم ألبست هذا الثياب النظيفة الفاخرة ،
وذاك الثياب النظيفة القفرة . وملا جعلت الكل للمنادمة والمجالسة . لضحكك من قلة عقله وسخافة
رأيه وغاية غفلة حما لاحتته أنت وقصدته وأنتك إنما استمعت غلمانك فيما هو الالئق باستعدادهم
والاوقى بهارة دارك والاصحح للحلم وحال الدار على ما تقتضيه الحكمة وصلاح حال الكل من
حيث هو كل فانه هو مطمح نظر الحكيم الحق والعظيم المطلق .

الفصل الثاني : في بيان المؤتمر في الفعل الصادر من العبد باختياره ظاهرا .

اعلم أن العقلاء اختلفوا في ذلك على ستة عشر قولاً فيما علت .

القول الاول : للجبرية - وهو أن العبد لا فضل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب

ولا فرق بين الاضطراري من أفعاله وبين ما يتروم اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته
الى الجملادات كما يقال جرى النهر لا يزيد عليها الا بالشعور وهو افراط في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل

(١) هو احمد بن محمد بن احمد السمناني المتوفى سنة ٧٣٦ في قرية بسمنان وكان والده مؤيد ارضون
غان المغولي وعلاء الدولة من كبار الصوفية ومن المعاصرين لعبد الرزاق الكاشاني ، وكان بينهما
معاكسات . وله (سر البال في أطوار أهل الحال) وقواعد المعتمد وغير ذلك . ز .

تفرط التقديرية فيها أو تفرط في نسبة الابد يقابل افراط التقديرية وهو كما ترى خلاف البداية قال الاستر آبادي في رسالة خلق الاعمال : « وما أظن أن عاقلاً يقول به في المعنى وإن تقوه به بحسب اللفظ (١) »

ثم هو بالتحريك خلاف التقديرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج (٢) كما في القاموس وقال ابن الكمال في رسالة القضاء والقدر : التسكين لغو قال أبو عبيدة انه مولود في اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون المجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت التقديرية في الزمان الأول ينسبون من خالفهم الى الارزاء حتى غلط في ذلك جمع من أصحاب الحديث وغيرهم فألقوا هذا الاسم بجمع من علمه السلف ظلماً وعدواناً انتهى كلام ابن الكمال .
أقول : اختلفوا في مرتكب الكبيرة من غير توبة على ثلاثة أقوال :
القول الأول : انه مخلد في النار وإن عاش على الإيمان والطاعة مائة سنة . وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة .

القول الثاني : انه لا يعذب أصلاً وإنما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضنة (٣) سوا بذلك لأنهم يرجئون أمر الله في مرتكب الكبيرة عن أن يعاقبه عليها .
القول الثالث : الجرم بعدم تخليده في النار ثم تقوض أمره في العقاب الى الله ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو مذهب أهل الحق ويقال لهم المقوضة لما تقدم والمرجئة (٤) المتوسطة لتقوهم بالارزاء بمعنى تأخير الامر وعدم القطع بعقاب أو ثواب لطائع أو عاص . وهذا توسط بين افراط الوعيدية الجزامين بعقابه بل بتخليده فيه وتفرط المرجئة المحضنة الجزامين بعدم عقابه رأساً كتوسط الكسب بين الجبر والقدر وهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة رضى الله عنه من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل له من أين أخذت الارزاء فقال من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا لاعلم لنا الا ما علمنا . اذا عرفت هذا ظهر لك أن المراد بمن خالف التقديرية في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضنة والمتوسطة وإن أبا حنيفة من جملة من نسب اليه الارزاء وحيث نقول الذي نسب الارزاء

(١) وما هو شيخ الجبرية جهم بن صفوان يقوم مع الحارث بن سريج يسمى في تقويم أورد الاموية ، ويدعو الى الكتاب ، والسنة ، والشورى بالليف . وماذا يكون عمل اكبر القائلين باختيار العبد سوى هذا ؟ فاذن اعتقاد الجبر لفظ لامنى تحت عند من يتقوه به - الحاجة في النفس - فضلا عن الآخرين . ز . (٢) أى للموازنة مع لفظ التقديرية . ز . (٣) قال ابن الاثير في النهاية عن المرجئة الواردة في الحديث : يعتقدون انه لا يضر مع الإيمان مصيبة كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة سوا مرجئة لا اعتقادهم أن الله أرجأ تذييبهم على المصائب أى أخره عنهم . ز .
(٤) لكن هذه التسمية من الخوارج إنما هي لوصم أهل الحق يدعة الارزاء التي ورد التنفير منها في السنة فيكون ذكر أهل الحق بهذا اللقب نبأً بالاتقاب وربما لم يبراه منه . وكلمة عطاء بن أبي رباح في كتاب فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام الحافظ ، نص في هذا الموضوع . ز .

الى ابي حنيفة وأخراجه من المقوضة إن قصد الارزاء المتوسط قد علمت أنه الحق فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا؛ وإن قصد الارزاء المحض لا يكون أيضا ظلما ولا عدوانا لأن الناظر مفسور قائل (١) .

ووجه أخذ ابي حنيفة الارزاء من الملائكة أنه لم يرد نص قاطع يفيد اليقين بأنه لا بد من عقاب ذي كبيرة لم يقب منها . هذا . وفي الملل والنحل وقيل الارزاء تأخير على رضى الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى الى الدرجة الرابعة قبل هذا المرتبة تقابل الفيضة ثم قال : والمرجئة أصناف أربعة مرتبة الخواارج . ومرجئة التقديرية . ومرجئة الجبرية . والمرجئة الخالصة .

القول الثاني : للأشعري على المفسور من قوله ولا أكثر أتباعه كإبن فورك . ولجماعة من المتريديّة وجمهور الصوفية والمحدثين وإمام الحرمين على أول قوله المذكور في الارشاد وعلى المشهور من مذهبه ولفرق الضرارية والتجارية من المعتزلة وهو أن للعبد ارادة وقدره تطلقان بضمه لا على وجه التأثير يسمى تعلق الأولى اختياراً وقصداً ، وتعلق الثانية كسباً (٢) وفلا وإيقاعاً

(١) يشير الى ان معنى الارزاء عند اهل الشرع هو المعنى البدعي السابق ذكره فيكون هو المتبادر عند الاطلاق فتبرم بالارزاء يكون ظلما وعدوانا كما قال ابن الكمال الا اذا قامت قرينة تصرفه عن ذلك الى المعنى القوي الذي يشمل ما عليه اهل الحق ولا يعجز الناظر المصير وانت تجددهم مصيرين على نسبة ذلك اليه في صدد تجميعه فلا عُدسة في كلام ابن الكمال . ذ .

(٢) لكن تصور قدرة لا تأثير لها أصلاً كما لا يتسع له كل ذهن بل قال الحق العبداني « واما ما قاله الفاضل من كلام الأشعري فلا يتصل به كسب وان سموه كسباً ، اه . واما كون القدرة الحادثة على الفعل كما في البصرة او شرطاً لتأثير القدرة القديمة عند الجمهور أو سبباً عادياً قد يسط في (مطلع الثبرين فيما يتعلق بالتدبير) الشيخ محمد الامير الكبير . وقد قال المصنف في ذلك النظام لجواهر الكلام» - الذي شرح به مختصر القاضي عند الدين لمواقفه - عند الكلام على قول القاضي: فعل العبد اصله بقدرة الله لا كونه طاعة ومعصية . في صدد بيان مذهب الأشعري : « فذات العلم للقيم مثلا واقمة بقدرة الله تعالى وتأثيرها ، وكونه طاعة على تقدير قصد التأديب أو معصية على تقدير ارادة الايداء بقدرة العبد وتأثيرها . وفيه ان كون الفعل طاعة أو معصية أمر اعتباري يلزم فعل العبد من مواقفه الامر أو مخالفته اياه فلا وجه لجملة أثر القدرة « اه . والناس في فهم كلام الأشعري في قدرة العبد مضطربون والحق ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير التي أعتبها الأشعري وقال انها مع الفعل لا تحقق الا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل وهو لا يشكر ان للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل اذ قدرة العبد عبارة عن القوة المثبتة في أعضاء العبد عنها بسلامة الأسباب والآلات وهي متحققة بلا شبهة وانكارها يكون مكابرة كما حققه الحق عبد الحكيم في حاشيته على المقدمات الأربع وليس الانسان باسقط منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصها الكيماويون ويركزونها تحت نظر الناظرين وكم المبدع الحكيم من قوى أو دعوا في الكون فانكارها يكون جهلا لا يطاق . ذ .

والرغبات والكهوى في المقاب، وان شكور السالى في التوسيد، وجد الكرم الجرجاني من رواية
القاضي أبي البلاد الصاعدي يروي شجاع الناصري في « البرهان » (١) الساطع « يذوهر الذي تقول
به ومنتقده في ذلك حال كونه قولاً متوسطاً بين القولين أي القول بالجبر والقول بالتقدر ايما مال
بين أي طرف مال اليه من مقتضى الآلة المثبتة للاضطرار ومقتضى الآلة المثبتة للاختيار ملك
به بالقول بتأثير التقدريين جميعاً .

في التخرج ان المقتنين من أهل السنة على نفي الجبر والتقدر واثبات أمرين وهو أن
المؤثر في فعل العبد أصله ووصفه بصريح خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول قط لكون جبراً
ولا الثاني قط لكونه تقيراً فكان القول بتأثير التقدريين - ثمرة الله تعالى في الإيجاد وثمرته العبد
في الكسب والاصناف - كما دل عليه بصريح الكلام قولاً متوسطاً جامعاً للمقتضى جميع الآلة كما قال
عبد القاهر بن علي بن الحسين رضي الله عنهم ولا جبر على العباد فيما يصدر عنهم من الافعال ، ولا
اضطرار لهم فيه . كما قال الجبرية ولا تعرض اليم في ولا ايجاب لهم عن اختيار كما قال القدريه
ولا تسليط لهم على ما يصدر منهم ولا ايجاب عن موافقتهم كما قاله الفلاسفة .

فان بعض أفعال العبد لا تصور له بها كالتصور ومقتضى القضاء ومقتضى الشعور به لكن ليس بلزومه
كوجهه بوصفه ، وتوهمه يوقفه بوصفها ماله تصد الـ تصور ، ومقتضى الشعور غير المقصد الا ربما
يصح تصور فعل لا يتصوره وربما يتصوره مالا يصدر أولاً يصح تصوره عنه فصفة التصور والاضطرار
في الشبهة بالتدوير وهي لا تنفي في التصور الا يستدل أن ترجيح أحد الجانبين على الآخر والترجيح
بالوصف المسمى بالتصد والارادة وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته
فهو باختياره وكل مالا يكون كذلك فهو ليس باختياره ثم حصول قدرته لا بد وأن يستدل الـ
مالا يكون بقدرته دفعا لتسلسل وحصول فعله ايها لا بد وأن يستدل الـ مالا يكون به لتلقفه
عنه بعد حصول قدرته وارادته وسلامة أسبابه وآلاته ، وحصول قدرته الواجب تعالى بلحق المكانيات
ان من فعله فعل على أن المؤثر فيه كلا التقدريين فالخلق القولين جميعاً مأخوذاً عن أهل بيت النبوة
فيا رواه الامام القاضى والحافظ ابن عساكر والسيوطى عن عبد الله بن مسلم عن علي رضي الله
تعالى عنهم أنه قال لسائل عن التقدر « سر الله فلا تكلف » فقلح عليه قال : « اما اذا ايجتاه
أمر بين أمرين لا جبر ولا تعرض » ولا تكن عبد القاهر من شيخ الامام عفا الله له بالكلام استدل
فيه حيث قال : « كما قال محمد بن علي لا جبر ولا تعرض » متفقاً على الطرح برهانه للامام .

وأوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال بالضرورة بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية
وليس التفرقة بمجرد كون الأفعال موافقة لارادة العبد لأن الارادة ان كانت متفقاً برجع الفاعل
أحد المتساويين ويخلص الأختيار بما هي عليه من الخصوميات كان التخرج والتخصيص من العبد

(١) وهو أشهر شروح طبقة الطحاوى . ن .

فلا جبر وان لم تكن كذلك فلا تكون الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الافعال الاختيارية والاضطرارية التي نشأوا عليها كحركة نبضنا على نسق نشتهى ان نكون عليه لكننا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بقلنا لا الثانية بواقعنا تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار الى حصب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الامساك عنه وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على العمل وبين ما لا تقدر وأيضاً تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فلم ان العلم الوجداني قاض بأن تفعل من غير اضطرار ولا وجوب وزجج أحد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والتقص.

ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثال ذلك وكذا في عدم صدور ما كما تواتر في أخبار الانبياء على نيتنا وعليهم الصلاة والسلام والصديقين ان الكفار تصدوم بأنواع الأذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والآراء ومع قدرتهم في ذلك الإيمان على أمور أشق من ذلك فلم ان المؤثر في وجود الحركة الحسنة التي تكون المتحرك عليها في أي جزء من أجزاء المسافة لا المعنى المصدرى الذي هو إيقاع تلك الحالة فانه يستحيل وجوده - ليس قدرة العباد واداءه اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثراً بطبعاً في ما جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات - وأيضاً لا يمكن الحركات الا بتמיד الاعصاب وارتخائها ولا شعورنا بشيء من ذلك ولا تدرى أي عصب يجب تمديده لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن غارجهما فلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة اذ جرت عادته تعالى (١) انا من قصدنا الحركة الاختيارية قصداً جازماً من غير اضطرار

(١) واليه يشير قوله تعالى في الحديث القدسي «يا عبادي كلتم حالاً من هديته فاستهو في أهدكم» فمن استهده تعالى واراد الهداية وطلبها خلق الله له الهداية كما سبق واما قوله تعالى «وما تشاءون الا ان يشاء الله» فلا تمسك الجبرية به اصلاً لانه لا بد من مقدر قبل (أن) وهو باد السببية على الأظهر الأشهر أو لفظ الوقت فالأول يفيد ان مشيئة العبد بسبب مشيئة الرب سبحانه ولا يشك انه سبحانه لو لم يشأ أن يكون العبد مختاراً شيئاً لما كان كذلك وهذا بما اتفق عليه الفرق . واما الثاني فلا يدل الا على مجرد المقارنة وليس بمتكور ايضاً عندنا واما تقدير (بهد) ليم ما يريد الجبرية فغير متصور اصلاً عند من عنده شيء من الذوق العربي وحتى يمكن الجبري أن يتمسك بالآية وهذا ظاهر جداً عند من لم يتابع هواه واما المشيئة المستخادة من قوله تعالى «وما تشاءون» فاما أن تحمل على المشيئة الخاصة للدول عليها في سياق الآية وهي المشيئة المؤدية الى اتخاذ السبل او الى الاستقامة بالنظر الى الآيتين في سورتي الانسان والتكوير وهذا انما يدل على عدم كفاية ارادة العبد في الاداء المذكور بدون مشيئة الرب سبحانه لا على عدم سبق ارادة العبد . واما ان ترك على تجردها من المفعول - كما هو الاصل عند افعال المفعول في التمدى - فيكون القصد الى ذات المشيئة بدون ملاحظة أي مفعول فيؤدى معنى ان

الى القصد ، يخلق الله تعالى عقيب الحالة المذكورة حركتنا الاختيارية . وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى أنه تعالى خلق قدرة كلية يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار الجزئي فهذا القصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى سبحانه لا ان الله خلق هذا العبد مقصوداً لأن هذا يناقض خلق القدرة لمحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى كلام البياضى .

وتحقيقه كما في «لسان (١) الخواص» ان كل ما صمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد وأصل في استحقاق الاستناد اليه واما ما يتبعه في الاستحقاق المذكور من الامور الرابطة الثابتة للحال بدون ثبوتها في نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل أو لذات المفعول فليس بما يقصده الفاعل فلا تتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه أن الفاعل لشيء ثبت له بالاعتبارات معان متباينة في نفس الامر ككونه مائلاً نحوه عازماً على فعله قاصداً له فاعلاً جامعاً محدثاً صانعاً له عجزاً اياه من العدم ومن جعلها كونه مختاراً له مريداً له وكذلك ثبتت نظائر هذه المعاني ومضائقاتها في المفعول ككونه مقصوداً مصنوعاً وليس بثبوت شيء من هذه المعاني في شيء من الطرفين مقصوداً للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر المتوجه اليه المترعة منه ومن فاعله هذه المعاني فتلخص من هذا التصوير استثناء حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة اخرى وكذلك سائر المعاني المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم التسلسل في الارادة الحادثة .

فان قلت الظاهر ان الارادة فعل ارادى للفاعل فلولم تتعلق بها ارادة فكيف يطلق عليها الارادى قلنا اطلاق الارادى عليها كإطلاق الوجودى والعدمى على الوجود والعدم فكأن وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبتها الى نفسه أو مثله بل المقصود منها اشتراكه مع سائر الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار تعلق الارادة بها بل باعتبار اشتراكها مع سائر الاراديات في عدم كون الفاعل كارها فيها .

القول الرابع : للاستاذ أبي اسحاق الاسفرائى على أحد الاحتياين في قوله بحصوله بالقدريين وهو أن قدرته تعالى مستقلة بالتأثير فيه وقدرة العبد أيضا مستقلة بالتأثير فيه ومع ذلك هما معا دزرتان فيه والترم جواز اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد وتعلق قدرته تعالى بما تعلقت به قدرة العبد هو الاعانة وتعلق قدرة العبد بما تعلقت به قدرته تعالى هو الكسب فالكسب عنده

البشر لم يكن ليشاء ويختار لولا مشيئة الله كون البشر شائياً مختاراً فتكون الآية من قبيل (لا تخموا على اسلامكم بل الله ين عليكم ان هذاكم) فتبهم الآية على ان اداء مشيئتهم الى اتخاذهم السبيل اولى الاستقامة لم يكن ليتهم لولا مشيئة الله سبحانه اداء مشيئتهم الى ذلك فيرى العبد المتئيب ان الفضل كله لله على الراجحين وهذا من الظهور بمكان رغم قولات الجبرية وانه هو الهادى . ز .
(١) تأليف العلامة رضى الدين بن محمد النزوى . ز .

فعل فاعل بمعنى (١) .
القول الخامس : للاستاذ أيضا على الاحتمال الآخر وهو أن قدرته تعالى مستغنة بالتأثير فيه كما في الاحتمال الأول وقدره العبد غير مستغنة بالتأثير لكن إذا خصصت اليها قدرته تعالى صارت مستغنة به ومع ذلك مما سؤرتان فيه فلا يلزم على هذا الاحتمال توارده الثلثين المستغلين على أثر واحد والكلام في الاثبات والكسب كما في الأول .

القول السادس : لاكثر مشايخ المعتزلة وهو أن الفعل صادر عن العبد بتأثير (٢) قدرته وتخصيص مشيئة سواه وإقنتها القدرة القندية أو عاقبتها ثم تخصيص المشيئة الحادثة كالقول لا يتوقف تأثير القدرة الحادثة في الفعل على الفاعل ولا يمتنع التدرج التقديري بتدخل العبد أصلا لا موافقة لاستمالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولا مخالفة لزوم صدور القدر تعالى ان نفلت الحادثة واتخذة فاعلة التكليف ان نفلت القديرة بتأثير صادر عن تأثير الحادثة اختيارا لا جبراً ولا إيجاباً وهذا عين ما يقوله لير الحسين منهم لكنه انما يقوله جدلا مع الفلاسفة لأنه مطعب له وذلك أنه اذا جادلهم وقالوا له اننا لم يكن الواجب على فاعله بالإيجاب ولم يكن الفاعل قديرا ثم خصص الواجب أحداث العالم بتوقفت المشيئة دون باقيه وما بهذه أجهل جدلا فقال الفعل لا يتوقف على الفاعل .

القول السابع : لايرى الحسين (٣) من المعتزلة وهو مذهب الذي يقول به اننا تكلم مع أصحابه في سائر المسائل وهو كالذي قبله الا في أن تأثير القدرة الحادثة في الفعل تابع المشيئة الحادثة متوقف على الفاعل وأن الفاعل اذا وجد صار الفعل واجب الوقوع والفعل الذي يصدر عن العبد من غير داعية يسمى اتفاقا وان كان مع الإرادة فاعله داعية ان الله تعالى يخلق في العبد قدرة وإرادة ثم العبد يخلق فيه بقدرته الناجمة لمشيئة لكنها لا يتكلمان في ذلك بل لابد من وجود الفاعل فلذا وجد الفاعل صدور الفعل على سبيل الإيجاب لا على سبيل الاختيار كما يراه في «المطالب السالفة»

(١) وفي «قصد السبيل» : وحاصل مذهب الأستاذ ان الكسب فعل فاعله غير مستقل بالتأثير بل يحتاج الى معين هو الحق سبحانه ورواياته العبد اذنه له بتسكية اياه من الفعل الذي تعلق به إرادته فيرجع الى ما أوتينا به قول الأشعري الذي هو مذهب انام الحرمين من أن الكسب يحصل العبد بقدرته المؤثرة بان الله ما تعلق به مشيئته المرافقة لمشيئته اقضوه متى سابق من الامام على بن ابي طالب رضي الله عنه له . وهذا المعنى اظهر في القول الذي يليه . ز . (٢) ولم ينس المصنف على أنهم يقولون بأنهم يخلقون أعمالهم لان عود ذلك عليهم لإزاسي لم يقع في كلام قدامهم باختيار أن الحق انما يخلق على ايجاد القدرة المستغنة غير المشددة وقدرته العبد بحاجة الى قدرة الله بدأ وجاه فلا يستطيع مسلم أن يقول ان العبد مستقل غير مستند بما كانت له فعله وانما يوجد لفظ الحق في كلام بعض متأخرهم بمعنى غير المعنى الأول . ز . (٣) لايرى الحسين محمد بن علي البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ شهرة بالغة في اصول الفقه والفلسفة وهو مؤلف «المستند شرح المعتزلة» الذي خصه القنبر الرازي في «الاصول» . ز .

و في أصول البناحي ٥ .

القول الثامن : لصود (١) الفوارزمي من المعتزلة وهو كالذي قبله إلا أن الفعل عند وجوده الذي يصير أرقى بالقرح لأواجب القرع تصدوره اختياري .

القول التاسع : للامام الرازي وهو أن صدور الفعل يتوقف على وجود القدرة والإرادة والذي فإذا وجدت لزم وقوع الفعل لثبته فيه ملزوم لوقوع الفعل لكن الملزوم والتزامهما بتأثير القدرة القديمة التابع لتخصيص القدرة القديمة على سبيل الاختيار كان الجرعه والعرض متلازمان ومع ذلك فثبتهما لا يوجدان إلا بقدرته الله تعالى .

القول العاشر : للاصفهاني (٢) وهو أن قدرة اليد سالمة للتأثير وعندئذ جعل الله فيها التأثير الحر وهذا هو الكسب وإن لم يسهل فيها لا لحره .

القول الحادي عشر : لعامة المعتزلة (٣) وهو أن مجموع القدرة والإرادة والذمى على سبيل حصول الاستعداد التام يفتقر إلى الوجود إلا أن هذه القوى الجسدية ليس لها صلاحية الإيجاد والتأثير فتستحصل الاستعداد التام بفضل الوجود على سبيل الإيجاب من واجب الصور وهو النقل المباشر على تلك المعانيات فتصير موجودة فهو موجب وللوجوب هو الذي يصبه به الفعل نظراً إلى نفسه بحيث لا يمكن من الترك أصلاً ويصدق عليه أنه إن شاء فعل أي إن شاء فعل الشيء فله ولا يصدق عليه إن شاء ترك الشيء تركه كالتمسك في الاشراف والتمسك في الاسراق والفرق أن فعل الموجب تابع لشيءه الناجية لعله ووجاه بخلافها عدم شعورهما بما يحدث عنهما .

القول الثاني عشر : لعقلى المشائين وحلة الاشرافين (٤) وهو كالذي قبله إلا أن المقضي هو الواجب تعالى وحدوه الوسائط بمدات فقطعاه جعل اسمه لدرجة وقوة فيجهد لا يمكنها من التأثير في شيء أصلاً كما سبقه المولى العواني في شرح عياكل النور .

(١) هو الزمخشري صاحب الكشاف . ز . (٢) هو أمير الشعراء محمد بن عبد الرحمن الأصبهاني مدرس القوسونية بباب القرائن سنة ٦٤٩ بمصر وليس كلامه في شرح الطولج : إن القدرة والارادة في اليد ويجهلها بحيث لها مدخل في الفعل يخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فإن جميع القدرات تخلق الله بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب . . . فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى اليد مخلوقة لله تعالى ومقدورة لليد بقدره خلقاً لله في اليد وجهلها بحيث لها مدخل (أي تأثير) في الفعل . والمخلق بلا واسطة كخلق آدم عليه السلام والمخلق بواسطة كخلق آياته . ز . (٣) هم في الأصل أصحاب راسلو الذين كانوا يتعلمون الفلسفة من أرسطو وهم يمتنون في كتابه ثم هم أحلاف فعل الفلاسفة الذين لا يسلكون طريق الراحة في اكتشاف الحقائق وهم غير أصحاب الزواقي وإن التمسك عند ابن خلدون . ز .

(٤) وهم منصوره الفلاسفة المرناخون في سبيل اكتشاف الحقائق وهم أتباع افلاطون الألكسي والشياب الفصول كتب كثيرة على مذاهم . ز .

القول الثالث عشر : بعضهم وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع القدرة والآرادة والداعيان والفتيا المشية القديمة والاغلا .

القول الرابع عشر : كلامية وهو أن المؤثر في فعل العبد قدرته السابقة لمشيته ان والفتيا مشيئة تعالى وعدم الفرق بين مذهبيهم ومذهب امام الحرمين أن مشيئة تعالى عدم وارادته واختياره من صفات الافعال حادثة عند حدوث المراد بخلاف مذهبه .

القول الخامس عشر : لمحقق الصوفية قائم فالوا اذا ذلك شواهد القدر المصوم على أن الفعل الاختياري واحد بالذات ولو لشيئين مختلفين كما تقرر فقد دلت على أن القدرة واحدة بالذات متعددة بالنسب والاختلافات أي متعددة بالذات الجزئية في المظاهر . وقدوة الحق سبحانه توجد كثرتها لأنها عن صور تمييزها في المظاهر بصيغها فهي بالذات قد تمال والتي لا تكون إنما هي بالله تعالى ماشاء الله لا قوة الا بالله وكل صفة كانت شيء بغيره فهي حقيقية لذلك الغير لا له فلا قوة حقيقة الا لله تعالى كما قال الله تعالى : وان القوة لله جميعا وأى ان القوة القاهرة في مظاهر الأقرباد المتعددة بتدوم قد جميعاً حقيقة وهم بالله لا بأفعالهم .

وهذا عن أوضح الدلائل على توحيد (١) الصفات مع تعدد التمييزات ولكن لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، وإن فهم حق فهم أن الحق سبحانه له الاطلاق الحقيقي الذي لا يقابله شيء الحقيقي لأن لا يتقيد بقيد مع صحة ظهوره بكل قيد شاء الظهور به ، ولأنه يتوقف في الايمان لتوحيد الصفات المتضمن لتوحيد الافعال مع اثبات الكسب وتأثير القدرة المتعاقبة الى العبد بأذن الله تعالى .

القول السادس عشر : لامام الحرمين وهو أن المؤثر في فعل العبد قدرته السابقة لا يريته ان والفتيا المشية القديمة والاغلا وهو آخر قوله وجه اليد في آخر عمره وذكره في كتابه المسمى بالنظامية التي هو آخر تصانيفه وان هذا التأثير بالاختيار على التحقيق من مذهبه كما استعمله في عبارة النظامية وان كان المشهور عنه في الكتب المتداولة كالمراتب وغيره هو الاجاب ، وهو الصحيح أيضا من مذهب الأشعري على ما هو المصريح به في عامة كتبه خصوصا الآيات التي هي آخر تصانيفه والمعول عليه في الاحتجاج من بينها كما ستذكره وان كان المشهور ما تقدمناه من نص تأثير القدرة العبد رأسا أما نص النظامية على ناقلة في قصد (٢) السبل عن شفاه العليل (٣) لاين القيم فهو قوله :

وقد تقرر عند كل ساط همته مفرق عن مراتب العقلة في قواعد التوحيد ان الرب سبحانه وتعالى مطالب لعباده بأعمالهم وداعيهم إليها وتبسيمهم ومعاقبتهم عليها وتبين بالتصور التي لا تعرض لتأويلات أنه أقدمهم على الرفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والاكتفائ

(١) لزاد المصنف استعراض جميع الآراء في الموضوع وبيانا على منازع أصحابها ، والا فعل كلامهم في التوحيد مأخذ ليس هذا محل شرحها . د . (٢) هو لا يراهم بن الحسن الكوراني التوفيق سنة ١١-١٠ . د . (٣) راجع الصفحة ١٣٢ منه . د .

عن موافق الزبير ولو ذهب اثر الآبي المتضمن لهذه المذاهب لظال المرام ولا ساجدة الى ذلك مع قطع الشك المصنف به ، ومن نظر الى كليات الشرائع وما فيها من الاستحسانات والزاوج عن القواض الموثقات وما يندرج تحتها من الحدود والعقوبات ثم تمتد الى الوعد والوعيد وما يجب تحمله من تصديق المرسلين في الآيات مما يترجمه على المرءة المتانة من الحساب والقلب وسواهما والكتاب وقول الله لهم لم تعدتم وعصيتم وأبئتم وقد أخرجتم لكم الطول (١) وفسحت لكم الميل وأرسلت الرسل وأوحيت الحجة فلا يكون للناس على الله حجة وأساطير ذلك كله ثم استراب في أن أمثال العباد واقعة على حسب ايتارهم واقتدارهم فهو مصاب في حقه ومستقر في تقليده مصمم على جعله على المسير الى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله فطاعت الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون فان زعم من لم يوفق لشيخ الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدره أصلا وإذا طوبى باتباع طلب الله لفعل العبد تحريرا وفرضا ذهب في الجواب طوليا وعرضا وقال قد أن يفعل ما يشاء فلا يتعرض للاعتراض عليه المقترنون « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » قيل له ليس لا اجبت به حاصل بل « كلمة حتى أريد بها باطل » ثم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلق ويتبين الصدق وقد فهما بغروريات العقول من الشرح المقول انه عزت قدرته طالب عياده بما أشير أنهم يتكفون من الوفاء به فلم يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع في مواد الشرح ومن زعم أنه لا أثر لقدرة الحادثة في مقدرها كما لا أثر للعلم في مقدره فوجه عقابته العبد بأفهامه عنده كوجه مطالبته بأن يبيت في نفسه الأوقات والدرجات وهذا خروج عن حد الاتصال الى التزام (٢) قباطل والحال وفيه ابطال الشرائع ورد ما جاء به التبيين عليهم الصلاة والسلام فلما يلزم المسير الى القول بأن القدرة الحادثة تؤثر في مقدرها واستحال اطلاق القول أن العبد خالق لأعماله فان فيه الخروج عما درج عليه صلب الآفة واقتحام ودرجات الخلال ولا سبيل الى العصير الى التفرج فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستعمل جنونه يتأخرين اذا الواحد لا ينضم فان وقع بقدرته الله استعملها ونسقط اثر القدرة الحادثة ويستعمل أن يقع بعينه بقدرته الله فان الفعل الواحد لا يمتنع له وهذه عبارة لا يسلم من مخالفتها الا مرشد موفق اذا المرء بين أن يضيي الاستعداد وبين أن يخرج نفسه عن كونه طالبا بالشرائع وفيه ابطال دعوة المرسلين وبين أن يثبت نفسه شريكا لله تعالى في ايجاد الفعل وهذه الأقسام يمسيتها باطلة ولا ينص من هذا المصنف ذكر اسم محض واقب مجرد من غير تخصيص معنى وذلك ان قالوا لو قال العبد يتكسب وأثر قدرته الاكتساب والرب خالق لما العبد يتكسب له قيل لما اكتسب وما سواه وأدبرت الأقسام

(١) الطول ككتب حبل تعد به قائمه العاقبة وتمسك طرفه وترسلها ترمي .

(٢) لقي كلام لعلم الحرمين فعدا بعض عنه من بعض تلامذته لكن أيده كثير من المحققين بل لقب العلامة أحمد بن محمد المقدسي النجاشي - من مشايخ الكوراني - كتابا في شامره وسماه والاتصار لامام الحرمين فيها شرح به عليه بعض الظاهر . د .

المقتضى على هذا القاطع لا يجد عنه مبرراً ثم تقول قدرة البعد عنقده قد تعال بإتفاق القائلين بالصانع ،
والقول المقصود بالقدرة بالمادة واقع بها قطعاً ولكنه يختلف الاله الله سبحانه وتعالى تقديراً وخلقاً
فانه وقع بخلق الله وهو القدرة وليس القدرة فضلاً للبعد وانما هي صفة له وهي ملكة قد وخلق له
فانما كان موقع التعلق خلقاً قد تعال ظواهره به منصف خلقاً الاله الله تعالى وتقديراً وقد ملك الله تعالى
العبد اختياراً يصرف به القدرة فلذا أوقع بالقدرة شيئاً آت واقع إلى حكم الله من حيث أنه وقع
بخلق الله ولو اعتدت ال خلقاً ، الفرقة الصالحة لم يكن بيننا وبينهم خلاف ولكن ادعوا استبداداً
بالاستعراج وانفراداً بالخلق والابتداع فضلوا وأضلوا

وتبين بجزءنا عنهم بفرج القدمين فانما لا أحقنا فعل العبد ال تقدير الله تعالى لنا أحدث الله
القدرة في العبد على اختيار أطاها بطرفياً أسباب التعلل وسلب التعلل بالانضال وأراد من العبد
أن يفعل ، وأحدث فيه موانع مستحبة وغيره وإرادتو على أن الأعمال تتوقف على قدر معلوم فرفضه
بالقدرة التي اخترعها العبد على ما علم وأراد . فاختارم واتصافهم بالاختصار والقدرة خلق الله ابتداء
ومشورهما منصفاً بالمشيئة وهذا رفضه وخلقاً وفعلنا من حيث أنه تقييداً لغيره بخلق الله القدرة
ولو لم يرد وتوقع مقصودها لا أقوه (١) عليهم لا جاً أسباب وتوقعه من عندى فلذا استمر له الحق
الذين يؤمنون بقدرة التبعين . فالعبد قائل مختار مطالب بأمر من غير فعله تقديراً قد تعال مراد له خلق
مقتضى ونحن نصرف في ذلك مثلاً شرعياً بتدريج الملائكة في ذلك فنقول العبد لا يملك أن يصرف
في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فلذا أنزل له في بيع ماله فباعه عند البيع في
التحقيق معزول إلى السيد من حيث أن سيده انزعوا لولا أنه لم ينفذ تصرفه ولكن العبد يؤمر بالتصرف
ويمنع ويبرخ على مخالفة ويطلب فهذا والله هو الحق الذي لا خطاء دونه ولا مراد فيه إن وما حسن
وجبه (٢)

وأما الفرقة الصالحة فانهم اعتقدوا انفراد العبد (٣) بالخلق ثم صاروا ال انه اذا حصل فقد
انفرد بخلق نفسه والرب كاره له فكان العبد على هذا الرأي القائلين سراحاً له في التقدير موقفاً ما أراد
ابتداعه شاء الرب أو كره انتهى كلام النظامية .
ثم قال في تصد السبل وبالجملة أن مراد امام الحرمين ان العبد ليس مستقلاً في ابتغاء مصالحه بمجرد
مشيئته وان لم توافق مشيئة الحق بل انما تؤثر بغيره اذا شاء الله ذلك ومكته منه وهو المعبر عنه

(١) وهذا النص يأتي في كل الآيات تفرج البرهان الكوراني المقصوف في قصد السبل والسكلام
امام الحرمين كما سترناه . د .

(٢) وهذا يقول المفسر الأوس في الأجره البراقية له : وقد ارتضى غير واحد من العقوليين
وقد ذكر من قال به ثم ذكر البيهقي الآتي ذكرهما . وهناك من تحيد قول امام الحرمين ما يحسن
الاصلاح عليه . د .

(٣) هذا ما علم نراه في كلام فرقة من الفرق الإسلامية الا بطريق الاوامر . د .

بالأذن ومنه يظهر معنى قولهم العبد (١) مجبور فيما يصدر عنه من الأفعال في عين اختياره له فانه لما لم يقدم عليه الا عن اختيار منه بعد توم ان له الفعل والترك لعدم علمه بالاقدار التي أحاط بها علم الله المقضية ان لا يختار الا هذا الامر المعين في علم الله على هذا الوجه الخصوص كان مختاراً في علمه وظنه ووعمه ولكنه لما لم يقع منه الا ماشاء الله أن يقع وأذن له فيه وان تعلقت مشيته قبل وقوعه بضده لم يكن لمجرد اختياره الوهمي مدخل في تأثير قدرته وكلما كان كذلك كان مجبوراً في عين اختياره حقيقة من حيث لا يشعر أنه مجبور لما غاب عنه علم الاقدار التي أحاط بها علم الله، وهو توسط حسن لوضوح معنى الكسب فيه وتميزه عن الجبر والاستقلال تميزاً بينا انتهى كلام قصد السبيل ونقل في «مسلك السداد (٢)» ان امام الحرمين قال في النظامية بعد كلامه المتقدم بورقة أو أكثر قد اطقت ولكن لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا التفصيل لكان وحق القائل على كل نفس بما كسبت أحب الى من ملك الدنيا بمضافيها طول أمدها ثم نقل عن بعضهم يبين متضمنين للتخدير عن طرق الافراط والتفريط محرضين على التوسط الذي سلكه امام الحرمين ومهاقوه

تكتب عن طريق الجبر واحذر وقوعك في مهاوى الاعتزال
وسر وسطاً طريقاً مستقيماً كما سار الامام ابو الممال

وامانص الابانة (٣) فهو ما ذكره قصد السبيل أيضاً حيث قال: ثم رأيت بعد مدة من تاريخ اتمام الشرح من نصوص الشيخ الأشعري رحمه الله تعالى في كتابه الابانة الذي هو آخر تصانيفه كما ذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلي وهو الممول عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر رحمه الله تعالى بما يدل على أن الأشعري إنما نفى الاستقلال لأصل التأثير بأذن الله وتمكينه فينبغي الحاقه بهذا المحل حتى يستفاد من لفظه بالنقل الصحيح ما هو المعتقد في موافق

(١) بين القائلين بوحدة الوجود من يحاول ان يخرج كلام الأشعري في الوجود وافعال العباد على منزع الوحدة ، ومن هذا القبيل كلام الكوراني هنا والقول بان العبد مجبور يتناق كلام الله سبحانه حيث قال «لا يكلف الله فسا الا وسعها» ولا يقبل تحذلق التحذلقين امام هذا النص الكريم فيالهبوى كيف يخرج النصوص عن مدلولها الواضحة . نعم البعد مجبور في اختياره بمعنى انه مجبول على الاختيار فليس في استطاعته أن لا يكون مختاراً كالجدار فله الحد والمثمة . ز . (٢) وهو للكوراني ايضاً . ز . (٣) ولا شك ان كلام الأشعري في افعال العباد في الابانة صواب الا أن الابانة المطبوعة بما تلاعبت به الابدى الاثيمة فتجب إعادة طبعها من أصل وثيق وقد تواردت كلمة الحشوية على انها آخر مؤلفات الأشعري استغلالاً لكلمة ابن عساكر في ذلك لصالح الحشوية والحق انها أول ما قاله بعد رجوعه من الاعتزال حينما حل بغداد سنة ٣٠٠ يفاوض رئيس الحشوية البرهباري ليستدرجه الى الحق كما أوضحت ذلك فيما علقت على تبين كذب المقرئ . ز .

لكتاب والسنة وإن علم الحرمين فيها ذكره في النظمية موافق للأشعري في التحقيق المنسند
 صدق الأمازيغيا عاقب المشهور عنه حسب فهم القائلين الذين لم يصح لهم الجمع بين أمره فتقول
 ورافة التوفيق قال الحافظ ثقة الدين أمير القاسم علي بن الحسين عساكر وجهه أنه تعالى في كتاب
 تبين كذب المقتري في ما ينسب إل الإمام أبي الحسن الأشعري بعد ما نقل عن الفرق مسائل في
 طرق الاقراط والفرط وبين أن الشيخ الأشعري سلك طريقة بينهما مانعه: فلذا كان أبو الحسن
 كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد، ويستصوب الذهب عند أهل المعرفة بالعلم والاعتقاد فلا بد أن
 تفكر عنه معتقده على وجه الأمانة وتخطب أن تزيد فيه لو نقص منه تركا للعبادة - لتعلم حقيقة
 حاله في صحة عقيدته في أصول الديانة فاصح ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بالأمانة .

فانه قال ياخذ به وساق كلامه إل أن قال وزعموا أي المعتزلة والمكذوبون بالقدرة أنهم يملكون
 الضر والضعف لأنفسهم وما لقول الله تعالى : قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا إلا ما شاء الله به
 وانحرافا عن القرآن وهما أجمع للمسلمون عليه وزعموا أنهم يفرعون بالقدرة - على أعمالهم دون
 ربهم وأمنوا لأنفسهم حتى عن الله عز وجل ورحموا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة
 عليه - هذا لفظه بنقل ابن عساكر وهو كالصريح في أنه لم ينكر على المعتزلة إلا زعمهم أنهم يملكون
 الضر والضعف لأنفسهم من غير استناد وانهم يفرعون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم فيؤمنون ما لم
 يشأ الله - وهذا الله منها مالا يقع الذي هو سبب الاستقلال المنظوم للقرن عن الله - والاستقلال هو
 الذي يلزم بطلانه من الدليل الذي استدل به الأشاعرة على أن القدرة المادة غير مؤثرة أصلا ،
 المذكور في المواقف وغيره وهو كما في المواقف لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيه مع أنه واقع
 بقدرته الله تعالى لا سبب من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو أرواد الله شيئا وأرواد العبد
 ضده لزم إما وقوعها معا أو ضمها معا أو كون أحدهما غير قادر على ما فرض بقدرته عليه وتأثيره
 فيه انتهى - أميرالوزارم كلها محالات فإن التامع اللازم من المنظوم للمحالات المذكورة إنما يلزم على
 تقدير الاستقلال وأما المحالات القدرة المادة مؤثرة بلذن الله وتمكيته لأجل الاستقلال فلانما يقع
 لازما أصلا كما يظهر بالتأمل في الدليل المذكور وذلك لأن العبد لعدم استقلاله إذا شاء ما لم يشأ الله
 وفرعه لم يقع ولا يلزم شيء من المحالات المذكورة أما الأولان فظاهر وأما الثالث فلأنه لم يفرض
 العبد مستقلا أو قادرا على ما لم يشأ الله حتى يلزم خلاف المفروض بل قلنا إن العبد يحصل بقدرته
 المؤثرة بلذن الله ما عاقبت به عينه الموافقة الثابتة لشية الله لاسلطانا وسببنا فلا لزوم لشيء من
 المحالات المذكورة أصلا فاللازم من الدليل الذي ذكره كاللازم من كلام الأشعري في الأمانة
 السابق إنما هو بطلان قول المعتزلة القائلين بالاستقلال وأما بطلان سبب التأخير ولو بالإنان فكلاهما
 يشهد به النظر فيه من كل لبيب ينصف بلذن الله تعالى ومن المعلوم أنه لا يلزم من بطلان الشيخ الأشعري
 الانحراف بالقدرة على الأعمال دون الله أن يكون قاطبا بطلان تأثير القدرة بلذن الله لاسلطان الانحراف
 بل ذكره آية يونس في معرض الرد عليهم يدل على أنه قاطب بتأثير القدرة بلذن الله وتمكيته ،

ومشيه وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات بدلالة الاستثناء على التحقيق فيدل على أن العبد
 يملك الضر والنفع لنفسه إذا شاء الله ذلك بناء على ما هو الأصل في الاستثناء من الاتصال وظاهر
 أن فعل الأمور وترك الأشياء من النفع لنفسه وإن فعل الأشياء وترك الأمور من الضر
 لما قلنا ذلك الآية على أن العبد يملك إذا شاء الله ذلك على أن قدرته تأثيراً فيما يصدر عنه من
 الفعل والترك بأن الله تحقيقاً لمعنى المالكية بالأذن وهو المطلوب ، وقد قال الأشعري في الآية
 بعد ذلك تركياً ما ضده وإنما لا يملك لأنفسنا فما ولا غيرها إلا ما شاء الله عز وجل بما أمرنا أن الله
 وشيئنا الخافية والضر إليه في كل وقت انتهى .

واللازم منه كما لا يخفى إنما هو سلطان الاستقلال الذي يرجمه أهل الاعتزال عن التقدير إلى
 الله تعالى في كل وقت لا يملك شيئاً من دون الله والا لكان مستغنياً عنه في وقت ما واللازم بأهل
 فلا يكون مستقلاً ويدل على ذلك ما نقله في المواقف عن الأمام الرازي في وجهه بين قول المعتزلة
 والأشعري حيث قالان القدرة منين أحدهما مجرد القوة الذي هو مبدأ الأعمال المخلقة والثاني
 القوة المستجسة لشرائط التأثير وإن الأول قبل الفعل وتعلق بالصدى والثانية مع الفعل ولا تعلق
 بالصدى ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجسة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع
 الفعل وإنما لا تعلق بالصدى والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة الفعلية فلذلك قالوا بوجودها
 قبل الفعل وتعلقها بالأمر المتخاضة فهذا وجه الجمع بين المعين انتهى .

فإن في قوله ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجسة لشرائط التأثير دلالة على
 أن التأثير عنده أمر مسلم الثبوت وإنما ترد في حل قوله القدرة مع الفعل لاقوله وقوله أنها لا تعلق
 بالصدى على هذا المعنى الثاني للقدرة لأن أصل تأثير القدرة فيما تعلق به مشيئة العبد الواقعة
 بخلق الله وحل هذا باعتراض السيد قدس سره عليه بأن القدرة الحادثة ليس بمرتبة عند الشيخ
 فكيف يصح أن يقال إنه أراد بالقدرة القوة المستجسة لشرائط التأثير - انتهى مدفوع بأن
 الكتب مقدم على التعلق والذي أوقع الجمهور فيها وقروا فيه من نسبة عدم تأثير القدرة إلى الأشعري
 هو قوله في الواقع بالقدرة الحادثة هو كون الفعل كسباً دون كونه موجوداً أو محتملاً فكونه كسباً
 وحل الموجود بمثابة كونه معلوماً انتهى .

فهموا من ذلك أن لا تأثير لقدرة العبد عند الأشعري في مقدوره كما لا تأثير العلم في معلومه
 قالوا في قدرة العبد أنها عنده مصاحبة غير مؤثرة تصدأ إلى التوسط وتفسير كلام الأشعري هنا
 ميل عن التوسط الذي هو الحق كما لا يتبين به التوسط ياناً شائياً وإنما التوسط الفاصل للكسب الثاني
 لطرفي الأفرط والتفريط من الاستقلال والجبر هو القول بأن لقدرة العبد تأثيراً ولكن بأن الله
 تعالى لا على الاستقلال فالأصح أن يفسر كلام الأشعري رحمه الله تعالى بما يتناول على هذا التوسط
 وكلامه قابل للأول لأنه ليس نصاباً في عدم التأثير فإن أوله يدل على أن الكسب واقع بالقدرة
 الحادثة والفرع فرع التأثير وآخره يعلل أن لا تأثير لما حجب به به بتعلق العلم بالمعلوم وليس

تأويل لول الكلام بقرينة آخره أول من تأويل آخره بقرينة أوله بل هذا أول بقرينة ان الشيخ الأشعري في حاشية كتيبه على ما يدل على التأخير على ما نقله عنه صاحب شفاء الغليل حيث قال: قال الأشعري في حاشية كتيبه معنى الكسب أن يكون الفعل بقدره محذوف فن وقع منه الفعل بقدره محذوف فهو قائل خالق ومن وقع منه بقدره محذوف فهو مكتسب انتهى .

فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدره محذوف والرفع فرج التأخير غاية الأمر انه لم يطلق على العبد انه خالق أدا فهو كما قال امام الحرمين واستحال اطلاق القول بأن العبد خالق لامحاله فان فيه الخروج عما درج عليه السلف كما مر نقله مع تصريحه بالاعتناء بعبارة هذا النص المذكور في حاشية كتيب الأشعري انه قائل بالتأخير والمشهور عنه انه لا تأخير الا لقدرة الله تعالى ولا منافاة لامكان الجمع بينهما كما بينا (١) وإنما ألتفتنا الكلام في بيان ملعب امام الحرمين لتفريجه والله ولي التوفيق .

(١) وملعب النيراني ان ارادة الله تعالى وقدرته يشقان بتأخير قدرة العبد في الفعل تيمناً لارادته . و ارادته وقدرته يشقان بالفعل فإثر القدرة التقدمة تأثير قدرة العبد في الفعل وأثر القدرة الخالصة للفعل . من غاش الأصل .

— المقالة الثالثة —

وأما المقالة الثالثة فيها فصلان :

الفصل الأول: في حقيقة التكليف وهي الزام مافيه كلفة أو طلبه على اختلاف الرأيين في كون المنتوب مكلفاً به أولاً (وما) واقعة على الفعل الشامل للكف بديناً وعملياً كالصلاة والذكر، أو نفسياً خلقياً كالصبر والرضى ، أو عقلياً اعتقادياً كالإيمان والنية واشتماله على الكلفة وهي المشقة والعسر يستلزم كونه مقدوراً له فإن المجوز عنه ليس فيه مشقة ولا سهولة لأن اتصاف الفعل بهما فرع إمكان الاتيان به والمجوز عنه لا يمكن الاتيان به ويخرج به الفعل السهل كتحريك أصبع مثلا فإن طلبه أو الإلزام به لا يسمى تكليفاً والمراد بالمقتور له المقتور عادة فيشمل ما تعلق عليه تعالى أو اختياره أو إرادته أو قضاؤه أو قرره أو وقع به أو يعلم وقوعه وإن وجب فانه مقدور له عادة لامكانه الذاتي والعادي .

وأما وجوب وقوعه وامتاع وقوعه بسبب التعلق المذكور فسياق الكلام عليه في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى .

وخرج به المنتع لذاته كجمع الضدين وكذا الممكن لذاته المنتع عادة كالصعود الى السماء بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق (١) كما هو مذهب الحنفية الماتريدية واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني كما في شرح الثبصرة وأبو حامد الأسفرائني كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وجوزة الأشعري وجمهور أتباعه كما هو مفصل في محله ويأتي في الفصل الثاني أيضاً . والقدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة وهذا صادق على قدرته تعالى إجماعاً وعلى قدرة العبد أيضاً عند المعتزلة ، والأستاذ أبي إسحاق الأسفرائني، والأصفهاني (٢) وإمام الحرمين، وجمهور الماتريدية ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، والإمامية ، والأشعري بناء على التحقيق من مذهبه كما عرفت (٣) وغير صادق عليها في المشهور من مذهب الأشعري ومن واقعه لانها غير مؤثرة (٤) عندم أصلاً كما سبق مع أن هذا

(١) كما هو منطوق قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » . ز . (٢) لانفريد بدخلية قدرة العبد - في نص كلامه الذي نقلناه فيما تقدم - التأثير كما يظهر من سياق كلامه ظيراجح (نشر الطوالع) . ز . (٣) أي عند ذكر مذهب امام الحرمين يد أن صاحب (قصد السبيل) حاول إخراجهم من سيده العدل الى الجبر وليس قول بعض المتكلمين في صدد بيان مذهب الأشعري في أفعال العباد « ان الانسان مضطر في صورة مختار » نص كلام الأشعري وانما هو تخرج من قائله المتشعب بآراء الفلاسفة في ذلك بل هذا نص كلام ابن سينا في التعليقات ، بوزعة وحدة الوجود قد تحمل أمثال الكوراني على اعتبار المختار مضطراً والله في خلقه شئون . ز .

(٤) وقد اطال المفسر الآلوسي الكلام في هذا الصدد في « الأجوبة العرفية » ثم قال: سمعت من شيخي علاء الدين الموصلی ان الانسان بالنسبة الى فعله كسائر الأشياء بالنسبة الى ما يترتب

التعريف للإشاعة أيضا .

وأجاب في المقامد بأن المراد بالتأثير التأمير بالقوة ويدل عليه وجود القدرة القديمة أو لامع عدم تأثيرها في شيء بالنقل إذ ذلك والأولم قدم شيء . عا سواه . وكذا تقدم القدرة الخداعة على النقل عند الخداعة ولذلك عرفها الأندى بأنها صفة من شأنها التأمير والإيجاد وهذا في القديم فظلمه وكذا في الخداعة وإنما لم تؤثر بالنقل عند الأشعري (١) ومن شبه مانع وهو وقوع مثلها بتدبره تعالى ولا استماع في أن لا تؤثر مانع . انتهى

أقول ويدل عليه أيضا ما صرح به الشيخ رضي الدين بن محمد القزويني في كتابه المسنى بلسان المحرر حيث قال : منع الإشاعة هو أن القيد مقدرة ولكنها غير مؤثرة في أماله لتلبية القدرة الله تعالى عليها حتى انه لو لم تؤثر قدرة الله تعالى فيها لكان أن تقع أماله بتدبره . انتهى

أقول وإنما صح وجود القدرة التي هي من ثواب الإحاطة عدم احتسابها أي نقلها بالنقل بالتمل مانع ولم يصح مثل ذلك في غيرها من الصفات ثواب الإحاطة كالملم لان احتسابها (٢) ليس بلازمة بل لا حجة بخلاف نحو العلم فإن أماله لازمة لا لا حجة . الصفة سبب أقسام :

القسم الأول : الصفة السلبية وهي التي يدخل في مفهومها السلب والعدم كالتقدم واليس فان حقيقتها سلب العدم السابق وعدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا .

القسم الثاني : الصفة السببية بالخال عند من يقول بها وهم أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة (٣) وهي صفة قائمة بالوجود ليست موجودة ولا معدومة كالمالية .

القسم الثالث : الصفة الاختيارية ولها حاجتان ذكرهما في المواضع فيما لم نذكرها صاحب التفرجات .

عليها من الآثار من حيث انها مؤثرة بقوى أودعها الله تعالى فيها لكن بلذته عز وجل وعاقب في ذلك الإشاعة (لا الأشعري) قالوا ليس في الأشياء قوى مؤثرة بلأن الله تعالى وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأشياء لاها فجميع ما في الوجود مستند إليه تعالى ابتداء . ثم قال سولمصرى الله عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة وهي إن تلبتها وجدتها تزيد على عشرة آلاف والذى الجأهم إلى ذلك خوفا لوروم الاستكمال بالتبوع انه لا يلزم ذلك فانه تعالى هو القنى لذاته من العالمين لكنه راعى الحكمة جيدا منه عز وجل ورحمة وانت تعلم ان ما ذكره الشيخ عليه الرحمة بما يمكن اخذه من كلام الامام الأشعري اه . وإذن الله هو تمكينه القيد من النقل والترك ولو لم يبق الله سبحانه أماله التباد لما جعل لهم القدرة والارادة والاختيار فن الثبوت عد من خلقه الله مختارا ، محطرا لكن المحرى يمس ويضم وقد طوى من قال :

أنتاه في ألم مكتوبا وقال له ابك ابك أن تبيل بالاد . د .

(١) على ما شهر انه منعه وان كان خلاف التحقيق . د . (٢) أي القدرة . د .

(٣) مثل الباقلي والعام الحرمين . د .

الضابط الأول : هو أنها كل صفة لا يجب تأخرها عن الوجود كالوجوب والامكان والاتصاف والمفوت والوجود اذ لو كانت موجودة لزم قيام الوجود بالمفهوم وهو باطل اطلاقاً وضرورية.

الضابط الثاني : هو أنها كل صفة تكون بحيث لو وجد في الخارج منها فرد لوجب أن يتصف بها بحيث يلزم أن توجد فيه مرتين مرة على أنها حقيقة فتحصل عليه موافقة ومرة على أنها صفة فتحصل عليه اشتقاقاً كالقديم فإنه لو وجد في الخارج فرد له لتقدم ذلك الفرد وحيث يصح أن يقال هذا القديم قدم وهو ظاهر وتقدم أيضاً والا كان حادثاً فيكون الموصوف به أيضاً حادثاً فيلزم حدوث القديم ولذا لزم أن يكون قدماً بقتل الكلام الالهي وتسلل هذا خلف وهذا الخلف المطلوب الا من اجترأ كونه موجوداً في الخارج فوجوده في الخارج باطل فحين ان يكون أمراً اجترأاً لا يوجد له في الخارج لكنه ليس اجترأاً معناه يختلف الزم كتمسكه التمسك بل هو صفة للوجود في الخارج وإنما لم يعتبر موجوداً ، ولذا لم يكن موجوداً في الخارج لا يكون قدماً لان القديم موجود للأول لو جوده وليس يحدث أيضاً لان الحادث موجود سبق وجوده لعدم بل هو أول لان الأول أمر لأول له سواء كان ذلك الامر موجوداً أو معدوماً فكل تقدم أول كالجاري تعالى بعض الأول ليس قدماً كالقديم ويقابل الأول ، المتجدد وهو أمر له أول سواء كان ذلك الامر موجوداً ، أو معدوماً فشكل حادث شديد كزبد الوجود وبعض المتجدد ليس حادثاً كصفة الحق تعالى للعلم

لا يقال التسلسل لازم على تقدير كون القديم اولياً اي لانه حينئذ يجب أن يتصف بالاولية والا كان متجدداً فيكون المصنف به أيضاً متجدداً فيلزم تعدد الأول هذا خلف وانا لزم أن يكون اولياً قبل الكلام الالهي وتسلل هذا خلف لانا نقول لانا لم تكن تلك الاوليات موجودة في الخارج وعبيرت الشرط عن ادراكها لا يتأخر تصميلاً وكان ادراكها اجمالاً غير كاف في التطبيق تلزم اجراء برهان التطبيق فيها .

لا يقال اذا كان القديم غير موجود في الخارج فكيف يصح حمل ما اشتق منه على الوجود في الخارج لانا نقول انتفاء مبدأ القول عن الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل عنه فان الشيء غير موجود في الخارج مع انصاف معدومته به فيه وتعلم اليان في محبتها في المراقب والقائد فارجع اليها .

القسم الرابع : الصفة الحقيقية المحضة وهي الصفة الموجودة في الخارج التي لا تتعلق بشيء محسوسة كانت كالياسين أو مقفولة كالحياة .

القسم الخامس : الصفة التي هي اتحاد محضة كالفوقية والنجية .

القسم السادس : الصفة الحقيقية ذات الاضافة اللازمة كالعلم .

القسم السابع : الصفة الحقيقية ذات الاضافة اللاحقة كالقدرة اذا عرفت هذا فاعلم ان تغيير الصفة الحقيقية المحضة يوجب التغيير في ذات الموصوف به لولما الحقيقية ذات الاضافة فتغير المضاف اليه فيها يوجب تغييراً في الاضافة ثم ان كانت الاضافة لازمة للصفة لزم من تغييرها ، تغييرها لان ارتفاع اللازم مستلزم لارتفاع الملزوم . وان كانت لاحقة لا يلزم من تغييرها تغييرها .

والعنايت الفارق بينما أن التعلق بالكلى ان كان كائناً في التعلق بكل جزئ من جزيئاته كانت الاضافة لاحقة كالقدرة فان القادر على حل مطلق جسم زنه فمطار مثلاً قادر على حل هذا الجسم الذي زنه أيضاً فمطار وذلك كذلك الى آخر الجزئيات حتى لو لم توجد تلك الافراد أصلاً لو كانت موجودة لم يحدث أو بقيت ولم تقع اضافة القدرة بالفعل الى حلها أبداً ماضر ذلك في كونه قادراً على الحل المذكور حيث ان اصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال الأشياء المقدور عليها بل المتغير انما هو الاضافات الخارجية فقط بخلاف العلم فان العلم بخاصية كلية لا يلزم أن يكون عالماً بجزئ من جزئياتها بالفعل فضلاً عن الجميع بل لا بد في العلم بكل جزئ من جزئياتها من تحشم كسب جديد . وكذلك العلم بالقاعدة الكلية التي تقع كبرى عند تعرف جزئياتها لا يعلم كل جزئية من جزئياتها التي هي ناتجة لقياس المركب من تلك القاعدة ومن صفوى سبة الموصول الابدع التركيب المذكور ومراجعة شرائطه .

وانما استوفينا أقسام الصفة مع كثافة الصميم الأخيرين فيما نحن بصدده تكثيراً للقائمة وتكميلاً للقائمة وإذا أتينا على رسم القدرة المنبسط لما عن جميع ما بدأنا بخاصة من خواصها على سبيل الاجمال فلا بد من تمييزها عن باقي قوى الانسان فصيلاً ، وتمييز ما كان باختياره من الاعمال مما لم يكن به سبباً . وذلك أن القوى التي هي مبادئ أعمال الانسان خمسة أصناف :

الصفة الأولى : ما به يشارك الاجسام المنصرفة كمثل يدته الذي يميله الى مركز العالم ونقطة دوحته التي تيمه الى محيط العالم .

الصفة الثانية : ما به يشارك المركبات المادية كالتوى المركوزة في كل عضو من أعضائه التي هي مبدأ افتراح ذلك العضو وتماحيه كما يوجد في كل واحد من العنان .

الصفة الثالثة : ما به يشارك الاجسام النباتية وهي : الغذائية . فانها تحتفظ باليدن من النبات ، بأن تحيل الغذاء الى مشابهة المنفى لتخلف بدل ما ينحل منه ، والثانية فانها تزيد في ابعاد الجسم على النسبة الطبيعية ، والثالثة فانها تد شمساً آخر من فضل غذاء الاثني ، والثالثة من نوعها ، والمصورة فانها تذهب مع منيها الى الرحم وتزيد به استهلاك الصورى والقوى والاعراض الحاصلة لتروح الذي انصلت عنه التي وكذلك خواص هذه القوى من الجلابقو الماسكة والماحسة واليدانية .

الصفة الرابعة : ما به يشارك بقى الحيوانات وهو قسيان .

القسم الأول : مبادئ الادراكات وهو . توحان .

التروح الأول : الحواس الخمس الظاهرة . وهي البصر ، والشم ، والسمع ، واللمس ، والتذوق .

التروح الثاني : الحواس الخمس الباطنة . وهي الحس المشترك الذي يدرك الصور المتشوهة عن الحواس الخمس الظاهرة كما في حالة اليقظة ، أو عن الخيال كما في حالة النوم وكما في حالة النقص الطويل والخيال الذي يحفظها يد غيبوتها عن الحس المشترك ، والرم الذي يدرك المعاني الجزئية المتشوهة عن مدركات الحس المشترك وهو في الحيوان بقوله العقل للانسان وله في الانسان أيضاً صورة فانه

يأخذ العقل في أحكامه فثبت ما يثبت كمنكته بأن كل موجود في جهة مع أن العقل يتنبأ عن الحق تعالى ويخبر ما يثبت كغيبه المصروفات مع أن العقل يتنبأ بأن التنكس العقل والظلم يقع الزوم وأن النظام استعمل الزوم في المصروفات ومنه عن المغفولات والحفاظة التي تحتفظ بها شيوها عن الزوم ، والمنتبة التي هي واسطة بين القوتين الأولين والقوتين الآخرين وتصرف في الحفاظتين بالتنقل

القسم الثاني : مبادئ التصريكات الإرادية وهي أيضا نوعان :

النوع الأول : التوق إلى جذب الملازم وهو القوة الشهوية .

النوع الثاني : التوق إلى دفع المانفر وهو القوة التنظية ومحل ما بين القوتين القلب والمماغ مأ وبتبهما ما هو في طلبتهما من القوة المركزة في الاعصاب والمضلات التي بها يحصل تحريك الاعضاء جذبا أو دفا بحسب الإرادة .

الصفحة الخامسة : هي القوة العقلية التي انفرد بها الانسان وهي فسيان :

القسم الأول : العقل النظري الذي به تصرف النفس في المغفولات لتصل من مرتبة العقل الجيولاني إلى مرتبة ملكة الاستحصال ، ثم منها إلى مرتبة ملكة الاستحظار ، ثم منها إلى مرتبة العقل المستفاد التي بها تتمثل في النفس صور المغفولات وتصير عقليا مستفادا (١) وعقلا بالفعل مستعلا على النظام الأكمل .

القسم الثاني : العقل العملي الذي به تستلطف النفس الصناعات وتستخرج قرائن المصالح الخلقية والمزلية والمدنية لتكون معيشتها على الوجه الأفضل في الدارين .

واعلم ان القوة الصاعقة المتوسطة بين الحفاظتين المصرفة فيها بالتنقل كما تستلطف في الانسان تصرف تالذوه هو تصرفها في الصور العقلية من الكليات والجزئيات المجردة بالمشكر وتسمى باعتبارها مفكرة .

واعلم أيضا أن العقل الذي يحصل الإدراك بشراؤه واقاحة نوره وتكون نسبة إلى النفس الانسانية نسبة النفس إلى الأضواء على ما ذكره الحكماء هو العقل الطاهر المنسب بالعقل التمثال لا العقل الأول الذي هو أول الحركات . وتفصيل القام ان القوة الباصرة لا يمكنها ادراك البصرات

(١) ومراتب العقل النظري هذه مبسوط في شرح المقامد في أوائل الجزء الثاني منه وفي التلويح ونحوهما . وعلاقتها ان العقل الجيولاني هو الاستعداد لبعض ادراك المغفولات هو العقل بالملكة هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات . وسواء الصفح ملكة الاستحصال . والتنقل بالفعل هو ان يصير النظريات مخروجة عند القوة الصاعقة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحظار من شأنته من غير تجشم كسب جديد . والتنقل المستفاد هو ان يصير مستعلا النظريات التي ادركها بحيث لا يتب عن تلك المراتب كمالات العقل بالنظر إلى الكتابة والامى المستند الكتابة ، والكتاب بالفعل . د .

الاتحاد مبهورة المواد مضمناً بسبب طروح الاشياء الشيرة عليه فكذلك قوة البصيرة المراد على القلب لا تقدر على الايضاح الا عند طروح الثورات الروحانية ، ثم ان ثورات العالم الجسدي اربعة : النفس ، والقدس ، والكوكب ، والنور . واعطيت النفس ثم القدس ، ثم الكوكب ، ثم النار . وكذلك ثورات العالم الروحاني اربعة : المبدأ الاول تعالى و القدس ، وبعده الروح الاعظم الذي هو اشرف الارواح القدسة ، وبعده درجات الملائكة المرتبة مثل مراتب الكواكب ، وبعده الروح البشرية هو بقية النار .

ومراتب الارواح البشرية على نوعين :

الفرع الاول : ما (١) اشراقها و قوتها بسبب الصفة وتطور النفس عن غير الله سبحانه وتعالى ورم الصورية والاشراقيون .

الفرع الثاني : ما اشراقها و قوتها بسبب تركيب الجواهر البيلية وهم المتكلمون والمفكرون

وانما عرفت القوى الخمس الموجودة في الانسان وعرفت الاعمال الناشئة عنها ، فاعلم ان من هذه الاعمال ما يصد عن قراء من غير شعوره به كالبصم والنمو . ومنها ما يصد عنها بشعوره ولكن ليس له فيه اختيار اصلاً كما يصور الخوذة تقطرس أسنانه أو هجوم المرض فيعرض . ومنها ما يصد عنه باختياره أي يتبع قدره و ارادته . وهو عتقان : جسدي كالحركات البدنية واستعمال الخواص . وتساوي كالتفكير والشكر ومنها ما يصد عن عذيق العتقين الاختياريين وحيث كان الاختيار تاماً للقوة والارادة وقد تقدم رسم القدر فوجب البحث عن حقيقتيهما وعن كيفية صدور هذه الاعمال عنها .

أما بيان القدرة فهو ان الحيوان اذا كان صحيح المزاج اي معتدله اعتدالا لا قبا به ، وكانت أعضاؤه سليمة حصلت فيه كيفية غشائية يمكنه بسبها صدور الحركات الارادية الغشائية والحيوانية عنه ولا صدور ما كان يقتر ويقتدر ما يقتر وانما كان في مزاجه وأعضائه خلل كان الصدور والاصدور بسبب ما تقتضيه تلك الحالة . وهذا المعنى ظاهر وانما القرض من ارادته ان المراد من القدرة هو الكيفية المذكورة وانت غير بأن تلك الكيفية مغالطة شدة وخطا وسبب مغالطتها مغالطة استنادها لقبولها وليس له قدرة على تحصيل تلك الكيفية ولا على تحصيل سبب حصولها الذي هو الاستعداد لقبولها لانهما من مثة الكيف والكيف غير مقصور بشر يانه ان الممكن اما ذات أو مثة والصفة أما فعل أو غير فعل كالياس والقفل اما غير مقصور كحركة الشجر أو مقصور فلما هذا الاخير لا يتلقى به قدرة البعد ضرورة واتفاقا وانما يقدر على تحصيل سبب حصول الاستعداد وذلك بوجهين :

أحدهما : صدور مثة مزاجه بأن يخطئها ان كانت حاصلة ويردها اليه ان كانت زائفة .

وثانيهما : ان تكون طاقته ومزجه للافعال على وجه يرد استعدادها فانه يتكرر مباشرة بعض

(١) عبارة عن الأرواح فأنت الضمير الرابع إليه نظراً الى المعنى . ز .

الاتصال يزول قوتى هي مبادئ تلك الافعال .

وأما بيان الإرادة فهو ان الحيوان اذا أدرك شيئا بأحدى حواسه وعقله أيضا ان كان انسانا وأمكنه الوصول اليه فان كان ذلك الشيء ملائما له يعنى أنه بعدد بحسب طبعه أو عقله أو تحيله ضروريا أو نائما له حدث فيه شوق ال وصوله اليه ومنه الشهوة وان كان منافرا له حدث فيه شوق ال اجتنابه منه ومنه الغضب وقد يكون شي واحد ملائما من وجه ومنافرا من وجه آخر أو ملائما بحسب عضو ومنافرا بحسب عضو آخر ، أو ملائما بحسب حس منافرا بحسب حس آخر أو ملائما بحسب الحس منافرا بحسب التحليل والتعقل ولا يخفى عليك ما تركيب منها وامتنها .

ثم اذا حصل هذا الاختلاف حصل بكل ادراك ملائم داخ وبكل ادراك غير ملائم صارف فان ترجحت الفواعى (١) على الصوارف أو غلبت عنها حصل لنفس عزم جازم على طلب ذلك المترك اما بالحركة اليه أو بمنه الى نفسه ويسمى ذلك العزم الجازم ارادة .

وان ترجحت الصوارف على الفواعى أو غلبت عنها حصل لنفس عزم جازم على الحرب من ذلك المترك أو دفعه عنها ويسمى ذلك العزم كراهة ، وان تكافأت الفواعى والصوارف حصل لما التغير والتردد وطلبه بالتعقل والتفكير ترجح أحد الجانبين على الآخر ولا حالة يكون لذلك التحليل والتفكير حركة ارادية تضاف في طلب الترجيح وتلك الحركة هي المنى الذى يسمى اختيارا ويسمى لنفس باختياره عبارة وبالجملة لا يزال سبب هذه الحركة باثبات حتى ينتج لما بعد استعمالها الرأى والتصور ، عزم جازم على اقتناع أحد الطرفين ، أو تعرض عنها أو يمرض لما هم آخر يصرها عنها .

وأما بيان كيفية صدور الافعال عن القدرة والارادة فهذه من حصلت الارادة يعنى العزم الجازم ابعد القوى الحركة للالات البدنية بحسب تلك الارادة اما على الفور أو فى وقت يرمى للسلطة فى وقوع المطلوب فيه حتى يوقه أو يجره ، وان حصلت الكراهة حصل عند الحركة الأولى ، وان انتهى الامر ان حصل التوقف .

والحاصل ان الفعل الاختيارى اما يصد عن تلقى القدرة وتعلق القدرة اما يتأخر عن تلقى الارادة والارادة من شوق جازم والتوقف الجازم يتأخر عن تلقى الشوق بسبب التحليل والتفكير

(١) وما يجب ان يعلم ان الفواعى منها كقوت واشتدت لا يتبع حد القاصر الجهد للمطل للاختيار كصوت الخطوة من تاجر فى صدد ترويج بضائعه عند المتفرجين وهي منها بلنت لا يتبع حد سلب الاختيار منهم وحلهم على التفرار بالاضطرار وكذلك امر الفواعى . وبعد أن خلق الله العبد مختارا ، لا يملكه الا ما فى نفسه لا يكون لغيره فى ابراره يظهر المنعطف وجه أصلا وما هو كى يستلزم من نفسه ان يختار ونصوص الشرع أيضا يدل على انه مختار فلا يكون واما ابتكار هذا الامر الوجدانى المقطوع به والحكم الشرعى البات غاية حيدته ففكرة مبدئية الا ان البشر لا يتخلو من مسطرة فى اجل القديسات بحيث يكسوه كسوة انوس العريصات . ٣ .

وطلق الصواب ينشأ عن الفاعل والصارف وهما الفرض الذي هو مائة المصلحة المترتبة على الفعل باختيار ويجريها البعض بالتسوية الى القابل وتسمى الباعث أيضا وهي هنا ملائمة الأمر للملائم ، أو منافرة الأمر للمنافر والذاهي والصارف أيما يحصلان عن أصناف الأدراكات وهي التخيل والتفكير لا تكون إلا بالإرادة ولا تحفظ إلا بالتدبير الصائب .

أما الحيوان فالادراك الحسي والخيال والروعي والتخيل التي هي مبادئ هذه الافعال جزأ أن تكون فيه بحسب التجارب والرياضات والمعادن التي تتفق حتى يصير مجرولا عليها ومهديا بها بحسب مقتضى جودة تلك الافعال وورثتها ، وأكثر أفعالها الارادية تابع للرواي النفسية والتخدية ، والتخييلات التابعة لها .

وأما الانسان فهو مره في القطرة مجرول على العظم والاشكال في توجيه النظرية والسلبية فان لم يهذب فان خلا عن الصحيح والعائد من العقائد وعن التفاضل والريذائل من الاخلاق وعن الحسن والقيح من الافعال وكانت فواء المبركة والحركة متوجهة الى أسباب العيش مقصورة عليها كانت حاله جارية يجرى باق الحيرانات بل أسوأ حالا منها لأنها تتحرك مامن شأنها ان تتحرك من المانع والمضار الدينية فتجهد في جلبها وسلها غاية جهدها مع كونها مجرول من العذاب الاخرى بخلافه حيث لم يدرك مامن شأنه ان يدرك من المانع والمضار الاخرى ، ولم يجتهد في جلبها وسلها مع أنه يجازي على ذلك بالعذاب الاخرى ، أولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا ، وإن اكتسب فاسد الاعتقادات وريذائل الاخلاق قبيح الافعال كانت حاله جارية يجرى الشياطين بل كانت أسوأ حالا منها حيث جعل القوة العقلية والجزء المكون من خلدنا الجزء الرئيسي الذي هو الشهوة والغضب ، والجزء الشيطاني الروعي .

وإن تهذب كان أكثر أفعاله تأيما للرواي العقلية ومؤيدا الى نظام مصالح الملائم والمعاد بحسب الفحص والتمعن على وجه تتعبد الشريعة والحكمة الحفان . وتهذب بهما أولا انا يكون بأن يمتنع الاوامر والرواي الاولية والوعود والوعيد والترغيب والترهيب الصادرة عن الانبياء والحكام . ثم يشتغل باكتساب التفاضل العلية والتفكر في العقولات ليحصل ملكات ومعادن تتعبد للسيرات الفسافية والجسافية .

التصل الثاني: في بيان بعض شبه الواردة على التكليف واختلاف العباد في الاجرة عنها حسب اختلاف مطابيحهم .

قد كنا بينا لك في التصل الأول من هذه المقالة مامية التكليف وما يتعلق بذلك . والآن نريد بيان امكانه ووقوعه فنقول :

لا يخفى على عاقل الماقي ان هذه المسألة من أصعب (١) المسائل بحيث أن جميع العقول التي

(١) بيد أن شدة التطور كثيراً ما تتخذ وسيلة للتنازع المؤدى الى عد أجل المسائل من أحوالها وليس فيما ثبت من الدين بالضرورة عناصر مستعاض بها هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة

تفكرت فيها من جهابذة نقاد الشريعة من محدث، وفقه، وأصولي ومتكلم من سائر الفرق الإسلامية، وغير الشريعة من كتابي، وفلسفي، وكل عصر مقرون، ومذعنون بوعورة مسلكها وصعوبة مرتقى ذروتها ولهذا ضرب بيانتها المثل في الخفاء قليل أخفى من كسب الأشعري ولا شك أن الكسب إنما حاوله من حواره من شتيه لتنصيح التكليف، ويان أمكانه به .

وإذا كان المبين في هذه المرتبة من الخفاء مع وجوب كون المبين - سواء كان تعريفاً أو دليلاً - أجلى من المبين فإلا بالك بالمبين حتى أن أمة عظيمة مشتملة على علماء وعقلاء - وهي أمة الجبر - حادت عن التوسط أخفى الكسب لخفاءه المذكور إلى الجبر المحض (١) الذي هو إفراط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وتفریط في نسبه إلى العبد . وأمة أخرى أعظم منها وأكثر علماء وعقلاء وهي أمة القدر انحرفت عن التوسط المذكور إلى القدر المحض (٢) الذي هو تفریط في نسبة الفعل إلى الحق تعالى وإفراط في نسبه إلى العبد فخروج هاتين الأمتين عنه أن لم يستازم انتفاءه استلزم شدة خفاه أو شدة ظهوره كما سندكره وكل ما هنا شأنه، يسهل الإيراد عليه ويصعب الجواب عنه .
واعلم أن المواد التي تتألف منها الشبه في هذا البحث خمسة أشياء (٣) عليه تعالى، وقضاؤه،

والوقوع فرع الجواز، واختيار العبد يشعر به كل ذي وجدان شاعر بألم الجوع مع تضافر الأداة على ذلك، والخفاء في كسب الأشعري إنما هو بالنظر إلى القول المشهور عنه وقد سبق من المصنف أنه خلاف التحقيق منه وليس المنع من الخوض في القدر من ناحية أفعال العباد قاطب وله دائرة واسعة جداً يؤدي الخوض فيه إلى محاولة استكناه أسرار التكوين وتوزيع مواهبه جل جلاله وليس لهم إلى ذلك من سبيل ما أشهدم خلق السموات والأرض، ولا خلق أنفسهم . ز .

(١) ومن لازمه ارتفاع مسؤولية العبد فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواجب والقول به مع نفي هذا اللازم حرق مكشوف . ز . (٢) هو استقلال العبد تمام الاستقلال في مصطلح المتكلمين وهذا شرك لكن لم نر هذا في كتب القدرية قال ابن المطهر في «استصاء النظر في القضاء والقدر» في صدد بيان مذهبهم في ذلك : «إن الله قد منح العبد قدرة وإرادة باعتبارها يؤثر في بعض الأفعال وإن الله قادر على تعجزه وقهره وسلب قدرته وإرادته فلا يلزم أن يكون شريكاً لله، والله قادر على قهر الكافر على الإيمان لكنه لم يرد منه إيقاع الإيمان كرها بل على سبيل الاختيار لتلايقح التكليف» وهذا نص كلامه في مذهبهم وقد سبق من المصنف كيفية جمع الرأى في نهاية العقول كلامهم مع كلام الأشعري فينتدكر . ز . (٣) وعرض «جول سيمون» الفيلسوف الفرنسي (المتوفى سنة ١٨٩٦ م) في كتابه «الواجب لثلاثة من الاعتراضات التي تورد على الاختيار» وهي خضوع إرادة الإنسان للطبيعة، وخضوع إرادته أيضاً لميوله وشهوته (أي الدواعي)، والاعتراف بعلم الله القديم . ثم توسع في دفع تلك الأوهام وقال: إن الأول فيمخطط شنيع بين الإرادة وأدائها فن شرع في قتل إنسان بمسدس مثلاً لم يخرج الطلق فالعيب في الأداة لا يدع الإرادة كلاً شيء بل يترتب عليه العقاب . وإن الثاني فيه دفع التجارب وعدم الاحساس والضمير، بضروب من

واخباره ، وارتدته ، وقدمه . فتكون الشيء بمسبها محسنة لكن الإرادة الأولى لا تعاقب في عدم التأخير في متعلقها يمكن حكم الدليل الثالث من أحداً حكم الدليل الثالث من الثلاثة الآخر فتكتفى بالدليل الثالث من واحد منها فقط وليكن العلم كما سقاه .

وأما القدر ذاته لا كان معناه عند الاشارة لإخراج الشيء من العدم إلى الوجود وذلك الإخراج تأخير وهو متعلق التعمير كان حكم الدليل الثالث منه وجوابه مخالفنا لحكم الدليل الثالث من أحد الإرادة وجوابه لذلك ذكرناه وحده بعد هذا وجوابه .

وصورة القضية الأولى أن كل فعل مطلوب إيقاظه من المكلف باختياره فهو إما معلوم الوقوع له تعالى أو معلوم اللاوقوع ، وكل معلوم الوقوع مطلقاً فهو واجب الوقوع ، وكل معلوم اللاوقوع مطلقاً فهو يمنع الوقوع فكل فعل مطلوب إيقاظه من المكلف باختياره فهو إما واجب الوقوع أو يمنع الوقوع .

أما الصغرى فمعلوم على تعاقب التعليلات والمجوزيات على الوجه الكلي وعلى الوجه الجزئي أيضاً على ما هي عليه في نفس الأمر « لا يجوز عن عمله مقال فذة » .

وأما الكبرى فلأن معلوم الوقوع مطلقاً لو لم يكن واجب الوقوع لكان إما يمنع الوقوع أو يمكنه وكذلك معلوم اللاوقوع مطلقاً لو لم يكن يمنع الوقوع لكان إما واجب الوقوع أو يمكنه وإثباتها بطول بأقسامه الإرادية فكذلك المقدم .

أما بيان الشرطية فلأن نسبة أمر إلى أمر مطلقاً لا يلزم أن تكون واجبة الوقوع أو يمكنه أو يمكنه وهذه قضية شرطية متصلة حقيقية ذات أحوال ثلاثة لا تنظر نسبة من النسب عن جميعها ولا يجمع جميعها ولا اثنتان منها في نسبة من النسب أصلاً . وسيلف من انتهى أصحاً في نسبة لزوم أن يثبت فيها أحد الآخرين ، وقد انتهى في الشق الأول وجوب الوقوع فزوم أن يثبت إما امتناع الوقوع أو إمكانه ، وانتهى في الشق الثاني امتناع الوقوع فزوم أن يثبت إما وجوب الوقوع أو إمكانه ، وأما بيان بطلان الشق الأول . والثالث من مقال فلاستلزام الأول كون معلوم الوقوع مجهول الوقوع ، واستلزام الثالث كون معلوم اللاوقوع مجهول اللاوقوع والجمل فيهما مركب لكنهما مدركين على خلاف ما هما عليه فإلزام من اجتماع الضدين أو المثلين مطلقاً مع لزوم اتصاله

الأكسدة . وما القواعد الأخرى لظهور الإرادة والتي تكون الداعية على الإرادة وأنت تتقدم وسائل لتسجيل شيء قبل إليه النفس وتختار اسماها ، فلا يكون التذرع والمواهب التي نفس الاعتبار غير محض السفسطة . وإن الثالث فيه احتمال أن العلم بالأولى . علم انكشاف الالتماس كما هي مرفقة عن أن أمم كامل غير متناهية بذلك خارج من الحركة والزمان . ونحن نعرف أننا نختارون لأننا نفس بذلك ونعرف أن الله يعلم كل شيء لأننا نعرف من عليه ، ولكننا لا نعرف كيف علم الفاعل شيء لأن ذلك لم يرق علينا . ملطفاً وقد بسط هذا البحث في نحو ١٠٠ صفحة ، وترجمته إلى العربية مطبوعة قبل سبعين سنة مشاركة فتراجع لما فيه من عبر . ز .

تعال بتفصيلا الجبل المركب تعال شأنه من ذلك علوا كبيرا .

أما بيان بطلان التقى الثاني والراجح منه فلاه لو كان معلوم الوقوع أو اللاوقوع يمكن الوقوع لو اللاوقوع لما لزم من فرض عدم وقوع الأول ولا من فرض وقوع الثاني محال لقائه لكن يلزم من كل واحد من الفرضين محال لقائه فلا تنبه من معلوم الوقوع أو اللاوقوع يمكن لقائه .
أما الملازمة فلأن الممكن لو استلزم المحال لاستلزم رفع نفسه عن المحال واجب الارتفاع وهو على هذا التصدير لازم الممكن . ووجوب رفع اللازم يستلزم وجوب رفع المعلوم . فالمسكن غير واجب الرفع هنا خلف .

واختصر بأن النقل الأول عند الحكمة يمكن التمهيد لمول للأول تعال ووجه المطول يستلزم رفع عنه مع أن ارتفاع الأول جلي اسمه محال لقائه قد لزم من فرض عدم الممكن محال لقائه .
وأجيب بأن المحال لقائه أن يستلزم لارتفاع الممكن لقائه محالا لقائه ناشئا عن ارتفاع الممكن بأن يكون المعلوم علة لللازم أما بالعكس كما هنا وفيها إذا كانا مطول علة واحدة فلا .

وأما بطلان التقى الثالث فلاه لو أمكن عدم وقوع معلوم الوقوع أو وقوع معلوم اللاوقوع أمكن انقلابه على تعال جهلا مركبا وانقلاب العلم جهلا مطلقا أي سواء كان بسيطا أو مركبا وسواء كان في الحقائق أو في الخفوق من باب انقلاب الحقيقة . وانقلاب الحقيقة مطلقا محال لقائه فانقلابه على تعال جهلا مركبا محال لقائه ، وفي ضمن هذا المحال محال آخر في ستة تعال خاص به وهو جهله تعال جبل المركب تعال شامخ يحد طه البسيط الجبلز حد التهام الذي هو من خواص الأقرعيين أن يشاد بأذن مرتبة من مراتب الجبل المركب أو البسيط علوا كبيرا .

وأما غيره تعال فلا شبهة في إمكان اتصاله بجبل ما بسيط أو مركب ولو بلغ ما لم يقبل لا يستحيل عليه شيء منها استعماله ثانية أصلا نعم يستحيل في بعض الممكنات الجبل بقسميه في بعض الأقسام لكن لا كما قيل لقائه مستحيل من متضمناته كالتيارة والمكينة عند الكل والامانة أيضا عند الامانة وإطلاقه من التلم في تفصيلها يخرجنا عن حاق التصور فيفصله التبعن الرقاد المحيط بأهيات الحقائق .
وإذا قد تمت البرهنة على عدمه التام وجبت النتيجة وهي أن كل فعل مطلوب إيقاعه من المكلف باختياره فهو إما واجب الوقوع منه أو متنه وكل ما هو واجب الوقوع منه فإيقاعه إياه باختياره محال وكل ما هو متنع الوقوع منه فإيقاعه إياه مطلقا - أي سواء كان باختياره أو بغير اختياره - محال فكل فعل مطلوب إيقاعه من المكلف باختياره فإيقاعه إياه باختياره محال

أما الأول من الكبرى فمقتضى بين الوجوب والاختيار لأن المختار من صحيح به النقل والترك وواجب الوقوع منه جبرا أو إيجابا مالا يمكنه تركه فإيقاعه إياه اختيارا محال .

وأما الثاني فلاه لو أمكن إيقاعه لا يمكن وقوعه لكن وقوعه محال كما هو المقرر من إيقاعه محال أما الاستثنائية فظاهرة ، وأما الملازمة فلأن الإيقاع عين الوقوع بالاعتقاد ، وأما الناظر بينهما فأنهما من الاختيار فقط فإن اعتبر النقل نسبة الال القاطل سواء إيجابا ، وإن اعتبر نسبة الال النقل

سواء وقربا كالحق في علمه ولكن علينا مغايرته الوقوع بالذات فهو ملزوم ويلزم من حصول الملزوم حصول اللازم ونحن الحكم في سائر الاحداث الشدية .

ويضمم نون الاشتراك بينهما أختا من أمر قسري يقع فيه كل من اشتاد الوقوف عند الظواهر وهو قولهم كسرته فلم ينكسر وما يدري أنه مجاز عن أردت أو بشرت كسره فلم ينكسر ، ولذا ثبت أن الإيقاع ملزوم الوقوع بناء على التناول (١) أو اعتبار نسبة الال قاطع ملزوم لاعتبار نسبة الال المنفصل بناء على التصديق والوقوع ملزوم أخص لاسكان الوقوع اسكانا عاما وصدقت المقدمة الاجنبية وهي أن ملزوم ملزوم الشيء ملزوم لذلك الشيء يثبت أن الإيقاع ملزوم أخص لاسكان الوقوع اسكانا عاما واسكان الوقوع منافق للاشتاع وصدقته المقدمة الاجنبية وهي أن ملزوم منافق الشيء منافق لذلك الشيء ، بالأول ان كان اللازم أهم كما هنا فان اسكان الوقوع اهم من الإيقاع لان كل موقع يمكن الوقوع ولاعكس لاقراد يمكن الوقوع في المقدم الذي هو غير متبع فانه يمكن الوقوع لكنه ليس بمتبع .

واما اذا كان مساويا له كقولنا للانسان ملزوم قاطع منافق الصاعل فيقال في المقدمة الاجنبية ملزوم منافق الشيء منافق لذلك الشيء كذلك ولا يقال فيه منافق لذلك الشيء بالأول والسرفيه أن مناط المناقاة هي القيود ذاتية كانت أو عرchie فكل كانت القيود اكثر كانت المناقبات اكثر الأبري ان الانسان لما كانت قيوده اكثر من قيود الحيوان نال ما ناله الحيوان ويزاد عليه بما ناله بلبع ما دخل منه تحت الحيوان .

وظهر من هذا أن المناقاة كما تقبل السموم والخصوم تقبل الشدة والضعف أيضا فان مناقاة الانسان للشمس أشد من مناقاة الحيوان له فانه ينافيه بأمرين وهما الحس والحركة الارادية والانسان ينافيه بثلاثة أشياء طمان والطق فإيقاع الشيء منافق لاشتاع وقوعه لكن اشتاع وقوعه حتى لا تقدمناه فإيقاعه حال .

وحاصل ما ثبت فيما تقدم أن كل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما ملزوم الوقوع منه له تعالى أو ملزوم اللاوقوع وكل ملزوم الوقوع منه له تعالى فهو واجب الوقوع منه وكل ملزوم اللاوقوع منه له تعالى فهو متبع الوقوع منه فكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه بالاختيار فهو اما واجب الوقوع منه أو متبع الوقوع منه وكل واجب الوقوع منه فإيقاعه اياه بالاختيار محال وكل متبع الوقوع منه فإيقاعه سلقا محال وكل ما إيقاعه سلقا محال فإيقاعه بالاختيار محال فكل فعل مطلوب من المكلف إيقاعه اياه بالاختيار فإيقاعه اياه بالاختيار محال وكل ما إيقاعه بالاختيار محال فالتكليف بإيقاعه بالاختيار تكليف بالتحال . وكل تكليف بالتحال فهو محال عن الفاعل فكل حال عن الفاعلة فهو عبث وكل عبث فهو منافق للحكمة التي هي اتقان الشيء . واتقانه أن يكون على وجه يترب عليه فاعلمه التي من شأنها أن يترب عليه ثم ان فعل ما يناق الحكمة وان لم يكن محالا

(١) أي بناء على تسليم تنايرهما بالذات كما هنا وهما متنايران بالاختيار - كذا من غاش الاصل

في حق الممكن لكنه محال في حق الواجب تعالى لتأصله ضرورة في محلها وهي أن كل صفة من صفاته تعالى ليس ثابتة له على أعلى مراتب الكمال ومجلوبة عند التمام إذ لا يطبع الجنس التخصيص أن يحوم حول ذلك الجانب رأساً فثبت أن التكليف شبه محال أيضاً لأنه تكليف بالمحال قطع .
ثم اعلم أن هذا الدليل سلمه قوم وبنوا عنه آخرون والذين سلطوه اقرؤوا الـفرقتين فرقة وثبت عليه انتفاء الإتيان والشرائح كالبراهمة ، وتقوم أثبتوا الإتيان والشرائح ، والتزموا الجبر النص وهم الجبرية ومنهزم منسوب في محله .

وأما من بناه وهم سائر المذاهب والفلاسفة فصرحوا بالجواب عنه ، والترتيب الطبيعي يقتضي تقديم المتعقبة قائم أبعد الناس عن الجبر بحسب ظنهم مع أنهم لا يخف لهم منه كما قال بعض العلماء قلم والفاشي عنوان للاعتزال (١) ، وقال الامام الشافعي رضي الله عنه إذا سلم المعتزل العلم بالحق (٢) منبه .

واعلم ان المتعقبة اقرؤوا في الجواب عن هذا الدليل الى أربع فرق بحسب اختلافهم في علم الحق تعالى . ولذا ذكر قبل الشروع في ذلك ثلاثة أمور متصلة بالعلم .

الأول : بعض الأقوال في حقيقته قليل كيف وحيدته هو أما صورة أو يقول العلم لها أو صفة توجد تميزاً . وأما فعل وحيدته هو أما حصول الصورة أو التحديد الثالث والخامس المتكلمين وبالتالي المتكلم .

الأمر الثاني : الخلاف في كيفية علم تعالى ابن سينا والفارابي ، ويختار (٣) أن علمه بالممكنات بأقسام صورها ، والاشراقيون يحسنونها لديه . والمتعقبة بثبوت الصدومات (٤) ، والأعلامون بالمثل (٥) .

وإرفوريوس بالعلم المسائل مع المعتزل ، ومتأخرو المتكلم بالأجمال في الجزئيات بالوصفية بالأعيان الثانية .

الأمر الثالث : بوجوده ضرورة من عدم المتكلم قالوا يعلم خبره ولا يعلم نفسه لعدم الواسطو فرقة لا يعلم شيئاً أصلاً ولا علم نفسه فيلزم عليه ما لزم على الأول . وفرقة يعلم نفسه ولا يعلم غيره بفرقة لا يعلم غير الشئى تفصيلاً . وفرقة لا يعلم الجزئيات التفهيرة والمشكلة الا على وجه كلى . وفرقة من المتعقبة

(١) على تقدير عدم الشئى قهراً والعلم غير تابع للمعلوم . ز . (٢) في التقدير بمعنى تقيه مطلقاً كما نسب إليهم ، والتقدير على طبق العلم التابع للمعلوم . ز . (٣) حواين مرزبان الأندلسي مؤلف كتاب التصحيف أخذ الفلاسفة عن ابن سينا وأبي العباس القوري . ز .

(٤) ويخون بجزئياتها في الأزل . ز . (٥) وقد توسع المشاؤون والمتكلمون في ذلك المثل الاطلائوتية التي هي عبارة عن عالم يتوسط بين المادى والجبروت ومنه أخذ المشبون لعالم المثال الذي تجسد فيه الشئى في زحمهم وهي صور لامادة لها مثل التمسك في الفرايا عدم . ز .

لا يعلم الشيء قبل وقوعه ويتغير بتغيره .

إذا عرفت هذا فنقول الفقرة الأولى : أمر على الجبائي ، وأبوه أمير حاشم ، والقاضي عبد الجبار ومن تابعهم من المخلاة قائم شعرا مقدسة من الليل وهو لزوم انقلاب العلم جبلا وتقيدها وذلك لأنهم كانوا إذا قيل لهم لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لزوم انقلاب علمه تعالى جبلا . قالوا : قول من يقول أنه يتطلب علم الله جبلا خطأ وقول من يقول أنه لا يتطلب خطأ ولكن يجب الإصاك عن القول ، وأنت غير بأن هذا الجواب في غاية العوض لأنهم إن أرادوا أن الشيء والائيات باطلان في نفس الامر كان هذا قولاً بائناً الواضحة بينها وبينها العقل داللة لذلك كيف وعدم احتياج الشيء والائيات وعدم ارتفاعها أجل اليقينية على الإطلاق قائم . إنما يتلوه لها به وبثلاثة أسرى يتوقف عليه وهي ثلثا الشكل أصغر من الجزء ، والآخر مستبصر وليس مستبصر وقولنا الأشياء المطلوبة الشيء واحد مقسومة والاقتينية واحدة وليست بواحدة . وقولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين ، والا لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد الطرفين وعدمه واحداً والشيء والائيات في المسائل الثلاث لا يمتنعون ولا يرتضون إلى آخر ما فصل في علمه ، وإذا كان أجل اليقينية باطلاً ارتضت سائر الرضعات في المعاريف قارضة الإنسانية وكيف يتوهم هذا أدنى ما نقل فضلا عن أولئك الأعلام ، وإن أرادوا أنهم لا يدركونه بالفلسف واللسان فالأزواج ملوثة على النظم وكلامهم ، وإنما ورد على هذا البحث في نفسه . وإن أرادوا أمراً ثالثاً لمبارتهم لا تزده لعدم احتمال معنى ثالثه لما كنا لا نعلم .

الفرقة الثانية : الكسبي ومن واقفه قائم فالروا : العلم يتبع المعلوم فإن فرضنا أن الواقع من العبد هو الايمان يكون الحاصل في الازل هو العلم بوجود الايمان ، وإذا فرضنا أن الواقع من العبد هو الكفر بدلائل الايمان لزم أن يكون الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلائل العلم بوجود الايمان وهذا فرض علم بدلا من علم آخر لأنه يتغير علم الله تعالى وأنت تدار بأن هذا الجواب أيضا في نهاية السقوط وذلك لأنه لا نزاع في أنه متى كان الواقع هو صدور الايمان من العبد كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الايمان ومتى كان الواقع هو صدور الكفر كان الواقع هو علم الله تعالى بوجود الكفر الا أن هذه القضية شرطية لأن قولنا إن كان الصادر من العبد كذا كان الحاصل في حق الله تعالى هو العلم بكذا ، لذلك في أنه قضية شرطية الا أننا نقول هل حصل له تعالى في الازل علم يفرق أحد الطرفين أول ما يحصل فإن لم يحصل فهذا هو قول الفقرة الثالثة وسيأتي بده وإن حصل فنقول لا لكان ذلك العلم في نفسه وإنما على وجه خاص وكونه عالما بشروطه يفرق معلوم ذلك العلم قرر تغير المعلوم لاحالة يتغير العلم وهو محال من أريته وجوده .

الوجه الأول : انقلاب العلم جبلا .

الثاني : الصفات الرابع تعالى بذلك وهو نقص يستحيل عليه تعالى كما قدمناه .

الثالث : إن علم الله تعالى كان دائما قبل تغير هذا المعلوم فليزم أن يتغير حدوث الشيء عن

صفته التي كانت حاصلة له وأن يقع ذلك التصرف في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله العقل البتة .
 الرابع : إن العلم بالوقوع مشروط بالوقوع فإذا حصل العلم بوقوع ذلك الكفر فقد حصل
 وقرع الكفر وذلك جمع بين التيقن وهو حال .

الفرقة الثالثة : هشام بن الحكم ، وأبو الحسين البصري بوجه (١) بن صفوان الترمذي وليس
 الجبرية ومن تابعهم فهم قالوا أنه تعالى كان في الأول عالماً بخلق الاشياء وماحياتها ، وكان عالماً
 بأنه سيحدثها مراراً كثيرة بأحداث جزئياتها . فأما العلم بتلك التفاصيل وبذلك الاسوال فإكان
 حاصلًا في الأول وإنما يحدث العلم بها عند حدوثها وبذلك ذاته تعالى توجب حصول العلم بالمعلوم
 لكن يشترط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه ، فإذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه فقد
 حصل المرجح مع شرط الإيجاب فلا جرم يحدث ذلك العلم ، وإنما منعا كونه تعالى عالماً بهذه
 الجزئيات في الأول فقد زال هذا الإشكال .

أقول : حاصل مذهبي أن البديع اختار اختياراً حقيقياً لايقار عليه من هذه الجهة أصلاً . ويان
 ذلك أن البديع وإن كان مرتبطاً بالحق تعالى في إجلاله ذاته بوصفاته ، وأصله التبرر الاختيارية غير
 منقطع النسبة إليه تعالى في أصله الاختيارية فإنه مستقل بها خلقاً وإرادةً وعلماً . وذلك أن الحق
 تعالى خلق البديع ، وخلق له قدرة مؤثرة في أصله الاختيارية بإرادته فإذا فعل البديع فعله الاختيارى
 تكون قدرته وحدها هي المؤثرة من غير مشاركة أو مساوطة من قدرته تعالى وتكون أيضاً إرادته
 وحدها هي الفعالة من غير احتياج إلى إرادته تعالى بل ومع مخالفة إرادته تعالى وعلى هذا القدر
 في هذه المسألة أطبق جميع طوائف المتكلمة فلم يبق في مذهبي مايلزم من الجبر إلا مسألة العلم فلما
 زادها عليهم هشام ومن تابعه لم يبق على مذهبه إشكال رأساً ، لكنه مذهب مستوف قبيح جداً
 يشتمر منه جلد المؤمن بل والكافر وليت شعري أى فرق يقم بين هذا المذهب والمذهب المشهور
 عن الفلاسفة في التكريم على تعالى بالجزئيات كلا لا فرق بينهما إلا بالسرعية والآلية والجهل
 نقص طالت مدته أو قصرت فيستحيل على واجب الوجود ولقد شنع بعض العلماء النظام على هذا
 المذهب بقوله . وهذا قول أطبق أكثر المسلمين على عدم الاعتناء إليه .

أقول وهذا التصريح غير كاف في أمثال هذا المقام بل الواجب على كل أحد الحكم بماطابق جميع المسلمين
 على كفر من تنزهه بمثل هذا الخطر العظيم عظم قدره (١) في العلم أولاً وصرح المحقق البياضى في
 إشارات المرام إن أبا حنيفة والقاسم وأحد كفروا هشام بن الحكم بسبب هذه المسألة وبالته إذ

(١) هو أصل البلاء . وقتل سنة ١٢٨ وواجه هشام بن الحكم الجسم قال ابن حزم : كان يزعم
 أن علم الله يحدث تعالى الله عن ذلك . مات بعد نكبة البرامكة ، ويرى مثل أبي الحسين البصرى
 صاحب المتمد حيث يذكر منهما في مثل هذه المسألة . ٣ . (٢) وعلى قدر عظم قدر العالم لا يكون
 عظم عظمه فلا يستغرب وقرع أبي الحسين البصرى في مثل هذا الرأى القبيح وذلك مسألة زلت
 فيها الامام في البرهان فعلا عن الصريح الحرانى نأى القنطرة . ز .

وردت عليه هذه المسألة أمثالها إل ما يجهلها بما لا يتأخر من مطروحة تعالى وحسرى بن يتحكم بقوله
 مشيئة العبد غالباً (١) هل مشيئة مولاه أن يتحكم بزيادة علم العبد على علمه تعالى فإن العبد قد يعلم
 الشيء قبل وقوعه برسى أو غيره .

الفرقة الرابعة : بقية المنة والاشتراك في غيرهم في ذلك فاتهم آجباراً عن التليل بموافقين أحدهما
 على سبيل المطروحة والالتزام، والآخر على سبيل الحل والتحقق .

أما الجواب الذي على سبيل المعارضة والالتزام فهو إن الله تعالى كما كان علماً بوقوع أمثال
 الخلق قبل خلقهم كذلك كان علماً بوقوع أمثال نفسه قبل خلقها فهو كان علمه بوقوع أمثال العباد
 منهم موجبا لتكونهم مجبورين عليها لوم أن يكون الخلق تعالى أجنباً مجبوراً على ابتغاء فعله فكل
 شيء أجنبته به في أمثاله تعالى فهو جوارباً في أمثال العباد .

ورده في شرح المقاصد بالفرق بين الملحق والمعلق به حيث قال الاختياري : ما يكون القاعل
 متبكناً من تركه عند إرادة فعله لا بعداً وهذا متحقق في فعل الجباري تعالى لأن إرادته قد بدت متعلقة
 في الأول بأنه يقع في وقته وجزا أن تعلق سبباً بتركه وليس سبباً سابقة علم التحقيق الوجوب
 والانتفاع إذ لا قبل للأول ، والحاصل أن تعلق العلم والإرادة بما فلا يخلو بخلاف إرادة العبد
 مع علمه تعالى انتهى .

أقول : المعلوم بأن ، والفرق غير طر فإن العلم بوقوع الشيء مستلزم لوقوعه بلا فرق بين
 القارن للإرادة والسابق عليها كما لا يخفى فإن تعلق الاختيار في الثاني نفاه في الأول ، والا لا والمعلق
 أنه غير متعلق به كما ستره في الحل .

وأما الجواب على سبيل الحل والتحقق فهو أن علمه تعالى بوقوع فعل معين وإن لومه ووقوع ذلك
 الفعل لكن علم شخص بوجوب وقوع فعل من شخص آخر سببه القرب لعمدة ذلك الشخص
 الآخر وإرادته لا يتأثر اختيار ذلك الشخص الآخر فعله تعالى بوجوب وقوع فعل من شخص لا يتأثر
 اختيار ذلك الشخص لأن السبب القريب أو وقوع ذلك الفعل من الشخص هو قدرة الشخص وإرادته
 فكما أوجب غاية التحقيق الطرس عفا الله تعالى عنه .

ونظر لذلك المحقق صدر الدين الميرزا في إتهام الجباري تشبهاً بوجه فقال : وتظهر ذلك بأن
 يكون لويد طرفتان إل متصدة أحدهما حال ، والآخر سابق وله قدرة على قطع كل واحد منها

(١) على أجرى القول سبحانه عادته - يحسن منه - على أن يريد ويخلق ما أودته العبد من
 الافعال التي كتفها به تعالى الله عن أن ينطق على مشيئة مشيئة ، قال الله تعالى في الحديث القدسي يا معبودي
 كلهم حال إلا من عديته فاستهوى أحدكم ، رب العداية على الاستعداد وهو طلب العداية
 وإرادتها . ولما ذكر الحكيم : من أراد العداية عطفاً له فيها ما استفاد من يريد ، رب التصيل
 القرب على إرادته تعالى ، على إرادة العبد ، وكذلك قوله تعالى : ومن يريد ثواب الأشجرة يؤم
 منها ، . و من كان يريد حرث الأشجرة نود له في حرثه ، .

حين ارادة نقله ولكن قيل أن يشرح في قطع أحدهما اتفق أن رجلا علم بكشف أو الخاتم مثلا بأن زيدا بارادته يتناول الطريق الثالث فكان أن علم الرجل في الصورة المقرونة لا يطاق لفكرة زيد على قطع الطريق السابق كذلك علم الباري تعالى بكفر الكافر مثلا لا يطاق لفكرة الكافر على الايمان والحاصل أن الباري تعالى يتقدر من طرف المقدور ما يعلم أن العبد بارادته يقضه لا أنه يتقدر فضلا ويصدر العبد عليه انتهى .

أقول : وبيان كلام مذهب العلائق وتحقيقتة ان غاية علم من علم الباري تعالى يشمل البدلورة له والزم شيء الشيء ، مشروطة بفضة شرطية متصلة لورديته في قولنا كلما علم الباري تعالى يرفوح فعل من العبد ومع وكل فعلية شرطية متصلة لزومية فهي انما تدل على لزومية المقدم للثال وللزومية التال المقدم ولا دلالة لما على فعلية أحدهما للآخر ولا مطولية الآخر له أصلا .

وذلك أن العلية انحص من الزوم فكل شيئين أحدهما علة تامة للآخر متلازمان وجودا وعدما وليس كل متلازمين وجودا وعدما أحدهما علة تامة للآخر فيضما عموم وانحصوص مطلق تامة طرح الشمس الذي هو علة تامة لوجود النهار وإسائة الأرض ، وكل منهما معلول له وليس شيء من الآخرين بعله للآخر ، ولا معلول له والثلاثة متلازمة فيجوز أن يكون المقدم علة للثال نحو كلما كانت الشمس طالمة كان النهار موجودا برحمه وكلما كانت الشمس طالمة كانت الأرض مضيئة ، ويجوز أن لا يكون بينهما علية لكن يكتزان مطولين لمة واحدة نحو كلما كان النهار موجودا فالأرض مضيئة ويجوز أن لا يكتوا مطولين لمة واحدة نحو كلما كان معنا انسانا كان حيوانا لهذا ان ليسا بتلازمين لعدم كونهما مطولين لمة واحدة ، وانما التال لازم المقدم .

وإذا عرفت ذلك ظهر لك ان استلزام العلم بشيء وجود ذلك الشيء لا يستلزم عليه له ، فعلم الراجح تعالى يرفوح فعل العبد ليس علة لذلك الرفوح والسر في ذلك ان العلاقة بين العلم والمعلوم التي هي مفسا الاستلزام المذكور ليست علاقة تأثير بلا شية وانما هي علاقة مطابقة بينما هم ان المطابقة بين المتبين على وجهين أحدهما مطابقة من الطرفين ككتابة سطح لسطح ، بحيث لا يدخل أحدهما عن الآخر في جانب من جوانبه أصلا وككتابة صوريق زيد وعمره الخارجيين أو الخياليين ولعمرك قى جميع جزيئات هذا النوع تكون نسبة أحد المتطابقين ال الآخر ليست بأول من نسبة الآخر اليه .

والوجه الآخر : مطابقة من أحدهما فقط بأن يكون أحد المتطابقين مشوبا ال الآخر لا بالعكس ككتابة صورة القوس المقرونة في الحائط لقوة القوس الخارجية فانها صورة صائبة كثيفة تقريبا نقاش الحس نياسا على الصورة الطبيعية الخارجية للقوس وأخذا لما منها يكون خيالها معرفة ابهام عند غيبتها عن الحس وككتابة صورة ثا العلية الحادثة من جيلولة جرمها الكثيف بينهما وبين الغير وككتابة صورتها المثالية الحادثة بسبب مطابقتها لتقبل غير مشف كالرأقر المادير نحوها ، وككتابة

مؤثرتها الخيالية المتفرقة في الخيال فانها صورة شبيهة بمقدارية نفسها الروح الباسر بواسطة الصبحين
والخمر المشترك أيضاً لها من هويتها الخارجية أيضاً وكطابق صورتها العقلية لما بعد الطبيعة
التيزالقدارية التي نفسها ظم الغل بأناهل المتكررة في لوح النفس بعد تحريد خوارق كل شخص
لما حلها ، فالصورة في كل موضع من هذه المراتح الخمسة تابعة للهوية الخارجية الحقيقية الطبيعية
فغضب اليها ويقال صورة القوس وهي لاغضب اليها فلا يقال فرس الصورة وانما كانت الصورة
العليا تابعة للعلوم ، وحكاية عنه والتاج لا يوزر في التبع ، فالصورة العليا لا تؤثر في العلوم
فلا يتكون العبد مجبوراً في العمل الصالح عنه بسبب تلق العلم بهندوره .

والتواظف أيضاً الجواب في غاية الرثالة لكنه اما يمكن من يقول باستقلال قدرة العبد في ايجاد
أعماله سواء كان مستقلاً في الشية أيضاً وهم المتزلة أولاً وهو امام الحرمين .

وأما من يقول ان فعل العبد واقع بتأثير قدرته تعالى وحدها او يشاركه من قدرة العبد كالفعل
سابقاً . فان هذا الجواب وان نمته باعتبار هذه الشية لكن ترد عليه شية أخرى فيحتاج الى جواب
أخر وهي على صورة الشية الأولى يدانا تأخذ القدرة فيبدل العلم فتقول :

كل فعل مطلوب ايتمه من المكلف بالاختيار فهو انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى وكل
فعل انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى فايقاع المكلف اياه بالاختيار محال .

أما الصغرى : فتسوم تأثير قدرته تعالى لكل يمكن مضموم ، بالاجتهاد أو موجود بالاحكام ،
وأما الكبرى : فتلازم اجتناب التزوير على أثر واحد ، فكل فعل مطلوب ايتمه من المكلف
بالاختيار انما يقع لو وقع بتأثير قدرته تعالى فايقاع المكلف اياه بالاختيار محال فالتكليف بتكليف
بالحال : وكل تكليف بالحال فهو حال من القامه فكل حال من القامه فهو عيشه وكل عيشه فهو متلف
الحكمته موجب نقصانها لكن نقصان حكمته تعالى حال ، وموجب الحال حال فالتكليف يلازم تكليف
حال ثم ان المتصددين الجواب عن هذه الشية وهم القائلون بتأثير قدرته تعالى تحت ما تقدم في
الجواب عنها حسب تزعمنا عليهم وبيان ذلك ان الحال على قسمين : أحدهما حال ذاته والأخر
حال الغير . أما الحال لذاته فهو ما يكون ماعبه كلية في ثبوت الاستحالة لما ذمنا أو عارضا
من غير توقف على وجود شرط أو اعتناء مانع فانما كان كالترهيك ، أو صفة كاجتناب الضدين .
وأما الحال للغير : فهو ما يكون متناً استعمالاً مأمراً عارضا عن ذاته ذمناً أو عارضا وهو ينقسم
الى قسمين بسبب انقسام ذلك الأمر الخارج . وهو متناً الاستحالة . اليهما أحدهما كونه خلاف
الحكمة والنسق والأخر كونه خلاف متعلق العلم أو الاختيار أو القصد أو الإرادة .

والقسم الثاني ، وهو كونه نفسانياً المتكفلاً الكلية والنسق العادي . وهو المنسب بالحال العادي
كعقل الجواهر ، والظهوران الى السواء ، وحمل الجليل . فانها وما شاكلها تختلف أحكامها بالنظر الى
قدرته تعالى مع إمكانها الذاتي والى حكمته في ترتيب هذا النظام الأكل .

وبيان القام يحتاج الى ترح بسيط من الكلام وهو أن الشيء قد يشتمل على أمور ذاتية أو

عربية لازمة أو مفارقة ثم ان العقل يحكم عليه بحكم خاص بسبب ملاحظته بأمر خاص من تلك الامور لا يمكنه أن يحكم عليه مع هذه الملاحظة بحكم آخر لا يناسب تلك الملاحظة ويمكن هذا حكمه على ذلك الشيء بغير حكم آخر غير الأول بسبب ملاحظته بأمر من تلك الامور غير الامر الأول .

ومثاله انه اذا لاحظ العقل الدم لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه غلام البدين من حيث كونه جسما بل من حيث كونه عضوا بالقوة القريبة من العقل وبالعكس لا يمكنه أن يحكم عليه بأنه ذرابعد ثلاثة من حيث كونه دما بل من حيث كونه جسما طبيعيا وهذا أمر مفروغ عنه .

اذا عرفنا هذا فاعلم ان هذا الامر العائى والنظام النفسى الذى يوجد الله تعالى العالم بحسبه واستمرت فيه من المفردة على طبق النظام العلمى الاول يمكن أن يلاحظه العقل من كونه متعلق القدرة العملاقة وان يلاحظه من حيث كونه متعلق الحكمة الكاملة . فان لاحظته من الوجه الاول استكته ان يحكم عليه بموازى قروط نظامه وخرق نفسه فان القدرة تامة والامكان ملازم لمتعلقها فلا مانع من هذه الحيلولة فلذلك يجوز العقل ان يكون في هذه الساعة قد جعل الله تعالى البحر الملح فضلا لكن بالنظر الى الامكان الذاتى فقط وان لاحظ الثانى حكم حكما ضروريا بأنه الآن باق على مايتى حكما لايشتمل متعلقه قريش ذلك الحكم كما قرر في موضعه ثم لتبينك على تذكرك ان أخذ التفرقة بعينك استكته أن تجلوا كثيرا من ظلمات شبه الواردة على كلام المحققين في سوانح يدفك اليها البحث والنظر . ومن ان اطلاق القدرة وتعلقها بكل شئ بالعمل ينافى الحكمة التامة والاطلاق الحكمة ينافى اطلاق القدرة ، والكلام المأثور اطلاق الحكمة . ولتبيته لك في مثال ما تومن لك مشترك بين الموجود وهو أن الجار مثلا يقصر على التصرف في القطع الشخصية كيف ما أراد لكن صناعته وحكمته تقتضى أن يتصرف فيها على طبعها وان لا يطلق تعلق قدرته بها على وجه ينافى صناعته وحكمته حتى لو اطلقها وتصرف في الخشب تصرفا لا يمكن منه أن يثمن منها صورة متينة ثم يقبله بل قد يمتدنا بخلاف ما اذا تصرف فيها على مقتضى الحكمة فانه يمدح به ولا يذم بعدم تعلق قدرته بالانها . ولا يقال أنه عاجز عنه بل هو قادر عليه والى ربه ما يستعان في الفعل الاول من هذه المقالة ان تعلق القدرة بالامر الكلى كاف في صحة تعلقها بكل جزء من جزئياته حتى لو لم تعلق بالعقل بشئ أصلا ماعز ذلك في كونه قادرا بل يتبع أن تعلق القدرة الازلية بكل مقصور بالعقل لكن لا لذاته بل لتبويه وذلك النبر أسماء ثلاثة .

الاول : عدم تعلق المقصورات ذاتها لا يمكن أن تعلق القدرة بصيبيها بالفعل الا اذا انتهى أحد الأبد لكن انتهاء أمده حال تعلق القدرة بصيبيها بالفعل حال .

وقوله تعلقات القدرة أو متعلقاتها لاختصاص ان أرادوا به التعلق والمتعلق بالقوة والسلوحة فاللاتعلق في كلامهم عدم ملكة وعدوى . وان أرادوا التعلق أو المتعلق بالفعل فالانهاية فيه لاختصه يعنى انه ما من جهة من التعلقات والمتعلق الا ويمكن أن تقع بعدا جهة أخرى من غير

وقول عند حد ما والالهامية (١) هذا المعنى مجازية .

الثالث: انه ما من آن من الآيات الا ويمكن أن يوجد فيه الشيء أو خنده متى أوجد أحدهما فيه
الشيء الآخر لكن لا لانه بل لاستزاده محالا لانه وهو احتياج المتأخرين .

الثالث: منافاة وقروح الممكن الممكنة ويوضح لك ذلك ما ذكره في الجواب عن شبهة وردت على
تعريف الجنس بأنه الذي يحصل على الكثير التفتت بالفرع وهي (٢) أن هذا التعريف يقتضى ان
يمكن كون الجنس أهم من الفرع ومختلفا على حقائق مختلفة ضروريا مع كونه تلك قادرا على
ان لا يخلق الا نوعا واحدا من أنواعه .

وهذا الحكم واجب الصق عند جميع اللغين .

وأجابوا عن ذلك بأن وجوب أهميته واشتائه على حقائق مختلفة انما هو بالنظر الى الممكنة
الثابتة الباقية والعادة الاكسية الممكنة بالجود الذي ليس فيه محل والقدرة التي ليس فيها ضمان ،
فانها تراعى حركات الموجودات واستعداداتها وهي طالعة ومستعدة لان يوجد الجنس في الانواع
المختلفة وكلما كانت الحركات طالعة لوجوده في انواع مختلفة فلا يمكن عادة أن يوجد جنس منحصر
في فرع أو فرد لكن القسم من فكلا التال .

واما جواز التصار في فرع آخر فلا يمكن وكل أمر يمكن ان يوجد ان تعلقه بوجوده
القدرة الاكسية المطلقة فانحصاره في فرع أو فرد يمكن ان يوجد ان تعلقه بوجوده القدرة الاكسية
المطلقة .

ثم اعلم ان المنتج العلى لا يعلق بالتفاس الى قدرته تعالى كما قصناه وقد يعلق بالتفاس الى
قدرة البعد فيقسم بالنظر اليهما الى قسمين قسم جنسه ليس من مقدوره كتحقق الجواهر وقسم جنسه
مقدوره له لكن نوعه أو صفته غير مقدور له كالصعود الى السماء وحمل الجبل .

واما القسم الثالث : وهو كونه خلاف متعلق العلم أو الفعل أو الاختيار أو الإرادة فكما بان
أي لمب فانه تعالى علم أولا بأنه لا يؤمن ولفظي بذلك واخبر به وأراده .

انما عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في القسم الأول وهو الحال لانه قيل يتبع التكليف به
اجاما وقيل فيه خلاف فالجمهور منوا التكليف به وبجوزة بعض الأشاعرة . ثم اختلف الجمهورون
في وقوعه فجمهور على أنه غير واقع ، وامام الحرمين في الإرشاد والامام الرازي في الطالب
الثالثة وذكره الأندلس وغيره على أنه واقع واستشهدوا على ذلك بأن أبا لمب كلف بان يصدق

(١) فلا يتضرر بان يرمان التطبيق في المقدوراته والاحتمال لأن لا تنافيها لا يقتضى واما تعلق علم
الله سبحانه بالأمور الغير المتناهية فلا يجرى فيه التطبيق لانهم اعتبروا في جريان التطبيق التطبيق
بالنسل وادعوا البديهة ان التطبيق بالتفصيل لا يتحقق بدون وجود الأعداد والمخرج والعلم لا يستلزم
الوجود كما نقله مرجع اسانيدنا العلامة عبد الرحمن الأندلسي عن شيخه الحكم الموفق محمد بن علي
المعروف ببلالجي الأندلسي شيخ الصائغ في القرن الحادي عشر . د . (٢) أي النسبة الولودة . د .

بانه لا يصدق وفيه جمع التقيضين وجمع التقيضين محال لذاته .
 واما القسم الثاني : وهو المحال المادى مطلقا فأجمعوا على عدم وقوع التكليف به . واما جوازه
 فاجلهور على عدمه وجوزه بعض الاشاعرة .

واما القسم الثالث : فأجمعوا على جواز التكليف به ووقوعه واختلفوا في كونه تكليفا بما لا يطاق
 وفي كونه في الاخبار متما لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الاول والصحيح
 انه متمتع لغيره وتحصيل أدلة هذه الاقوال محرر في محله وذكره يفرجنا عن شرط الرسالة .

اذا عرفت هذا فاعلم : ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه او لا منعوا
 النتيجة وهي كون التكليف بالمحال محالاً مما اختلفوا في علة ذلك ففهم من قال عدم القناعة غير ضائر
 لان أفضاله تعالى لا تامل . ومنهم من قال بوجود القناعة فيه وهي تميز المكلف للامتثال وفيه ان
 هذا الجواب انما تدفع به شبهة العلم واخواته ولا تنفع في تهيؤ القدر اذا التهيؤ أيضا حاصل بقدرته
 تعالى فالاشكال بحاله .

وأجاب السعد في التلويح (١) بأن الفعل وان كان محظوظا بقدرته الله تعالى لكنه أجرى عاده بأنه
 لا يخلق الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد
 وليس بمخلوق لله تعالى لانه أمر اعتباري والأمور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة
 انما تتعلق بالممكن الوجود . ويرد عليه أن المختار هو من يمكنه الترك عند ارادة الفعل كما قدمناه
 عنه والعبد لا يمكنه الترك اذا اراد الله الفعل (٢) .

واجاب المولى شمس الدين الفارسي « في عين الأعيان » بقوله : المختار هو القول بالكسب وكسب
 العبد عبارة عن أمر نسي يقوم به ، ويعد محلا لأن يخلق الله فيه فلا يناسب تلك النسبة وليس هذا
 الكسب من الله تعالى اذ لكونه عدما غير موجود لم ينسب الي خلقه وإيجاده ولا تصاف العبد به
 صار له مدخل في عملية خلق الله تعالى وقابلية ذلك الخلق فيه ، وشأن القابلية ان تكون شرطا
 للخلق والتأثير لا جزأ منة . فلان تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينضج الجبر ولانه ليس

(١) ومثله في شرح النسفة له ، وهذا هو التحقيق عنده حيث يقول : وتحقيقه ان صرف العبد
 قدرته و ارادته الى الفعل كسب . وإيجاده الله تعالى الفعل غيب ذلك خلق . الى آخر ما ذكره هناك
 واما ما في شرح المقاصد فإيضاح منه لما يترتب على القول المشهور من الاشعري وهو في المعنى ابطال
 للمقدم بطلان التالي . ذ . (٢) ويدفع بان تعلق علم الله و ارادته بفعل العبد فرع تعلق ارادة العبد
 بفعله على طريق جرى العادة بنص الكتاب والسنة لا بالرى المحمرد فيكون تعلق ارادة العبد بالفعل قبل
 تعلق علم الله و ارادته قبلية ذاتية وإن تأخر تعلق ارادة العبد عن تعلقها بالزمان كما هو ظاهر لمن
 أنعم التدبر فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار . ومثله في كلام عبد الحكيم السالكوتي
 ومن لم يتصور القبلية الذاتية هنا قد يستنجح الجبر من العلم وليس بمتجه من جهة انه علم . ذ .

المبدع جزء من القاطبة يتخلى القدر ويصح التكليف ويورد عليه ماورد على السعد .
واعلم ان هذه المسألة لما كانت من سر التصرفات مراقب القدرات الفكرية عن ذبوة عبادها
قاصرة حتى ان شارح المقاصد نقل عن حجة الاسلام التوكل انه قال: لا بطل الجبر المحض بالضرورة
وكون المبدع خالقنا لانضامه بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو ان الفعل يقدر بقدره الله تعالى
اختراعاً وبشدة المبدع على وجه آخر من التعلق بغيره بالاكتساب انتهى .
فانه لم يبين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب فانضم كلامه ان له حقيقة في نفس الامر ولكن
كتبه مجبول فيكون من عالم التيب يمكن حصوله في الدنيا لتخص بوجه الاسم ان الله تعالى لو
بالاطعام (١) أو بالحنس .

ويدل على ذلك أيضا كلام الشيخ في « الفتوحات » وهو ان صورة خلق الاعمال موروثة
(لام آتية) في حروف المعاني فان الرائي لا يدري ان المتخذين هو الاثم حتى يكون الآخر هو
الآثم ويسمى هذا الحرف الذي هو لام آتية حرف الالتماس في الافعال ثم يتصل الفعل
الظاهر على يد المخلوق لمن هو المولود ان قلت هو لله تعالى صدقت ، وان قلت هو المخلوق مع انه
صدقت ولولا ذلك ماصح مطالبة الله تعالى المبدع بالتكاليف ولما احاطت العمل اليه بنحو قوله وما امره
مما قال فكنت لم ازل اقول التعليل الا لغيره في الفعل ثارة وأثبت أخرى بوجه يتخذه التكليف
وخطبه اذا كان التكليف بالعمل من حكمه علم ولا يصح ان يقول تعالى لمن يعلم انه لا يفعل وافعل
اذ لا القدرة له على الفعل .

وقد ثبت الامر والنهي للمبدع مثل « أتيموا الصلاة » مثلا فلا بد أن يكون له في الفعل عنه
تعلق من حيث الفعل به يسمى قاطبا واذ كان كذلك صححت نسيق فروع التعليل في الفعل لهذا الطريق
كنت أثبت وهو طريق في غاية الوضوح يدل على ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كتبت عملولا
بد من ذلك والحاصل ان المبدع ما صح له نسبة الفعل الا من كون الحق تعالى جعله خليفة في الارض
فهو جرد عنه الفعل بالكلية لا صح ان يكون خليفة ولما قبل التعلق بالاسماء وهذه القائمة بما نبين
عليها تليق استعمل حفظه الله تعالى ولما أقدم على لم يعرف احد قدر ما دخل على من السرور .
وقال في معنى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تقولون كذب مفا عند الله ان
تقولوا مالا تقولون » . بلسان الاشارة بالآية الذين آمنوا من وراء حساب لم تقولون ان الفعل لكم
وهو ليس كذلك فانه ان فكيف تضيفون الي أنفسكم مالا تقولون حقيقة .
وقال اعلم ان الانسان مجبول في عين اختيار (٢) عند كل شيء عقل سليم مع ان جميع ما يظهر عنا

(١) لكه ليس من اسباب المعرفة للاخرين عند عمل الحق ومع ذلك ذكر المصنف عدة نماذج
من أقوال صاحب الفتوحات في هذا الصدد مثلا يقول كتابه من أقوال بعض من يلجج بالكشف وشهد
به بين المجهود وان كانت شطحات الشيخ مبروفة . وليس هذا موضع بيان ذلك . د .

(٢) والقول بان الانسان مجبول في اختياره برأي الطبيب هو غالب التلاسنق عليه من كلام الاشمري

من الاتصال يبرز أن يفعله الحق تعالى وحده لا بأيدنا ولكن ما وقع ذلك في الساعد وما ظهر الا بأيدنا اذ الأعمال أمراض والأعراض لا تظهر الا في الجسم وهذا وإن كان صدقا فقد أنفأ أهل الله أن يصرحوا به وانما قالوا في الأعمال لله خلقا ولقد استنادا وبجلازا .

وقال في الكلام على اسمه تعالى الخالق . اعلم ان الخلق خلقان خلق تقدير يتقدم الامر الإلهي كما قال تعالى : **وَاللَّهُ خَلَقَ وَأَمْرُهُ إِذْ أَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ** . وخلق إيجاد وهو الذي يساوق الأمر الإلهي فيكون حين قبول الكائن للتكوين يكون على الأمر قائما جواب الأمر وهو فاء التصيب وليس الجواب والتصيب الا في الرتبة لان الأمر الباطن على خلاف ما يتوهم من أنه لا يتكون إلا عند الأمر بقره تعالى **لَهُ كُنْ وَلَوْ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ** . فالخلق الذي نتقده انه لا يحتاج لقول كما لا يحتاج لعلوم عنه تعالى فاحدث الا ظهور المكون لتمام الشهادة بعد ان كان غائبا في علم الله تعالى .

وقال أيضا الأمر الاولي اذا كان على السنة الوساطة (١) **وَمَثَلُ الْوَعْدِ بِالصَّلَاةِ** . يصح ان يسميه بعض الناس لوقف استنظام على الإرادة الألفية وهو لم ترد استنظام الامر . فكانت تعالى قال لهم حيثما اختفوا بأنفسكم من غير ارادتي وليس من قدرتهم ذلك فكانت تتعلق بهم جسم وكنه و لا روحا فكانت كالتي يحرم عليهم استعمالها الا بالاحتياط والارادة بقره تعالى **وَمَنْ جَاءَكَ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ اللَّهِ** ما لنا نعلق بهم وكنه . الحى الذى هو الامر الألفى بلا واسطة فانه يوجد عين الصلاة .

وقال أيضا ما أجبل من قال ان الله تعالى لا يشمل بالآلة وهو بقره **وَلَمْ يَخْلُقْكُمْ إِلَّا بِحَسْبِ عِلْمِهِ** وباريت اذ ربيت ولكن الله ربي . فقرأه يكفر بما هو مؤمن هذا هو السبب السبب طالسيف آة العبد والعبء والسيف آة له تعالى .

وقال أيضا ان مسألة خلق الافعال وتعلق وجه الكسب فيها من أصعب المسائل لانه يؤدي الى كون الممكن فاحلا حال كونه ليس بغافل وقد مكنت دعوى استنكها ولم ينتج لي بالحق فيها على ما هو الامر عليه الا لية تنبئى لهذا الباب في سنة ثلاث وثلاثين وستائة وكنيت قبل ان ينتج على ذلك يصير على تصور الفرق بين الكسب الذى يقول به قوم وبين الخلق الذى يقول به قوم وما كنت أحتج الا الجبر المحض وأرى انى عرفت تحقيق هذا المسألة على القطع الذى لا أشك فيه وعرفت الفرق بين المقاهب الثلاثة فيها وذلك ان الحق تعالى أوقفه يكسب بصيرتى على خلقه المخلوق الأول الذى لم يتقدمه مخلوق اذ لم يكن ثم الا الله تعالى وحده وقال لى لى سرى انظر أماننا أمر يورث القيس والحيرة ؟ قلت لا يا رب : فقال فكيف جمع ما تراه من المحدثات ما لا يدع فيه أثر ولا شبهه من الخلق فانا الذى أخلق الاقبياء عند الاسباب لا بالاسباب فتكون عن أمرى خلقت النسخ في عيسى وخلقته التكوين في الظاهر قلت له يا رب فكيف انى خلقت بقرتك افضل ولا تفعل فقال لى اذا حالعتك بشيء من على قلوب الأديب

عند المتكلمين الذين يسابرون الفلاسفة واليه ينزع الفلانة من الاتحادية وقد سبق منا ما ينشئ عن عن التوسع هنا في بيان ذلك . د . (٢) أن الرسل صلوات الله عليهم . د .

ولا يخافني فإن الحضرة لا تحبل العاقبة . قلت له يا رب وهذا عين ما نحن فيه ومن يخافني يومئذ
يتأدب إلا أن خلقت الأديب والخافة فإن خلقت الخافة فلا بد أن تصح وأن خلقت الأديب فلا بد
من وجوده فقال لي هو ذلك فاسمع وأصغ . قلت له ذلك يا رب أخلق السمع حتى أسمع ،
والأصغص حتى أصغص ولا يخاطبك الآن سوى ما خلقت وحدك . فقال لي ما أخلق إلا ما خلقت
وما خلقت إلا ما امر الملائم عليه حين تلقى علي في الأزل ولي الحجة البالغة .

وقال في قوله تعالى : لا يسأل عما يعقل وهم يسألون . إنما كانوا يسألون لأنهم إذا اطعمهم عند
السؤال على شهود الحاشية التي كانوا عليها في عله الذي لا افتتاح له تخفقوا حينئذ أن عله تعالى ما تلقى
بهم إلا يصيب ما هم عليه وإنما تعالى ما حكم لهم إلا بما كانوا عليه مع أنه تعالى عالق بالاختيار
لا بالذات فافهم وإياك والتلط .

وكان عبد الله بن سلام يقول شكاني من الإنبياء بعض ما أصابه من المكروه إلى الله تعالى
فأرسل الله تعالى اليك تفكروني ولست بأهل دم فكلمنا كان بدأ نأفك في لحم النبيأ فتريدان أمير الدنيا
من أجلك وأبدل الفرج حسيك والله تعالى أعلم .
وصل بكرمه وسلم على طاهر الشيم وآله وصحبه أجمعين

تم الكتاب

بمؤن الله وتوفيقه وبوكة رسوله الأعظم وبمعاونة
استاذ العتقين العلامة المحدث الكبير

صاحب القضية

الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري

وكيل القضية الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقاً وتربط القاهرة

